

Ritus, símbols i narrativa transitant l'absència: una anàlisi fenomenològica de la mort a l'Alta Ribagorça



Autora
Berta Tudel Jordana

Tutor
Oriol Farrés

Grau en Ciència, Tecnologia i Humanitats
Facultat de Filosofia i Lletres

Juny 2025

[...] Em ve al cap allò de quan Plató cita Eurípides en el Gòrgies: «qui sap si viure és morir o morir és viure?»; i Sòcrates continua: i nosaltres en realitat som morts. Qui sap si la vida és un impuls a continuar i a deixar-se portar automàticament? Potser, realment, tampoc estem mai del tot vius, potser el que seria interessant és poder aprendre a viure

Oriol Farrés i Juste

AGRAÏMENTS:

A tots vosaltres, gràcies:

A Oriol Farrés, tutor d'aquest TFG, per orientar el treball i dotar-lo d'una base teòrica bibliogràfica i sòlida i, sobretot, per la llibertat que has ofert, que ha permès desplegar-me, respirar-me i habitar-me sense haver de demanar permís, ja que en cap moment he sentit reclusió sota el biaix de les normes sistèmiques que hi pot haver, sovint, en l'àmbit de l'educació. A Xavier Roqué i professors del grau, per haver estat pacients i per haver-nos mostrat una manera de mirar el món molt especial, un costum d'ulls atents i ànima oberta.

A la mare, que ha llegit totes les pàgines d'aquest treball, i al pare, que ha fotografiat els documents visuals del mateix. A la meva família, que m'ha fet estimar la terra amb les mans i els hàbits amb la veu, especialment als meus padrins, per les llargues i càlides converses que em fan entendre la memòria com a fonament. A Pep Coll, per haver posat paraules a una terra que sento meva. A tots els generosos, acollidors, oberts i comprensius testimonis entrevistats, els vostres col·loquis han enriquit extraordinàriament aquest estudi.

A la Claudia, el Damián, la Júlia i el Pere, i a tots els amics que han estat camí i casa, especialment la Irene —que ha jugat un paper crucial a l'hora de realitzar les entrevistes—, per empènyer-me endavant quan el pas es feia feixuc.

Sense tots vosaltres, aquest treball hauria estat només silenci.

RESUM: L'estudi aquí present, analitza com la comunitat ribagorçana articula la mort a través dels seus rituals, símbols i narratives, des d'una perspectiva fenomenològica i antropològica. L'objectiu principal és comprendre com aquests fenòmens configuren la identitat col·lectiva de l'Alta Ribagorça, utilitzant com a marc teòric la fenomenologia hermenèutica de Paul Ricoeur i els ritus de pas d'Arnold Van Gennep, amb un toc propi dels nous materialismes i una pinzellada en l'àmbit neurocientífic. Els objectius específics inclouen el desenvolupament d'un marc conceptual per entendre la mort com a possibilitat narrativa, l'examinació dels ritus de pas locals i la descripció dels costums funeraris i el seu paper en la construcció de la identitat. La metodologia es basa en una sèrie d'entrevistes adreçades a testimonis clau i en l'observació participant, amb un enfocament qualitatiu i interpretatiu.

Paraules clau: fenomenologia hermenèutica, ritus de pas, rituals funeraris, identitat col·lectiva, Alta Ribagorça

ABSTRACT: This study analyzes how the Ribagorçan community articulates death through its rituals, symbols, and narratives, from a phenomenological and anthropological perspective. The main objective is to understand how these phenomena shape the collective identity of the Alta Ribagorça, using as a theoretical framework the hermeneutic phenomenology of Paul Ricoeur and the rites of passage by Arnold Van Gennep, with a touch of new materialisms and a nod to the neuroscientific field. The specific objectives include the development of a conceptual framework to understand death as a narrative possibility, the examination of local rites of passage, and the description of funeral customs and their role in identity construction. The methodology is based on a series of interviews with key informants and participant observation, with a qualitative and interpretive approach.

Key Words: hermeneutic phenomenology, rites of passage, funeral rituals, collective identity, Alta Ribagorça

ÍNDIX

1.	Introducció	6
1.1.	Justificació i context.....	6
1.2.	Objectius	8
1.3.	Metodologia	8
2.	Marc conceptual	10
2.1	Fenomenologia hermenèutica de Ricoeur	10
2.1.1	Categories ontològiques de la condició humana	11
2.1.2	Hermenèutica com a possibilitat d'obertura a la transcendència	14
2.2	Fonament antropològic.....	16
2.2.1	Els ritus de pas d'Arnold Van Gennep.....	16
2.3	Alguns apunts complementaris: els nous materialismes	18
3.	Una justificació a mans de la ciència	21
4.	Anàlisi antropològic i fenomenològic	23
4.1	Espais dedicats a la mort	23
4.1.1	Cementiris	23
4.1.2	Creus de terme.....	24
4.1.3	Ermites i llocs sagrats.....	25
4.2	Rituals, símbols i comunitat: la mort com a procés col·lectiu	27
4.2.1	La vetlla a casa del difunt.....	27
4.2.3	Les confraries	28
4.2.4	Algunes mencions breus.....	30
4.3	Narratives, llegendes i mites: sincretisme de creences.....	31
4.4	El rol essencial de la naturalesa i els cicles circulars del temps	32
5.	Conclusions	35
6.	Bibliografia	36
7.	Annex	39

1. Introducció

1.1. Justificació i context

A l'Alta Ribagorça, la comarca menys poblada de Catalunya, els anys avancen cavalcats per la respiració profunda de la terra. L'alè glaçat de la regió arriba primer, dens i mut, cobrint els cims i les serralades amb una calma blanca que no demana permís, dormint les arrels, els troncs i les roques sota un vidre de gebre albí. La primavera no esclata: degota; s'insinua per les escletxes de les roques, s'enfila pels marges i allibera aigües retingudes que baixen amb la disciplina apresada dels cops precedents. L'estiu, curt i austere, es desplega en la duresa seca de les pedres i l'aire esclarissat, mentre els prats d'alta muntanya resplendeixen amb verds fermes i continguts, guardant encara l'eco del fred passat. La tardor ho recull tot: els ocres, els crits dels corbs entre els pins, la llum que cau abans, més inclinada, com si s'acomiadés amb una pausa de mutisme. A vegades, banya l'horitzó amb llum de sang i, a vegades, queda sepultada deixant que nebuloses esculpeixin en el cel contorns violents, indescriptibles. Esporàdicament, un núvol immens degota pluja errant semi-paral·lela sobre l'esquena del món, plena de funerals alegres i naturals de fulles mortes. Així van passant les estacions aquí, sense pressa ni justificació, alterant l'expressió de la natura. I així va morint el que va ser sòlid per deixar lloc al que ha d'ésser porós. I en aquesta dissolució que retorç l'ésser i el temps, com les fulles estripades i els animals que s'esvaeixen, acabem sent en ells, de la mateixa manera, traces làbils, pell de llum, record incisiu del vent que ens desfà.

Jo he nascut d'aquesta terra de neus i focs, però no com qui surt d'un ventre. No hi vaig ser sembrada, hi vaig decantar, poc a poc, entre la pols, la sal, el bram de les bèsties, les paraules mig dites a la llar de foc. M'he fet amb l'argila que el riu abandonava quan perdia força, he après el llenguatge del fred i l'escalfor breu de les mans compartides. Hi ha una *mineralitat* que em travessa: un record que no és meu, però que m'habita. No em cal inventar arrels, sóc un pedaç de persistència cristal·litzada pel lligam ancestral.

Sovint, reparo en els cors desatesos d'unes veus veïnes clamant fer-se carn en la memòria d'un altre i tanmateix, l'ombra de l'oblit va estenent els seus grisos sobre les façanes mentre sedimenta el tacte de la costum i dissol, dissimulada i subtilment, els trets identitaris que fan de casa el lloc que és.



Situada a l'extrem occidental del Pirineu lleidatà, la comarca de l'Alta Ribagorça es configura com un retaule carregat de relleus severos i boscos ombrívols, on s'identifiquen petits nuclis disseminats. Dins aquest panorama, la presència humana ha après a conjuguar-se amb la doble condició del paisatge que l'acull, a cops auster i a cops edènic. El territori escampa les seves extremitats en una extensió d'uns 426 quilòmetres quadrats, emparant una població que amb prou feines arriba als 4.000 habitants, i que, tot i així, es troben dispersats entre els vèrtexs muntanyosos i la fondària de les valls. Tres municipis principals són l'eix vertebrador que conforma la regió, amb El Pont de Suert com a centre neuràlgic de la vida administrativa i social, acompanyat de la Vall de Boí i Vilaller.

La descripció de l'Alta Ribagorça no descansa només sobre els palmells oberts de la geografia, és la manera com s'hi viu qui la defineix; els costums com a sintaxi viscuda, la cosmovisió com a pràctica de vincle, i l'actitud de pensar amb aquella mirada que travessa la boira sense pressa, una mirada pausada que espanta el ritme frenètic de la ciutat i aprèn del respecte pel temps lent; com aquest escrit que, de bones intencions, espera no torbar la paciència dels seus lectors, davant els quals em justifico declarant que en la meua apologia al “món del text” —i els seus derivats en les línies subsegüents— no podria emprendre l'estudi prescindint d'ell.

De tots els costums que acarona la identitat ribagorçana, també n'hi ha que conreen la mort. La mort, que no és tan sols un fet, és un horitzó. És el *conditio sine qua non* de la vida. Un límit sempre present al qual ens aproximem sense arribar mai a tocar-lo, més enllà de l'experiència mateixa de morir: una possibilitat que ens precedeix i ens determina. La mort no és tan sols un problema filosòfic, és l'eix de tota una estructura simbòlica, d'un relat cultural que articula i esculpeix la nostra relació amb el món. És per això que el present estudi pretén ser una proposta de trànsit de la fenomenologia hermenèutica cap a l'antropologia, amb la finalitat d'analitzar la idiosincràsia pirenaica envers una ontologia que abraça els camps conceptuals de la mort i la transcendència¹.

La primera part, doncs, acull la trama teòrica que ens ajudarà a fer l'anàlisi, compendiant l'hermenèutica de Ricoeur i l'antropologia de Van Gennep com una

¹ Tal i com l'entén Ricoeur, divorciant el seu significat del referent a la metafísica clàssica

respiració transversal del text i com a claus de pensament per cartografiar la forma que pren l'absència en el temps i en el lloc dels vius. La segona part, entra en diàleg directe amb allò que resta mut, consagrant, més enllà de les formes visibles, la textura profunda de l'experiència humana amb alè de respondre no al què, sinó al com vivim el nostre ser. Això ens permetrà endinsar-nos en una travessia on l'essència de l'ésser es desplega en la fragilitat d'un moment i en la força d'una comunitat que viu i recorda.

1.2. Objectius

Objectiu general:

Analitzar, des de la fenomenologia hermenèutica i el fonament antropològic com la comunitat ribagorçana articula la mort mitjançant rituals, símbols i narratives, amb l'objectiu de comprendre com aquests fenòmens configuren la identitat col·lectiva de l'Alta Ribagorça.

Objectius específics:

- Desenvolupar un marc conceptual basat en la fenomenologia hermenèutica per comprendre la mort com a possibilitat narrativa
- Examinar els ritus de pas a l'Alta Ribagorça des de l'òptica de Van Gennep, per identificar com s'estructuren les etapes de separació, liminalitat i reincorporació
- Descriure els rituals funeraris locals, pràctiques, símbols i narratives que configuren l'experiència de la mort a la comarca
- Complementar l'anàlisi amb mirades diverses com els nous materialismes o la neurociència

1.3. Metodologia

La metodologia s'articula com una exploració sensible, una immersió en la trama de relacions que filen l'empremta dels seus habitants, especialment d'aquells portadors d'històries que s'enreden com rames velles en l'arxiu del temps: parlo dels ancians, els avis, els *padrins*. Tots ells han tingut l'amabilitat i la serenor de relatar vetusts records,

re-obrint, en l'espurna callada dels fars —que són els ulls—, una esgerda subtil en la crosta diàfana del temps. Això s'ha dut a terme a través d'entrevistes adaptades als veïns, totes amb consentiment previ i basades en una lògica ètica, reunint un total de 8 testimonis de diversos pobles (veure ANNEX 1).

En l'anàlisi també hi *juga* un component d'observació participant, en tant que la veu narradora forma part de la cultura ribagorçana. De tot això, s'ha acabat realitzant una interpretació dels fenòmens des de la perspectiva dels testimonis implicats. S'exploren les pràctiques rituals, les narratives orals i els espais funeraris, tot posant en relleu la manera com la mort esdevé un fenomen col·lectiu conreat en el pas dels anys, intentant captar tant el que es diu com el que roman en silenci.

La recerca és qualitativa i pretén nodrir-se dels conceptes desenvolupats en el marc conceptual, enfonsar-se en la fenomenologia hermenèutica ricoeuriana i confirmar-se en l'antropologia de Van Gennep, que s'emmira en el mapatge dels espais i el trànsit de la mort. Per això, s'ha hagut de dur a terme una revisió exhaustiva bibliogràfica i documental. Val a dir que part del corpus, en la línia més representativa de la tradició ribagorçana, ha estat proporcionat per l'excel·lent escriptor Pep Coll.

El treball metodològic, però, prova no limitar-se a la dimensió d'una sola veu. Tot i que mai no serà complet pels eterns llenguatges que possibiliten el seu abordatge, s'intentarà —amb fi d'evitar l'antítesi d'aquest fet— no caure en un ull totalitzant. A més de fer-ho en el món del text, la realitat es desplega també en la materialitat viva, en la corporeïtat i en les relacions distribuïdes entre humans i no humans. Per això, l'estudi degusta amb mesura la trama material de la mort: la pedra que acull la tomba, el vent que resseca els cims o la llum que travessa els vitralls de les ermites. També es consolida una reflexió complementària des del camp neurocientífic, en un intent d'integració que ha resultat, lamentablement, menys cohesiu del desitjat.

La metodologia s'assumeix com una pràctica arrelada en un compromís tant ètic com estètic: la fidelitat amb la veritat del relat, amb el respecte per la complexitat i amb el reconeixement de la pluralitat de veus que conformen la comunitat. La recerca, doncs, guarda, a un nivell, l'exploració de la mort i, a un altre, la celebració de la vida: una manera de reconèixer-nos en la fragilitat i en la resistència, en la pedra i en la paraula. És una immersió en el temps recuperat, en la trama de parentesc que ens lliga a la terra, als morts i als vius, en una xarxa sempre oberta, sempre en procés.

2. Marc conceptual

2.1 Fenomenologia hermenèutica de Ricoeur

Paul Ricoeur, pensador del signe i del símbol, va comprendre que l'ésser humà no es limita a existir *per se*, sinó que narra —i així conforma— la seva existència. Percebem el món tamisat per relats, mites, memòries i ficcions. Som, en última instància, una identitat narrativa teixida d'interpretacions que reescrivim en perpetua perseverança. La fenomenologia de Husserl s'esgotava en la descripció del fenomen, i l'ontologia de Heidegger s'endinsava en la pregunta per l'ésser, en canvi, Ricoeur introdueix un moviment dialèctic on la comprensió mai no és pura, es produeix dins d'una història, una cultura, un llenguatge. El subjecte no es dona en el buit, es dona dins d'un cercle hermenèutic en el qual s'interpreta a *si mateix*² a través de l'altre i de la tradició.

Com es narra la mort en la cultura pirinenca? Quins símbols, quins rituals, quins relats construeixen l'experiència de la mort en aquest context? Si, com sosté Ricoeur, la metàfora no és tan sols una floritura del llenguatge, si la metàfora compleix un rol com a mecanisme de redescrípció del món, aleshores l'anàlisi de les formes simbòliques ens permetrà accedir a la matriu profunda d'aquesta cosmovisió. No es tracta d'un exercici d'erudició abstracta, estem parlant d'una arqueologia del sentit: desenterrar, en els gestos i les paraules d'una comunitat, la manera com afronta la finitud i com es constitueix la possibilitat d'obertura cap a la transcendència.

En termes fenomenològics, la mort no és un acte que puguem experimentar de manera directa. No podem intuir-la en primera persona perquè quan morim, deixem de ser: la mort equival a l'epíleg absolut de l'existència, el «no-ser»³ (Heidegger, 2007). Aleshores, com l'entenem si no és possible experimentar-la de manera pura? No laensem reduïda a un fet biològic brut, ho fem a través del llenguatge, la cultura i les narracions simbòliques, doncs tota experiència humana transita la mediació del llenguatge i el relat. Per tant, tot i que sigui un “res”, mai laensem com un buit pur, sempre la interpretem intrínseca en un marc cultural, en un sentit hermenèutic.

² Ricoeur distingeix entre el *jo* (ego), com a identitat immediata o reflexiva, i el *si mateix* (*soi-même*), com a subjecte narratiu i ètic que es constitueix en relació amb l'altre, en el temps i en el relat. Per això parla de la interpretació del *si mateix* i no del *jo*, evitant així caure en el solipsisme del subjecte cartesià.

³ El “no-ser” fa referència a la concepció heideggeriana de la mort com a límit radical de l'existència. En *Ser i Temps* (1927), Heidegger descriu la mort com la possibilitat més pròpia del Dasein (ésser-aquí)

2.1.1 Categories ontològiques de la condició humana

La fenomenologia hermenèutica ricoeuriana ofereix un marc ontològic representatiu de les tensions constitutives de l'ésser humà, que fa servir, com a lents analítiques reveladores de la identitat, l'agència i el sentit, construïts en comunicació constant amb els límits materials i simbòlics. El resultat és la construcció d'un procés negatiu que articula cada secció. L'antropologia resultant és *praxeològica*, no substancialista. És a dir, l'ésser humà es defineix per mitjà del que pot fer i «patir»⁴ en interacció amb el món i els altres, la condició de possibilitat, un «ser-amb-altres» (Ricoeur, 2005).

L'autor proposa una antropologia dinàmica que integra la capacitat d'acció, interpretació i transformació a través de relacions dialèctiques. L'enfocament es regeix per tres eixos fonamentals: la *dialèctica identitària*, la *dialèctica relacional* i l'antropologia del «*homo capax*»⁵, estructures metodològiques que organitzen la reflexió sobre l'ésser des d'una visió dinàmica, i són els ponts que enllacen les categories ontològiques amb la pràctica humana. Aquestes, descriuen les tensions constitutives de la condició del ser, mai són estàtiques, i es manifesten en l'experiència concreta. Les principals, segons Ricoeur, són les següents:

La tensió entre el *voluntari* i el *involuntari* exposa que l'ésser té una llibertat encarnada: la llibertat s'exerceix a través del cos, no malgrat ell. L'autor ens mostra la interdependència, però també el conflicte entre allò que es fa voluntàriament i allò que no. Hi ha unes motivacions, l'elecció lliure sorgeix de motius que inclouen pulsions no racionals, com poden ser els desitjos o les pors. A més, hi ha una diferència crucial entre el consentiment i la resistència, la llibertat implica acceptar certs límits que no podem controlar i són els responsables de donar marc a la nostra agència, perfilar els seus horitzons, tals com l'envelliment o la mort. Aleshores, l'ésser no és *homo capax* per dominar allò involuntari, el que realment succeeix entre ells és una comunicació creativa, expressiva i fèrtil.

La distinció del *finit* i del *infinít* ens presenta una desproporció o fragilitat ontològica, que es viu en l'ordre tant pràctic com teòric i afectiu, en la interioritat del subjecte, en l'experiència íntima del *sí mateix*. Això resulta ser la condició de possibilitat de que, en

⁴ Per a Ricoeur, l'ésser humà: actua, és agent (qui fa); i també rep, experimenta i suporta el que li ve donat pel món i pels altres, és pacient (qui pateix).

⁵ Concepte ricoeuria que significa “home capaç”, és a dir, un ésser humà que té la capacitat d'actuar, interpretar i transformar-se, però que també està condicionat pels límits del seu cos i la seva existència.

l'acció humana, es faci present la falta, entesa com la tensió constitutiva que obre l'espai per a l'ètica, el sentit i la projecció del subjecte més enllà de sí mateix. En darrer terme, estem condemnats a la condició ontològica de ser éssers finits que intuïm l'infinit, la presència d'una mancança o una desproporció que ens configura com a éssers d'esperança, de projectes, d'ètica. Per tant, la mort esdevé el “no-poder” radical que ens revela la desproporció entre allò que som i allò a què aspirem. Això connecta amb l'anàlisi dels rituals funeraris com a espais simbòlics que negocien aquest conflicte. A més, la intuïció de l'infinit permet projectar-nos més enllà de la finitud, mitjançant símbols, com les creus de terme, els pilarets o les narratives orals, que proposen i estableixen una continuïtat simbòlica després de la defunció. Aquest esquema conceptual justifica l'aproximació al «món del text», que es desenvoluparà més endavant, entenent-lo en la seva funció d'eina per interpretar la mort com a possibilitat de ser-en-el-món d'una nova manera.

La polaritat entre l'*arqueològic* i el *teleològic* es basa en el desig com a constituent del subjecte i, entrellaçat a aquesta dimensió, hi ha un horitzó de transformació il·lustrat per les figures hegelianes de la *fenomenologia de l'esperit*, figures o etapes de com el subjecte avança en la seva comprensió del món i de si mateix i suposant, cada etapa, una controvèrsia o contradicció (assumit com a espai tensional obert al possible, no pas com a obstacle). Per Ricoeur el subjecte humà té un component d'estructura tensional entre allò que ens configura des de l'origen (arqueològic), i allò que projectem com a sentit o finalitat (teleològic). En aquest cas, la mort actua com un llindar entre allò que ja no és i allò que pot ser, idea que torna a ressonar amb els ritus de pas de Van Gennep.

Per últim, la categoria de la *ipsietat* i l'*alteritat* ens mostra que el sí mateix és tal gràcies a l'altre. És a dir, som capaços de tenir un reconeixement de nosaltres com a responsables dels nostres actes, com a subjectes amb agència i agents morals de la praxis, però sempre que això es presenti dins la intersubjectivitat contextual. Es revelen tres nivells en els que la identitat es construeix a través de l'alteritat: el cos, ja que la pròpia materialitat ens posa en relació amb el món; l'altre en tant que persona, ja que ens coneixem en la interacció amb els altres; i la consciència mateixa, ja que, fins i tot en el nostre pensament, hi ha una implicació d'elements externs; ja siguin procedents del llenguatge, la cultura, o d'altres components socials. La identitat narrativa del sí mateix (ipsietat) es construeix en un diàleg amb l'altre i, en aquest cas, els morts s'inclouen en l'alteritat a través, sobretot, de la memòria col·lectiva. A més, la

transcendència no és relacional, doncs es manifesta en la capacitat de reconfigurar llaços socials dins el món terrenal.

D'aquesta manera, per a Ricoeur el subjecte no és un *sí mateix* hermètic i autònom (tal i com proposava Descartes). La llibertat no és absoluta, sempre és situada en un marc de relacions externes amb els demés. Un es descobreix a *sí mateix* en relació amb els altres, generant identitats on el passat i el futur s'unifiquen, tot allò que hem heretat de l'esfera social sumant-se, abraçant la projecció cap al futur. Si la identitat es construeix d'aquesta manera, aleshores l'alteritat no serà mai un obstacle, al contrari, serà el camí mateix cap a la transcendència. Aquesta es revelarà en la relació amb els altres i amb el món, ja que no es pot captar de manera directa. Per consegüent, no podem pensar una identitat replegada sobre *sí mateix* que es relacioni amb la transcendència sense passar prèviament per l'alteritat.

El recorregut per les categories ontològiques de la condició humana ens ha permès reconèixer la fragilitat constitutiva i complexa de l'ésser humà, així com la seva naturalesa relacional i narrativa. La tensió entre les categories dibuixa un paisatge estructural on la identitat mai no és mai fixa ni molt menys autosuficient. Aquest marc conceptual ens obre la porta a la comprensió de com la mort s'inscriu en el camp simbòlic i significatiu de la vida col·lectiva, on la mediació del llenguatge i la interpretació són imprescindibles per donar sentit a l'experiència humana.

És en aquest punt on la fenomenologia hermenèutica ricoeuriana adquireix tota la seva capacitat latent. Aleshores, caldrà analitzar els mecanismes a través dels quals aquesta relació es materialitza. El símbol, la metàfora i el món del text són precisament les eines que permeten aquesta obertura cap a la transcendència, entesa com la presència que transforma la nostra manera d'estar en el món.

La transcendència, en la fenomenologia hermenèutica de Ricoeur, s'obre a partir de la nostra experiència davant la mancança, la falta i la llibertat: «Una veritable transcendència és més que una idea-límit; és una presència que inaugura una veritable commoció en la teoria de la subjectivitat; introdueix una dimensió radicalment nova, la dimensió poètica» (Ricoeur, 1950, *Philosophie de la volonté*). Aquesta dimensió poètica implica la capacitat de recrear el sentit de la nostra existència a través de l'acció i la interpretació narrativa. Així doncs, no parlem d'una realitat ultraterrenal, no es tracta el concepte com a capacitat de fuga del món, parlem en termes d'una possibilitat que

s'obre en la pràctica humana, en la relació amb l'altre. És una concepció que difereix notablement de la metafísica clàssica, insistint en la necessitat de viure la transcendència dins el pla terrenal.

«La transcendència, doncs, no és allò que es troba més enllà del món, sinó allò que el món fa transparent: el món, que fins fa poc no era més que món, aquest món rep ara de la transcendència el seu esplendor, la seva unitat i la infinita gràcia de la seva presència»⁶

2.1.2 Hermenèutica com a possibilitat d'obertura a la transcendència

És precís fer ús de l'hermenèutica per comprendre la línia argumental, en tant que ens obrim a la possibilitat de la mort i la transcendència per mitjà dels signes, de la metàfora i del "món del text".

EL SÍMBOL

El símbol té un significat literal immediat -el sentit primer- que remet, a través d'una relació analògica, a un sentit segon amb un significat més profund. Per exemple, la noció de "Cel" projecta un sentit segon que evoca una instància que transcendeix al ser humà. És a dir, té una doble dimensió, la literal i la simbòlica.

LA METÀFORA

La metàfora porta intrínseca tres caràcters distingibles, que són la semblança, la referència amb la realitat i el caràcter de redescrípció. Això significa que, primerament, s'estableix un vincle entre dos elements diferenciats en relació a l'analogia o la similitud; es manté un llaç amb la realitat sense atendre directament al significat literal de la mateixa, doncs aquest s'interromp, es suspèn i canvia cap una realitat ja alterada; per últim, aquest canvi ens obre a una significació semàntica diferent, noves formes de comprendre la realitat on es dilueixen els significats (en un de nou) a partir dels significants entrellaçats, és on el llenguatge es transmuta i es recrea.

⁶ Aquesta expressió sintetitza la filosofia de Ricoeur sobre la condició humana i la transcendència, tal com es desenvolupa en *Soi-même Comme un Autre* (2005). No es tracta d'una cita literal, sinó d'una interpretació fidel a la seva obra, junt amb reminiscències de Karl Jaspers.

EL MÓN DEL TEXT

El món del text disposa de la facultat de fer una *epojé*⁷ de la realitat ordinària de la representació d'allò comú, d'allò mediocre o inclús vulgar de la vida i del caràcter humà. Aquesta suspensió de la immediatesa de l'experiència ens revela les possibilitats més pròpies de l'ésser humà, una significació de segon grau a través de la ficció. En paraules de Ricoeur:

«... les noves possibilitats de ser-en-el-món són obertes en la realitat quotidiana, ficció i poesia es dirigeixen al ser, no sota la modalitat del ser-donat, sinó sota la modalitat del poder-ser. Per això mateix la realitat quotidiana és metamorfosejada en favor del que es podrien dir les variacions imaginatives que la literatura opera sobre allò real». (Ricoeur, 1997, pàg. 128)⁸

I tampoc dubta en afirmar que

«... si la ficció és una dimensió fonamental de la referència del text, ella no és menys una dimensió fonamental de la subjectivitat del lector... La lectura m'introdueix en les variacions imaginatives de l'*ego*. La metamorfosi del món, segons el joc, és també la metamorfosi lúdica de l'*ego*». (Ibíd., 131)

En síntesi, el símbol es desplaça d'un sentit primer a un sentit segon; la metàfora consagra una nova pertinència semàntica que es desplega del cessament o interludi de la significació semàntica ordinària; en el món del text, es dona una obturació, la clausura de la realitat per mostrar les possibilitats de “ser-en-el-món” (Ricoeur, 2005). D'aquesta manera, la condició de possibilitat d'apertura a la transcendència és la imaginació desplegada en les mediacions d'aquests tres conceptes. Aquesta perspectiva ens prepara per analitzar, en els apartats següents, com la cultura ribagorçana articula la mort, connectant l'anàlisi ontològica amb l'estudi concret de les pràctiques culturals i la seva funció simbòlica, observades també desde l'òptica teòrica de Van Gennep.

⁷ L'*epojé* (del grec ἐποχή) significa suspensió del judici. Consisteix a suspendre les creences sobre l'existència del món exterior per centrar-se en la descripció pura de l'experiència tal com apareix la realitat a la consciència.

⁸ La versió original, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, és de l'any 1995, publicada per Éditions Esprit (París).

2.2 Fonament antropològic

Aquesta obertura al sentit a través del món del text s'inscriu en un context relacional, material i històric que configura la vida comunitària. Per tant, el marc antropològic ens permetrà fer una anàlisi viva i encarnada des de la fenomenologia.

Degut a la geografia abrupta de l'Alta Ribagorça, s'ha generat històricament un aïllament relatiu que ha permès perviure moltes pràctiques i creences singulars, a banda de la crònica universal que s'esforça per uniformitzar els testimonis discursius que narren la cronologia de l'existència. El paisatge esdevé matriu fundacional, on s'inscriu l'esquelet de la memòria col·lectiva. Els camins de transhumància, els límits territorials, els itineraris de pelegrinatge, les creus de camí i les creus de terme esdevenen metàfores del trànsit vital; la natura s'annexa als rituals funeraris, enllaçant la mort amb el cicle de la vida.

2.2.1 Els ritus de pas d'Arnold Van Gennep

Les comunitats contenen etapes que funcionen com lindars. Són aquells instants on l'hàbit queda suspès en la realitat, que sembla doblegar-se. La mort, més que cap altre, és un d'aquests moments transsubstanciats d'experiència plural. Amb un desinterès genuí, sotmet a testar la capacitat d'oferir el rostre i d'exposar-se a la pèrdua, al temps que revela les esquerdes per les quals transita l'articulació latent d'una societat diluïda en el vincle amb el misteri, amb la memòria i amb la continuïtat.

És en aquest escenari on l'obra d'Arnold Van Gennep "*Les rites de passage*" (1909) ha d'ésser considerada. L'estudi en el domini dels ritus de pas permet llegir la mort tot superant la reducció aparent que adopta com a frontera abrupta: és un procés ritualitzat, compartit i carregat de sentit. D'aquesta manera, ens podem endinsar en tota una praxis dotada de simbolismes, un organisme viu que desplega un repertori de gestos, actituds, paraules i silencis, per tal d'obrir pas al trànsit entre mons. La ritualització adopta una condició coreogràfica, on cada pas enllaça amb el següent instaurant una dansa perenne que unifica el passat amb el futur, el terrenal amb el sagrat, el còncav i el convex. Sobre la base dels ritus de pas podem analitzar com els funerals, les narratives orals i el simbolisme que envolten l'anul·lació vital, responen a una funció comuna que presenta la necessitat d'assignar sentit a la finitud valent-se del camp representatiu, l'àrea de projecció del sentit que s'arrela en la identitat intersubjectiva de l'Alta Ribagorça.

Van Gennep defineix els ritus de pas com aquells rituals que marquen el trànsit d'una persona o comunitat d'un estatus social a un altre, la mudança del lloc que hom ocupa als ulls del món. Segons l'autor, tota societat estableix fronteres simbòliques entre les diferents etapes de la vida (naixement, pubertat, mort...) i crea rituals específics per conduir l'esdeveniment de canvi. Gennep fa una distinció tripartida dels ritus de pas: els ritus de separació marquen la sortida de l'individu del seu estatus anterior, en el cas que ens ateny, doncs, la separació amb el món dels vius. En els ritus de llimdar, marge o liminalitat, l'individu es troba en un estat intermedi, fora de les categories habituals que es troben subjectes, normalment, a tabús i normes especials; i els ritus d'agrupament o reincorporació, són aquells on l'individu —o el seu record— és reintegrat en un nou estatus social, per exemple com avantpassat o membre del món dels morts.

SEPARACIÓ (etapa preliminal)

En la teoria gennepiana, la separació és el primer moment estructurant del ritu de pas. Consisteix en una ruptura simbòlica amb l'estatus social anterior del subjecte, en aquest cas, la seva existència com a membre present o actiu a la comunitat dels vius. A l'Alta Ribagorça, aquesta fase es vehicula a partir d'una seqüència de pràctiques com el manifest públic del dol, la vetlla fúnebre, la preparació del cos i les cerimònies de comiat. Aquestes jornades personifiquen els mecanismes de distanciament respecte al difunt com a estratègia per encarar la peregrinació dels passatges que obre la circumstància mortuòria. Així, els gestos particularment codificats i les paraules dites (o deliberadament silenciades) són components base en aquesta fase. Amb això, materialitzen l'establiment d'una frontera entre els dos mons, porten a l'esfera sensible de la percepció una mena de biaix confirmatiu entre aquestes dues realitats i la ubicació del *sí-mateix* respecte *l'altre*. Finalment, l'altre, el difunt, és desvinculat progressivament de la seva posició anterior.

LLINDAR (etapa liminal)

En el cor dels ritus de pas hi trobem la fase liminal. Durant aquest període, el difunt i, per extensió, la seva família i nucli social, es troben en un estat d'ambigüitat, al marge de les categories socials sistèmiques. Segons l'autor, aquest espai el caracteritza la suspensió dels reglaments regnats per l'hàbit i la costum, i l'aparició d'un nou reglament recreat en la significació del procés mortuori, sovint encarnat en tabús que

regulen la conducta dels participants, establint obligacions morals i marges d'acció adequats a la fase concernent. En l'entorn ribagorçà, el funeral i els dies que el subsegueixen exemplifiquen aquesta liminalitat: la comunitat transita un temps "suspès" on els costums es transformen i la presència del mort encara es percep de manera activa, atribuint-li una agència d'acció, doncs ocupa un espai del que emana i on convergeix l'estimulació dels costums que adopta i impregnen l'acte. Aquesta etapa és fonamental per al procés de dol i per a la reestructuració simbòlica de la comunitat, ja que permet una transició ordenada entre dos estats d'existència.

REINCORPORACIÓ (etapa postliminal)

En la fase postliminal, el difunt és integrat en un nou estatus social: el dels avantpassats, els cossos de la memòria, antecessors que han llegat el món. L'autor defensa que aquesta etapa implica la restitució de l'ordre social, però aquest cop inscrit en un nou marc simbòlic. Aquí, la integració s'encarna en l'enterrament i les formalitats així com en els cultes posteriors. Són actes de commemoració a la memòria del difunt que redefeixen la seva posició dins la comunitat. Ara, la representació que es vincula amb el difunt és una nova conceptualització, doncs se'l reconeix en una altra manifestació de l'existència, el pensem en altres termes, en un estrat altre dins la població. El difunt passa a formar part de l'horitzó simbòlic i de la memòria col·lectiva, convertint-se en un referent per als vius en un vincle amb la tradició i la història locals. La reincorporació és, doncs, un procés de reconstrucció de la cohesió social, i la comunitat reafirma la seva identitat a través de la afiliació ordenada dels seus morts dins el cosmos simbòlic de la vida col·lectiva.

2.3 Alguns apunts complementaris: els nous materialismes

Hi ha moments en que el discurs, com un camí trepitjat sempre pel mateix peu, necessita un contrapunt, una flor d'ambigüitat que en desfulli les seves premisses, per tal de repensar-se des de fora i d'obrir-se a noves formes, a fi que el continent no clogui el contingut. En aquest apartat, s'explora una postura que, sense arribar a contradir el marc conceptual ricoeuria, el posa en tensió, en moviment, desplaçant la centralitat de la interpretació cap a la materialitat viva, la corporeïtat i l'agència distribuïda entre humans i no humans, per integrar parcialment la perspectiva dels nous materialismes.

Considero rellevant incorporar una línia lateral que activi una fricció amb el marc conceptual escollit. No pretenc fer una analogia d'ambdues filosofies ja que parteixen de bases completament diferents i fer-ho, les condemnaria a un resultat estèril. Tanmateix, m'agradaria explicitar que hi ha altres maneres de pensar la mort i repetir un sol relat, per molt lúcid que sigui, pot mutar cap un perfil cec, aparentment amable però de circumstància totalitzant, caient de cap en un pou d'essencialismes que ofega la polifonia discursiva. Per tant, tot i no desenvolupar-ho com a tal, dibuixo una esquadra per oferir ressonàncies complementàries que ens ajudin a pensar i a pensar-nos de maneres diferents.

Hi ha, en les propostes contemporànies del pensament materialista feminista, un retorn persistent al cos, com a superfície perforada per allò que l'envolta. Què succeeix si, en comptes de pensar la mort com una frontera simbòlica, la concebem com una presència tàctil, com una matèria que ens travessa i ens transforma? Aquest sistema filosòfic, amb autories com Rosi Braidotti, Karen Barad i Donna Haraway, es fan aquesta pregunta i ens conviden a *habitar la frontera* pel laberint de la textura del món, de coses que respiren, s'erosionen, es desfan i reneixen a cada instant. La mort és també matèria en moviment.

El món, fent niu en la cruïlla dels dualismes binaris, ens mostra que subjectes i objectes, *s'intra-accionen* (Barad, 2007). Ja no és que el cos senti i el paisatge aculli: és que ambdós són expressions d'una mateixa entitat reverberant. La mort, aquí, és una atmosfera, una inflexió dins la xarxa relacional de totes les coses, el cos és una cruïlla on convergeixen de manera no jerarquitzada tots els inputs conceptuals i tangibles. No podem obviar que aquesta manera de mirar neix d'una crítica radical als dualismes cartesians.

Braidotti (*The Posthuman*, 2013), per exemple, ens parla del cos com a lloc de transformacions materials i simbòliques, un flux relacional entre la carn, l'entorn i la tecnologia, allunyant-se de qualsevol essència fixa. El cos no és un contenidor hermètic, ni molt menys una frontera; és una superfície per on passen els vents de la història, la geologia, el clima i els mites. La mort transmuta l'absència per manifestar-se com una presència que es fa carn en el paisatge i en la matèria que custodia el pas del temps.

El llibre *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Barad, 2007), ens introdueix al concepte d'intra-acció. Aquesta noció s'ajusta a l'agència distribuïda que no reconeix fronteres entre els subjectes i els objectes. En els rituals funeraris ribagorçans, les roques, el paisatge i els elements cerimonials coprodueixen l'experiència del sentit de la mort. Trobem aquí una reminiscència del pensament de Bruno Latour i la seva teoria del *actor-red* (Latour, 2005), on proposa que tot allò humà, així com allò no humà, té agència i participa activament en la configuració del món social. De manera que, la realitat, es mostra com una xarxa dinàmica d'interaccions entre múltiples actors, que es co-constitueixen recíprocament.

Donna Haraway, amb la seva crítica als dualismes natura/cultura, gènesis del terme *naturcultura* (*The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*, 2003), ens recorda que no hi ha separació real entre el que som i el que ens envolta, doncs la natura sempre està culturalment mediatitzada i la cultura és sempre material i encarnada. Així, la mort, és una trama de relacions que ens trenca amb altres éssers, vius i no vius, amb les generacions passades i amb les futures.

Aquesta mirada materialista no és una negació de l'abstracció ricœuriana, és una eina que l'enriqueix de sensorialitat i de contingut tàtil. Llavors, el *món del text* és també un cos que respira, un territori que acull i transforma. La transcendència gira la vista cap una immersió més profunda, una manera de viure i morir amb els altres, humans i no humans, en una trama sempre oberta, sempre en procés. Els nous materialismes ens conviden a sentir la mort com a matèria, tant text com cos, tant absència com presència que ens travessa i ens transforma.

Tot i que es sent crucial introduir aquesta línia de pensament, el lloc d'aquest treball és un altre. Les veus que han ressonat aquí quedaran com una presència de boira suau en les pàgines següents. S'ha de tenir en compte que l'anàlisi té com a base estructural l'experiència d'una gent que es pensa i es viu fora dels nous materialismes, molts cops perpetuant dualismes, encara que només sigui com a ferida abstracta. Aquest treball no és meu, és dels qui han viscut, plorat i resistit. Per això, la veu de la fenomenologia hermenèutica, amb Ricoeur com a guia, em sembla tant pertinent com necessària. Tot i així, aquests apunts, com pètals secs custodiats pels marges d'un llibre, hi romanen.

3. Una justificació a mans de la ciència

En aquesta secció ens endinsem en una topografia diferent on es pretén mostrar com la mirada científica s'entrellaça amb la humanística per donar lloc a una comprensió més integrada de la mort, amb la intenció de no reduir-la ni a un fet merament cultural, ni a un fet merament resolt en circuits cerebrals. La neurociència i les ciències cognitives custodiaran, com si prenguessin l'actitud de l'oracle, el camí teòric d'aquest apartat.

El cervell és el lloc on s'activen els mecanismes que permeten narrar la mort, recordar els difunts i participar en rituals col·lectius. Quan els ribagorçans narren o vetllen la vida de les persones ja absents, s'activen àrees cerebrals com l'hipocamp i el còrtex prefrontal, que són els responsables de la memòria autobiogràfica i de la identitat. Aquesta activació es pot mesurar amb tècniques de neuro-imatge⁹, però el seu valor és més aviat funcional, ja que és qui permet als individus construir relats que donen continuïtat a la vida dels morts i als vincles col·lectius.

La neurociència, en la seva faceta més ontològica, analitza també com pensem la mort. Allò que en la fenomenologia és relat i símbol, aquí es mostra com a xarxa sinàptica, com a activació de l'àrea prefrontal medial, del gir cingulat posterior, de l'amígdala i de l'hipocamp. Quan recordem un difunt, quan imaginem un més-enllà o escoltem una campana que marca un adéu, el nostre cervell articula una dansa seqüencial precisa de connexions que impliquen la memòria autobiogràfica, la construcció d'identitat i la regulació emocional (Immordino-Yang, 2016).

La ciència ha iniciat la recerca epistemològica de les raons estructurals que motiven la riualització de l'absència. Des de la psicologia evolutiva i la neurobiologia, s'ha demostrat que els rituals mortuoris tenen una funció adaptativa, ja que redueixen l'ansietat davant la incertesa, reforcen la cohesió social i proporcionen una estructura narrativa a la defunció (Hobson et al., 2018). Aquest fet, arrela més profundament la força simbòlica en la nostra condició humana. El cervell, davant el buit radical de la mort, necessita ritus per reconstruir la pròpia identitat després de la pèrdua. La codificació ritual, doncs, troba un suport neurobiològic evident. Els estudis en neuroantropologia mostren que els rituals funeraris activen circuits relacionats amb la

⁹ La neuro-imatge és la tècnica que permet mesurar l'activació de zones del cervell implicades en processos com la memòria i la construcció de relats simbòlics.

conducta prosocial i l'empatia, incloent la secreció d'oxitocina i l'activació del sistema límbic (Whitehouse & Lanman, 2014). Aquesta resposta biològica en la comunitat respecte el dol esdevé una forma de supervivència cultural, una manera de preservar la memòria i mantenir la xarxa de relacions davant l'esquinçament d'un node essencial.

A més, la ciència cognitiva ofereix una comprensió refinada de la narrativa com a dispositiu neurològic. El cervell humà processa l'experiència de la pèrdua mitjançant la construcció de relats: estructures lingüístiques que organitzen el caos, que permeten transformar una absència en un sentit. Aquesta capacitat narrativa no és accessòria, és constitutiva del pensament simbòlic. Jerome Bruner (1990) ja va argumentar que la ment humana és essencialment narrativa: pensem en forma de relat, estructurem la realitat com una seqüència d'esdeveniments significatius. Quan mor algú, la crònica sobre la seva vida esdevé una extensió del seu ésser, una forma de fer-lo romandre. Aquest procés té un correlat neurocognitiu: les estructures responsables de la comprensió de discursos i del pensament abstracte –com el precuneus i el còrtex prefrontal medial– es superposen amb les implicades en la construcció del self (*sí mateix*) i de la teoria de la ment (Mar, 2011). Així, quan expliquem històries sobre els traspassats, també reconstruïm el nostre *sí mateix* en relació amb ells, redibuïm els vincles, re-situem la nostra identitat col·lectiva.

El pensament simbòlic, com el que sustenta els mites, els ritus o les llegendes ribagorçanes, és el resultat d'un sofisticat entramat de codificació semàntica, memòria afectiva i representació espacial. La mort passa a ser, doncs, una funció cerebral que articula passat, absència i futur en un mateix eix de sentit.

La mort, a mans de la ciència, es transforma en un horitzó de comprensió neurològica. Però, en fer-ho, no escapa tampoc a la poètica de la condició humana. I així, en aquesta nova forma de ritual, la del pensament científic que mira dins el cervell com si fos un temple, potser només trobem una altra manera de narrar aquesta història: la de la finitud que es resisteix a l'oblit, i la del relat que, com les pedres dels camins ribagorçans, ens guia encara quan ja no hi ha pas.

4. Anàlisi antropològic i fenomenològic

4.1 Espais dedicats a la mort

Repartides per tota la comarca, s'hi troben restes arqueològiques adreçades al buit consagrat de l'ànima. És el cas de la necròpolis d'Aren o els dòlmens de Pinyana i Cornudella (*Fig. 2*), espais d'evocació ancestral. Aquests llocs testimonien la presència humana al territori des de temps immemorials i ens mostren com la mort s'inscriu en el paisatge i en la història local. Més enllà del primer registre mortuori de l'Alta Ribagorça, s'alcen excels esglésies romàniques, s'amaguen en el ventre de muntanyes ermites solitàries i circulen passes cansades pels camins, tot plantats de creus de terme.

4.1.1 Cementiris

Els cementiris ribagorçans són espais on la identitat narrativa es re-configura constantment a través del diàleg entre vius i morts. Cada tomba, cada nom gravat, cada epitafi, actuen com a *món del text* que suspèn la realitat immediata i obre noves possibilitats de *ser-en-el-món*, transformant l'absència en l'expressió simbòlica, en una metamorfosi imaginativa que permet als vius trobar-se en el difunt i al difunt en el sistema figuratiu dels vius.

Els rituals que s'hi desenvolupen, com les vetlles o les commemoracions, són actes interpretatius que recreen la trama de parentesc i la xarxa sempre oberta de relacions (segons la dialèctica de la ipsietat i l'alteritat ricoeuriana), on la transcendència esdevé una immersió en la finitud compartida dins el món material.

Des de l'òptica de Van Gennep, el cementiri és el llinar on culmina el ritual de pas de la mort, però també on s'inicia la nova condició del mateix com a avantpassat. El procés, que primer transita la separació de la comunitat dels vius, avança cap a la liminalitat del dol i la suspensió de l'ordre habitual, per acabar en la reincorporació del difunt a l'abstracció col·lectiva. Així, els morts es converteixen en cossos de memòria que estructuren la identitat local.

Aquest doble element es materialitza en la pròpia arquitectura i ubicació dels cementiris ribagorçans, que solen clavar els seus peus ben a prop dels pobles. Molts d'ells venen acompanyats d'esglésies romàniques, com passa a Sant Climent de Taüll (*Fig. 3*), on el

cementiri s'erigeix a les afores de les cases del poble, integrant el conjunt monumental i natural del nucli en un contacte directe amb el paisatge, conformat, tot ell, d'entitats operatives que actuen alhora com a textos oberts. La ubicació és deliberada, responent a una lògica simbòlica i funcional (salvant les distàncies amb l'atribució utilitarista del concepte), doncs el seu objectiu no és casual. L'arquitectura dels cementiris és sòbria, amb murs de pedra seca o amb argamassa, nodrida de tombes senzilles. Sovint, la pedra utilitzada és la mateixa que conforma el paisatge circumdant, de manera que el cementiri es presenta com una extensió mineral del territori. Aquest espai és un escenari de trànsit i de manifestació conscient, on la tensió ontològica del *finit* i *l'infinít* es resol en la pràctica comunitària, i la metàfora i el símbol permeten a la comunitat traçar-se més enllà del *no-ser* i continuar sent, encara que sigui en el batec de la tradició.

Les travessies silencioses d'accés als cementiris són sovint senders tradicionals, empedrats o de terra, que connecten el nucli urbà amb aquest espai sagrat. També la rastre —on les petjades impacten i es descalfen el buit de la ferida— és un espai de trànsit memorial: per ell han desfilat generacions de ribagorçans que han anat enterrat els seus avantpassats i han mantingut viva la tradició funerària. La presència de creus de terme, pilars i ermites al llarg d'aquests camins, reforça la dimensió simbòlica i protectora del trajecte, i actua com a punt de trobada i comiat per a la comunitat.

4.1.2 Creus de terme

La creu de terme i els pilars actuen com a llindar públic i com a signe de continuïtat i protecció en el camí entre el món dels vius i el dels morts.

La creu de terme és un monument de pedra, habitualment esculpit amb detall i clavat sobre un pedestal. Marca l'entrada o els límits territorials d'un poble, però és també un antic senyal de protecció, devoció i identitat. A l'Alta Ribagorça, algunes creus de terme són roques abandonades a l'extensió dels camps i l'erosió dels vents, sense més manipulació humana que un distintiu en forma de creu gravat a la superfície. D'altres, són pedres cisellades de manera molt senzilla, sense excessiva manipulació ni ornamentació (*Fig. 4*).

En alguns pobles, la comunitat es reunia a la creu de terme per acomiadar el difunt abans d'entrar al cementiri, marcant així el pas cap un altre estatus. A més, la creu

revelava el símbol cristià que simbolitza la mort com a llindar i cicle de l'existència. La seva ubicació respon, de la mateixa manera, a la necessitat de marcar el pas entre dos mons.

Des de la perspectiva ricœuriana, la creu exerceix una doble funció: de manera literal, delimita l'espai i marca el pas d'un estat a un altre però, simbòlicament, s'obre a una recreació que —de la mateixa manera que en els cementiris, i tal i com passarà amb les ermites i els llocs sagrats—, permet a la comunitat transcendir la finitud i la separació. El seu sentit primer, és a dir, la marca física del límit, la protecció contra el mal, la benvinguda o l'acomiadament, es desplaça cap al sentit segon format d'esperança, redempció i continuïtat.¹⁰

Van Gennep ho analitza des d'una òptica diferent. En les seves postulacions, veiem com la creu es torna el precís lloc on s'inicia el ritu de pas funerari: és el punt de separació on la comunitat acomiada el difunt abans d'entrar al cementiri, marcant així el pas cap un altre estatus, tal com s'ha mencionat anteriorment. L'acomiadament exemplifica també el temps suspès i el silenci compartit, amb poques paraules: el gest col·lectiu.

4.1.3 Ermites i llocs sagrats

El plec del temps es filtra, en una respiració pausada, entre les pedres romàniques de les ermites, coagulades als flancs de les muntanyes. Les capelles figuren com refugi del món, i també com llindar que l'esquinça. Els seus murs, com passa a l'ermita de Sant Quirc de Durro, s'adhereixen als relleus en qualitat de nusos liminars que trenquen la línia divisòria entre el sagrat i el mundà. (*Fig. 5*)

Són espais on la narració col·lectiva s'obre a la interpretació, on la presència de l'altre, que és el difunt, el pelegrí o l'expressió de la natura, és constitutiva del sentit. Llocs on es reproduïx el distanciament de la vida quotidiana, del freqüent, la liminalitat de la pregària o el silenci i la reincorporació simbòlica. La seva arquitectura moderada reforça aquesta funció de llindar amb la pedra local i la forma quadrangular que s'embolcalla amb el cercle del cel. Són també espais de sincretisme: la superposició de creences—cristianes i precristianes—es manifesta en les ofrenes i en la mateixa

¹⁰ S'ha de tenir en compte que abans els pobles es trobaven més propers respecte les religions, especialment la cristiana

presència física dels llocs. Aquesta hibridació respon a una manera de viure la tensió entre el *finit* i l'*infinit*, el *sí mateix* i l'*altre*, i la tradició i la renovació.

El campanar de l'església, visible des del cementiri, actua com a punt de referència simbòlic i visual, i la seva compareixença contribueix a la sensació de continuïtat entre la vida i la mort. Les seves parets són una espatlla que s'aixeca del terreny i travessa el sostre blau, transformant el campanar en llança de pedra. Hi ha una verticalitat veraç en la seva alçada, que demana permís per tocar el més enllà, el cel que s'obre sota la tomba dels qui ja han partit, i el Cel, el sentit segon que es desplega del primer en una transmutació metafòrica.



A mans de la neurociència, els espais com els cementiris, les creus de terme o els racons sagrats dels rebedors on es vetlla, activen processos que estimulen àrees cerebrals implicades en la construcció de vincles i la gestió del dol.

El còrtex prefrontal medial (mPFC) s'associa amb processos de memòria autobiogràfica, d'autoreflexió i de construcció de la identitat, exercint, a més, un paper fonamental en la representació de l'altre (l'alteritat per a Ricoeur), especialment en el llegat intangible de connexió amb l'absent dins dels contextos rituals. L'amígdala participa en la codificació emocional d'aquests records, sobretot en emocions com la tristesa i el dol. L'hipocamp s'activa quan s'evoquen escenes ja passades, com quan la remembrança pinta amb llum difusa les presències que habiten dins d'un; així s'implica, de manera directa, en la memòria declarativa, l'espacial i l'autobiogràfica¹¹. El còrtex cingulat anterior (ACC) s'involucra en la regulació emocional i en la resposta empàtica, molt rellevant en el marc del dol col·lectiu. El còrtex temporal medial i posterior contribueix a la reconstrucció de records personals, així com a la generació d'imatges mentals de les persones absents. Finalment, el sistema límbic general inclou les estructures esmentades i regula tant la resposta emocional com la social.

¹¹ La memòria generativa es refereix a la capacitat de reconstruir escenes passades; la memòria espacial implica recordar ubicacions i entorns; i la memòria autobiogràfica engloba els episodis i experiències personals que conformen la identitat.

4.2 Rituals, símbols i comunitat: la mort com a procés col·lectiu

La teoria de Van Gennep depassa la visió funcionalista dels rituals per revelar-ne la seva dimensió estructurant i generativa. Els *ritus de pas* activen mecanismes simbòlics que re-configuren l'ordre social i l'òrbita del vector cultural.

L'expressió cerimonial ribagorçana opera com un entramat d'actes performatius que d'una banda, reafirma els llaços comunitaris i de l'altra, re-actualitza una xarxa de compromisos morals i afectius que habiten la interdependència en la identitat local. Van Gennep situa el focus sobre el funcionament dels ritus, desplegat anàlogament en *orgues de la memòria social* (van Gennep, 1909), on el dol individual es sublima en una experiència compartida que garanteix la continuïtat del grup.

Evidentment, com hem vist en l'apartat anterior i com es poden aplicar a tots els apartats d'aquest treball, des de la neurociència s'observa com les àrees cerebrals, la secreció d'oxitocina i l'activació del sistema de recompensa, així com el processament de la mort a través de la narració i la rememoració en el cervell i els circuits de memòria, tracen una funció adaptativa i evolutiva de la condició humana, facilitant la resolució del trauma i afavorint la supervivència cultural ribagorçana.

4.2.1 La vetlla a casa del difunt

“...El mort es vetllava tota la nit. Tots els veïns convidaven a anar a vetllar els morts. Primer anaven a rentar, jo vaig anar a rentar a la vella de ca de Ton, me'n recordo de Maria de Ton, que vaig anar a rentar-li els peus perquè quan se moren van amb els peus bruts. Aleshores, tota la nit se'ls anava vetllant, no es deixaven sols...”

Carme Roca.

La vetlla a casa del difunt ocupa un lloc central en l'anàlisi idiosincràtic. La casa es transforma en un espai sagrat on familiars, veïns i amics es reuneixen per compartir el dol, no és un acte passiu, la comunitat llegeix en la mort un missatge sobre la pròpia existència, la fragilitat i la solidaritat. Les habitacions s'omplen de murmuris, pregàries i silencis densos, mentre la presència del cos, sovint exposat al centre de la sala, recorda la materialitat de la mort però també la possibilitat d'una continuïtat simbòlica. Concordant amb l'experiència dels testimonis, jo mateixa revisc, de vegades, la mort del tiet, amb imatges i sensacions atorgades pel procés neurocientífic. Per exemple, quan vam anar a casa dels parents a vetllar el seu cos, situat al rebedor de la casa. La sala era

plena d'amics i coneguts, i es parlaven a cau d'orella, i s'agafaven les mans, i miraven a Pepito, tal com si hagués de donar encara una de les seves prudents lliçons o revelar l'indret incert de les "seves" *moixarreres*¹² —que cada família amaga dins la butxaca com un secret ben guardat i, només quan moren, passa d'herència als fills o als néts, i així de generació en generació—.

“Cap a la nit si feve un rosari, i si vetllava tota la nit, el mort. S'anaven turnant: pues ara uns pues ara uns atres...”

Lurdes

La vetlla obre la possibilitat cap una *transcendència terrenal*. El cas del secret del *moixarró* exemplifica aquest fet com a possibilitat de continuació simbòlica a través de la memòria, expandint la història del difunt cap al futur, en una dialèctica constant entre identitat individual i col·lectiva. A més, les investigacions en neurociència donen a conèixer que la participació en rituals com la vetlla redueix l'ansietat davant la pèrdua, al temps que afavoreix la secreció d'oxitocina¹³ i activa algunes regions cerebrals com el còrtex prefrontal medial, que ja s'ha esmentat en paràgrafs anteriors. Aquests fets reforcen la cohesió social, proporcionant una base biològica a la funció adaptativa de les pràctiques.

4.2.3 Les confraries

“Anys enrere es feia una missa per Sant Esteve i llavorens, desde la confraria, es feia el traspàs de prior. O sigui, es feia la missa, es passaven las cuentas i es passava al prior de la següent casa, que deia quins caps de casa havien de portar el mort cap al monestir. Ara es fa el mateix, però ja sense missa.”

Eva Serra, Sopeira

Les confraries, com la de Sant Esteve de Sopeira o la de Sant Sebastià del Pont de Suert, orquestren la vertebració de l'acompanyament i el suport a les famílies en dol, facilitant el reforç de cohesió social en els instants més delicats. Originàriament, s'encarregaven de l'enterrament dels morts, però actualment el seu rol s'ha centrat en la presència i el

¹² El moixarró (moixernó o altres, segons el poble), de nom científic *Calocybe Gambosa*, és un bolet que surt en grup cada any al mateix lloc. És relativament difícil de trobar i té un sabor excepcional. A l'Alta Ribagorça, conèixer la seva ubicació és un saber molt valorat.

¹³ L'oxitocina és l'hormona relacionada, en aquest cas, amb l'aferrament i la confiança

condol, i en la participació activa en festes i rituals com la baixada de falles, que també tenen una dimensió simbòlica relacionada amb la memòria i la transcendència. Tanmateix, als pobles com Sopeira encara hi ha una manera molt concreta d'actuar davant una defunció. A més d'organitzar l'enterrament, coordinen la rotació de responsabilitats entre els caps de família, de manera que cada any una casa diferent assumeix el rol de prior.

Aquesta rotació assegura que la càrrega tant simbòlica com social de la mort sigui distribuïda i es comparteixi, evitant, d'aquesta manera, que la pèrdua i la feixuguesa recaigui només sobre el compromís d'uns pocs, democratitzant el rol de portaveu i custodis de la tradició, qüestió que materialitza la tensió *ipsietat-alteritat*, on la individualitat (*ipsietat*) es reconeix en el prior que assumeix el rol temporalment, i l'alteritat col·lectiva en el càrrec que pertany a la comunitat, establint una conversa intergeneracional que transcendeix la mort individual. El diàleg entre el *voluntari* i l'*involuntari* es tradueix en l'acceptació rotatòria del priorat, en tant que manifesta el consentiment davant la finitud (com a realitat involuntària), transmutant-la en un acte de llibertat social. Es constitueix un acte hermenèutic de reconfiguració simbòlica on es suspèn la realitat immediata (separació del cos de la funerària) per obrir-se a un nou *món del text* (el difunt s'endinsa en el sagrat com a membre de la xarxa comunal).

El fet que cada casa envii una persona a netejar el cementiri per Tots Sants, o que es penalitzi la no assistència, mostra com la memòria i el record dels difunts es manté viu i actiu dins la comunitat. Aquesta pràctica és en part funcional (mantenir el cementiri net) i en part simbòlica, ja que es tracta d'un acte de reincorporació periòdica dels morts a la vida col·lectiva, un gest que torna a retrobar-se amb la categoria del *finit-infinit* i es reconstrueix a cada generació.

El moment de l'enterrament a Sopeira, quan la funerària s'atura davant del monestir i la comunitat prega abans que els homes del poble portin el difunt a dins, exemplifica les tres fases de *separació, liminalitat i reincorporació*. La parada al pilaret actua com a marcador simbòlic de separació, on el difunt es desprèn de la comunitat dels vius, tal i com passa a les creus de terme. El trajecte cap al monestir, portat pels veïns, representa la fase liminal d'ambigüitat i suspensió de l'estatus habitual, mentre que l'entrada al monestir a mans de la confraria significa la reincorporació simbòlica del difunt a la memòria i l'espai sagrat col·lectiu.

4.2.4 Algunes mencions breus

LES FALLES

Les falles, festa celebrada en la major part de la comarca durant el solstici d'estiu, té un fort component simbòlic de renovació, purificació i protecció contra els mals esperits. Festes com les falles, tot i haver estat posteriorment cristianitzades, tenen un origen clarament pagà, i esdevenen metàfores comunes de mort i renaixement.

Un exemple significatiu és el patrimoni cultural immaterial d'Isil on, després de la baixada de falles, els fallaires van al cementiri per dibuixar una creu amb la cendra del tronc a la porta; així, convergeixen festa i avantpassat dins la freqüència de la vida quotidiana. La nit de Sant Joan és essencialment rellevant en la comunitat ribagorçana. Les fogueres cremen pors i encenen desitjos, les bruixes, descalsces i antigues, barregen herbes i misteris en sabers locals sobre la vegetació circumdant¹⁴. És una nit que no dorm, la realitat s'esberla, i el món, durant unes hores, recorda la màgia que l'habita.

Isil forma part de la comarca veïna d'on és originari Pep Coll, el Pallars Sobirà. Dins aquest panorama, podem donar compte de com les litúrgies natives són compartides entre comarques, emparant un entramat de similituds que s'estén —com un riu subterrani que alimenta mateixos gestos en terres diverses— per tot el Pirineu.

ALTRES CONSIDERACIONS AMB SUPORT EXPERIENCIAL

“A yo m'agrade molt portar violetes al cementiri, les poso al costat de la làpida i allí les deixo, lo que passe que només surten de primavera”

Alicia de Xic

És habitual recollir flors silvestres dels prats i boscos per portar-les a les tombes dels difunts, especialment per Tots Sants; una pràctica que reforça el vincle amb el medi natural i és, també, una mena de simbolització de la bellesa efímera com a condició vital i continuïtat amb els cicles de la natura.

¹⁴ Alguns habitants encara conserven la tradició d'anar a buscar hipèric el dia després de Sant Joan, per fer olis de cop casolans, poció de grans propietats curatives.

“Les campanes tenien diferents tocs segons la cosa que s’hi fes, i quan moria algú me sembla que també tocaven diferent. A Pont encara es fa. Però abans es feia molt més perquè hi havia missa cada dia.”

Carme Roca

El toc de morts respon a un codi ritualitzat molt precís. Gràcies al toc de les campanes, es pot diferenciar fàcilment si el difunt és home, dona, nen o nena, amb un nombre de tocs determinat per a cada cas. Des de la tradició, es fan tres tocs per a l’home, quatre per a la dona, mentre que per a nens i nenes es fan un i dos tocs, respectivament. Hi ha molts pobles que ja han perdut aquest costum, però d’altres, com Barruera i Pont (segons els testimonis) encara el conserven.



Per últim, s’hauria de mencionar que, tot i no haver-se indagat de manera exhaustiva, existeixen encara avui albades i romanços fúnebres, que són cants com els que hi trobem compilats en la *Literatura oral de la Ribagorça* (amb 767 gravacions), on el difunt es reintegra en el paisatge per mitjà de metàfores geogràfiques. Per exemple, “se fue por el congosto de las almas”.

Lamentablement, l’anàlisi detallada del toc de morts, les falles, la recollida de flors silvestres o els romanços són apunts que queden fora de l’abast del treball, malgrat la riquesa simbòlica i emocional de la seva praxis.

4.3 Narratives, llegendes i mites: sincretisme de creences

El dialecte ribagorçà conserva dins seu les runes del llatí, les llimadures de l’aragonès i l’alè de l’occità. No s’ha escrit *guaire*, però s’ha parlat molt. Hi ha una estructura comuna en el llenguatge emprat que codifica la manera com percebem el món. De les seves paraules s’han anat alimentant les veus sembradores de llegendes, un obsequi fantasiós que conjuga l’imaginari col·lectiu dels Pirineus. Tal és el cas de les *encantàries* (o *dones d’aigua*), els *diaplorins* (o *minairons*), les bruixes, els gegants, els óssos¹⁵ o els sants i els miracles. Aquestes entitats es mouen pels marges del món tangible, inscrits en un domini màgic dotat d’una gran càrrega simbòlica.

Pep Coll ha fet de la seva casa, els Pirineus, un univers llegendari. Aquest autor local ha recopilat tots els mites que envolten l’Alta Ribagorça, generant un corpus carismàtic de

¹⁵ Tot i ser animals reals, en moltes rondalles es converteixen en figures fantàstiques.

les narratives vernacles. El seu llibre “*Guia dels indrets mítics i llegendaris de la Ribagorça Romànica*”, amb fotografies de Jep de Moner, aconsegueix transportar els nostres cossos sensibles cap un territori aliè que es torna íntim. El relat convoca el món dins nostre, com si des d’un marge del bosc una veu ens xiuxiuegés a cau d’orella, o com si els éssers que l’habiten despertessin entre les línies amb una naturalesa discreta i encisadora. En les línies d’aquesta obra s’aprecia com el ritualisme catòlic va adherir-se suaument a la pervivència d’elements precristians, com les ofrenes als cims, les creus de terme amb gravats pagans, o, en aquest cas, les rondalles protagonitzades per éssers fantàstics que, encara a dia d’avui, embriaguen l’espai amb la seva presència latent. D’aquesta manera, ambdues posicions van anar compendiant un diàleg on el resultat esdevingué el sincretisme de creences. Tot i el centralisme normatiu pertanyent al cànon doctrinal de l’estructura eclesiàstica en el ritualisme actual, els mites continuen obrint esquerdes per on s’escola una comprensió més tel·lúrica de la mort. Lluny de ser relats folklòrics fossilitzats, aquestes llegendes mantenen la circulació dins el teixit oral i experiencial. En la majoria de les descripcions de Coll, la mort apareix com una presència activa que interpel·la els vius a través de senyals, aparicions o transformacions. Criatures com les encantàries, sovint envoltades d’un silenci sacralitzant, habiten espais liminars de la natura, com ara coves, gorgs o estanys: llocs on la realitat es desdibuixa (Coll, 2012, pp.14, 20, 52,69). Així, les encantàries recorden la funció de psicopomps: éssers que poden travessar els límits entre mons, mediadores entre la vida i la mort. Una altra narració que il·lustra aquesta concepció simbòlica és la del gegant de Corroncui que, després de morir, el seu cos ha romàs a la muntanya, vigilant els camins; el gegant no desapareix, es transforma en paisatge petrificat i la seva presència suggereix la mort com una no-dissolució. En aquest cas, el mite actua com a mecanisme de fixació del record en la geografia emocional i física del territori, és un dispositiu hermenèutic que permet entendre la mort ribagorçana des d’una lògica pròpia. Quasi semblen recordatoris de que el poble no pot existir sense els seus morts.

4.4 El rol essencial de la naturalesa i els cicles circulars del temps

—He vist créixer la vida com brots tendres, i també l’he vista morir—

Des que tinc memòria, he guiat les *eques* del pastor als abeuradors, les mirava córrer com si portessin el vent enganxat a la crinera. N’he presenciat els seus parts, jo. Els *potros* tremolen damunt les potes fràgils, cauen, i es tornen a alçar, i tornen a caure... i és llavors quan la vida esclata. Amb tot, també hi ha el revers: quan el *potro* no s’aixeca

i el seu cos queda fred, està al cos del món, i un mut silenci s'adhereix a les nostres pells. He dut cadàvers als prats més alts, lliurant-los sota la mirada digna dels voltors, que recullen l'ofrena i preserven, sense pressa, la coreografia germinal del retorn a la terra. Cadàvers de *crabes*, cabirols i ocells, esquelets despallats pel sòl que devora. Tots ells tenen -per això no ploren- de circularitat temporal les calaveres. I jo els miro, i no em dol. Els deixo allà, com qui torna una carta al seu autor. Aquí, la mort no fa escàndol, arriba amb un pas suau, amb el mateix gest amb què cau la neu o s'apaga el sol darrere els cims. La vida s'hi lliura com una branca que es deixa doblegar. La gent cria bèsties i en mor d'altres, no hi ha duel, només trànsit.

L'hivern és la màxima quietud on la terra s'embolcalla, amb els ulls tancats sota un mantell blanc. La vida s'apaivaga i es retira, arbres de braços nus al cel no tenen vergonya d'haver perdut la pell que els guarneix, doncs l'hivern no mata, conserva la vida dins el gel quan, de cop, l'estiu arriba en un esclat de pols daurada, el món es vesteix de focs i de maragdes, la vida es desplega i canta en els ocells, i les hores s'omplen de fruita en els camins menys transitats. Els troncs, que han dormit tot l'hivern, escupen per l'escorça tonalitats de verds, com si la memòria els brollés de dins. Són cicles que giren eternament, on el temps esdevé cercle i tot es perd, i es retroba, es cull i es planta. La mort és un retorn lent i suau al ventre de la muntanya.

Aquest subapartat té una connexió directa amb els nous materialismes, establint un diàleg crític amb ells. La visió de la mort com a procés material integrat en els ritmes ecològics, s'alinea amb la perspectiva posthumanista de Braidotti, que entén la vida i la mort com a fluxos continus de matèria en eterna transformació. Aquesta concepció mostra també com la comunitat ribagorçana *intra-acciona* (Barad, 2007) amb el paisatge en una xarxa de dependències mútues on els cossos dels animals morts esdevenen nutrients per al sòl, i el gel hivernal actua com a reservori de vida latent. El fet de deixar els esquelets als prats manifesta una agència distribuïda entre humans, animals i elements geològics, qüestionant la centralitat antropocèntrica i evidenciant una ontologia relacional propera als nous materialismes.

Tot i que la mort d'un animal i la d'un humà no s'equiparen simbòlica ni emocionalment, l'exposició constant a la mortalitat del món natural configura una experiència primària de la finitud que funda, amb el pas del temps, una comprensió pròpia i culturalment arrelada de la mort humana. Aquest "veure morir" va més enllà

d'un saber racional, doncs es torna una experiència fenomenològica primera que introdueix el sí mateix en un cicle de comprensió vida-mort com a processos integrats. Són experiències que sedimenten uns coneixements corporals anteriors al llenguatge, però amb fonament per a la seva articulació posterior. Ricoeur parlaria aquí d'una mediació entre la vida biogràfica i els símbols culturals, on el subjecte s'introdueix en una hermenèutica de la mort mitjançant els rituals repetits de vida rural i cicle natural.



Les morts naturals també sacsegen la cosmovisió, els cors i les testes dels ciutadans, i la seva calma no les fa menys profundes, doncs és en aquestes morts on s'hi remouen igualment els fonaments de la mirada.

“el meu pare se'n va anar a guardar es vaques a Enrens i mai més va tornar”

Txuanet

De la mateixa manera que passa amb les defuncions dels animals i la vegetació, els ribagorçans hi tenen, en això, en els llamps mortífers, la neu demolidora i la roca il·lusòria, l'hàbit de la costum i el respecte davant l'agència que pren la natura, que es torna una dona de digestions lentes, que dona vida i dona mort.

I un s'apaga. Així, sense resistència, amb l'edat posada als ossos com el líquen adherit a l'escorça. Que doni vertigen la línia divisòria. Som mort. Si la condemna il·lusòria del passat i el futur convergeix en el present tangible, som vius i som morts, som totes les possibilitats, i no en som ninguna.

5. Conclusions

La recerca presentada ha permès cartografiar com la comunitat de l'Alta Ribagorça articula la mort a través de la costum dels actes, desplegant una identitat col·lectiva que narra i es deixa ser narrada. L'anàlisi ha revelat que es viu la mort com un gest compartit i, en conseqüència, com una possibilitat d'obertura a la transcendència del món material. Els espais funeraris, les vetlles i la natura configuren una xarxa de sentit que uneix aquests dos mons d'aparença dicotomitzada. Amb tot plegat, el treball confirma que la mort és un marge viu, una frontera en disputa i un trànsit que l'habitant de valls fosques i cims solejats travessa i reconstrueix constantment, fent que els morts continuïn presents en la trama social i simbòlica del territori.

L'escrit pretén ser una modesta aportació original des del punt de vista metodològic i teòric, proposant un acostament que integra l'experiència viscuda, la pràctica cultural i la tensió filosòfica, el fonament del qual és un coneixement arrelat. La veu pròpia que articula el text, tot i estar mediatitzada pel rigor acadèmic, és també testimoni i part del relat que s'explora. Ser alhora objecte i subjecte d'estudi permet endinsar-se al cor del fenomen des d'una mirada més íntima, però hi ha també una qüestió més compromesa amb la realitat habitada. Per últim, s'amaga el desig d'obrir, en les seves línies, un espai de reflexió que gira en torn de com el pensament simbòlic i la lectura qualitativa, tan sovint menyspreats o relegats dins el saber institucionalitzat, continuen sent eines potents per comprendre el món; i de com la mort, lluny de ser un tabú inert, pot esdevenir un eix estructurant de la comunitat, la memòria i el sentit.

Cal remarcar, finalment, que el treball no és aliè als seus propis límits epistemològics. No s'han explorat amb profunditat experiències de dol fora del marc cristià, ni tampoc morts marcades per l'estigma, el suïcidi o la migració, així com els biaixos que es perpetuen en les pràctiques funeràries. En aquest sentit, actua com a punt de partida per a futurs estudis que vulguin seguir traçant l'espai fèrtil entre la mort, la cultura i el pensament crític. Com bé s'ha defensat en els paràgrafs del treball, l'assaig serà sempre inacabat, sempre una xarxa oberta i sempre un diàleg en tensió.

6. Bibliografia

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.
- Coll, P. (2012). *Guia d'indrets mítics i llegendaris de la Ribagorça romànica*. Cossetània Edicions.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3a ed.). SAGE Publications.
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Heidegger, M. (2007). *Ser i temps* (J. M. Esquirol, Trans.). Edicions 62. (Obra original publicada el 1927)
- Hobson, N. M., Schroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2018). The psychology of rituals: An integrative review and process-based framework. *Personality and Social Psychology Review*, 22(3), 260–284.
- Immordino-Yang, M. H. (2016). *Emotions, learning, and the brain: Exploring the educational implications of affective neuroscience*. W. W. Norton & Company.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Mar, R. A. (2011). The neural bases of social cognition and story comprehension. *Annual Review of Psychology*, 62, 103–134.
<https://doi.org/10.1146/annurev.psych.121208.131616>
- Morin, E. (1970). *L'homme et la mort*. Seuil.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. Sage Publications.
- Ricoeur, P. (1986). *Temps i narració II: La configuració del temps en el relat de ficció* (J. M. Mòdol, Trans.). Edicions 62. (Obra original publicada el 1984)

Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual* (J. M. Mèlich, Trans.). Buenos Aires: Nueva Visión. (Obra original: *Réflexion faite*, 1995)

Ricoeur, P. (2005). *Un mateix i un altre* (J. M. Mòdol, Trans.). Edicions 62. (Obra original publicada el 1990)

van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.). University of Chicago Press. (Obra original publicada el 1909)

Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us: Ritual, fusion, and identification. *Current Anthropology*, 55(6), 674–695.
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/678698>

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Adaya Leite, A. F. (2012). Antropología y trascendencia en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur. En J. C. Blanco & R. Sánchez Ortiz de Urbina (Eds.), *La imagen del ser humano: Fundamentos de antropología filosófica* (pp. 236–244). Tecnos.

Ballarín, C. (2004). *Antropologia i muntanya: cultura i vida quotidiana al Pirineu*. IEA – Institut d'Estudis de l'Alt Urgell

Coll, P. (2004). *Lletres de la riba tallada*. Pagès Editors.

Coll, P. (2025). *Muntanyes maleïdes*. Labutxaca.

Consell Comarcal de l'Alta Ribagorça. (2022). *Petit diccionari ribagorçà*.
<https://www.xn--altaribagora-udb.cat/actualitat/noticies/el-consell-comarcal-edita-el-primer-201cpetit-diccionari-ribagorca201d/diccionari-def.pdf>

Coole, D., & Frost, S. (2010). *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Duke University Press.

Dolphijn, R., & van der Tuin, I. (2012). *New materialism: Interviews & cartographies*. Open Humanities Press.

Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Paidós, Barcelona, 1993.

Gehlen, Arnold, *El hombre, su naturaleza y posición en el mundo*. Sígueme, Salamanca, 1987.

Ihde, D. (1971). *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Northwestern University Press.

Immordino-Yang, M. H., & Damasio, A. (2007). We feel, therefore we learn: The relevance of affective and social neuroscience to education. *Mind, Brain, and Education*, 1(1), 3–10. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1751-228X.2007.00004.x>

Moratalla, T. D. (2019). *Hacia una antropología hermenéutica del sufrimiento. Fenomenología de la acción (y del sufrir), ética de la resistencia y hermenéutica de la parsimonia.* (Una presentación de *El sufrimiento no es el dolor de Paul Ricœur*). *Isegoría*, (60), 75-91.

Petrovici, I. (2013). Philosophy as hermeneutics: The world of the text concept in Paul Ricoeur's hermeneutics. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 71, 21–27. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.01.004>

PhILO-notes. (2023). *Karl Jaspers's existentialism*. Recuperat de <https://philonotes.com/2023/04/karl-jasperss-existentialism>

Prat, J. (1997). *Antropologia i simbolisme: cultura, estructura i acció social*. Edicions 62.

Rui, J. P. (2024). *The entangled human being – a new materialist approach to anthropology of technology*. *AI and Ethics*, 4(5), 123–140.

Seligman, R., & Brown, P. J. (2010). Theory and method at the intersection of anthropology and cultural neuroscience. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 5(2-3), 130–137. <https://doi.org/10.1093/scan/nsq034>

7. Annex

ANNEX 1: METODOLOGIA

Per tal de donar forma empírica a la recerca, s'han realitzat entrevistes semiestructurades a membres de la comunitat, principalment a persones grans que han viscut encara més de prop els rituals tradicionals, les costums i les pràctiques vinculades a la mort dins el territori. Les entrevistes han estat orals, en català. Totes s'han enregistrat (amb consentiment previ i explícit) per tal de garantir la fidelitat de les seves paraules. Per no excedir l'extensió del treball més del que ja s'ha fet, es transcriuen només les parts més contingents o les respostes més significatives.

A continuació es detalla una taula resum amb informació bàsica dels testimonis entrevistats:

NOM (o pseudònim)	EDAT	POBLE	EXPERIÈNCIA DIRECTA
Carme Roca	87	El Pont de Suert	Vetlla, toc de morts
Txuanet	75	Taüll	Dites, intergeneració, cementiri
Farré de Viu	88	Viu de Llevata	Vetlla, tradicions
La xica d'Enrós	59	Ventolà	Cementiris, vetlla, històries i costums fúnebres
Fresneda	22	Llesp	Breu mirada contemporània
Lurdes de Basurer	77	Malpàs	Cementiris, vetlla, històries i costums funebres
Eva Serra	53	Sopeira	Confraries, Sopeira
Alícia de Xic	82	Santorens	Vetlla, cementiri i flors

S'han realitzat un total de 6 entrevistes a 8 participants diferents, seleccionats pels criteris rellevants de la proximitat i de l'experiència al fenomen estudiat. La selecció no s'ha fet de manera arbitrària, són contactes aconseguits per mitjà de companys i coneguts que hi tenen algun vincle, per exemple, els padrins. Vuit persones han estat suficients per assolir la saturació temàtica, d'acord amb els criteris establerts en investigació fenomenològica qualitativa (Creswell, 2013; Moustakas, 1994).

Les entrevistes es van dur a terme entre el març i el maig del 2025, majoritàriament a l'aire lliure: els bancs de les places i els patis de les cases, garantint un ambient còmode i obert a l'espontaneïtat de la conversa, on es va prioritzar la descripció d'experiències viscudes, la recuperació de la memòria oral i la reflexió instintiva dels entrevistats davant de preguntes obertes i senzilles. S'ha garantit, en tot moment, la confidencialitat i la preferència per l'ús de pseudònims, per tal de protegir la identitat. A més, s'ha procurat mantenir un ambient respectuós i d'escolta activa, reconeixent la vulnerabilitat que pot suposar parlar de la mort i dels rituals fúnebres.

Tenint en compte la possibilitat de fixar biaixos de manera involuntària, s'ha treballat per minimitzar la influència de les expectatives de la investigació, deixant que les veus dels participants emergeixin amb el màxim de naturalitat possible i sense imposar un marc interpretatiu previ. Tanmateix, es reconeix que la subjectivitat és inherent a qualsevol anàlisi qualitativa (incloent la fenomenològica) i pot acabar alterant l'estudi.

Hi ha limitacions en la metodologia, cal destacar que la mostra és de caràcter intencionat i no representativa de tota la població de l'Alta Ribagorça. Les veus recollides corresponen a persones amb experiències directes i rellevants, però no contemplen totes les possibles perspectives ni canvis generacionals o culturals més amplis. Així mateix, l'accés a certs grups o experiències ha estat limitat per qüestions logístiques o de disponibilitat.

En definitiva, la recerca assumeix les dificultats i els límits, però es considera que la qualitat i la profunditat del material recollit aporta una contribució significativa a la comprensió del simbolisme i la narrativa de la mort en aquest context específic.

Full de consentiment emprat:

Jo, _____, he estat informat/da de l'objectiu de l'entrevista, del seu caràcter voluntari i del tractament confidencial de les dades.

Autoritzo a Berta Tudel Jordana a utilitzar el contingut d'aquesta entrevista de forma anònima (si s'escau) per al seu treball de final de grau.

Signatura: _____ Data: _____

ANNEX 2: TRANSCRIPCIÓ D'ENTREVISTES

S'ha optat, en la transcripció de les entrevistes, per preservar totes les particularitats lingüístiques del català ribagorçà, característiques que encara es mantenen en les veus d'alguns testimonis, sense atendre a normatives consensuades o hegemòniques del català estàndard. La decisió respon a la voluntat d'aconseguir una visió més situada i autèntica de la configuració identitària, en tant que la llengua (i els seus matisos) són un element clau en la construcció i transmissió de la memòria col·lectiva. D'aquesta manera, la reproducció més fidel possible de les intervencions, tal com han estat pronunciades, permet captar el contingut narratiu tant com la dimensió afectiva de l'experiència transmesa.

És per això que s'ha decidit no unificar el discurs dels informants sota una varietat de ribagorçà consensuat¹⁶. El criteri aplicat es fonamenta en que cada poble presenta variants dialectals pròpies, fins i tot quan es troben geogràficament propers. La reducció a una única forma suposaria la pèrdua parcial de la riquesa i la diversitat dialectal, així com una simplificació de la complexitat identitària, que tant caracteritza la comarca. La transcripció, doncs, reflecteix la pluralitat de veus i registres, en coherència amb la perspectiva qualitativa i fenomenològica assumida en aquest estudi.

Annex 2. A

ENTREVISTA 1

Participants: la Xica d'Enrós, 65 anys, Ventolà; , Lurdes de Basurer, 77 anys, Ventolà; Irene, 22 anys, Llesp; Javier, 68 anys, Barcelona (resident ribagorçà des de 1984)

Context: L'entrevista anava dirigida, principalment, a la Xica d'Enrós, a qui em referiré (només per abreviar) com a "Xica" d'aquí en endavant. Em va acompanyar la Irene que, tot i no haver participat de manera massa directa, sí que ha fet alguna aportació molt vàlida que podria servir per veure com han anat evolucionant les costums d'aquesta regió, a més d'ajudar-me a materialitzar totes les entrevistes. Les preguntes es van dur a

¹⁶ Tot i que existeix un Petit Diccionari Ribagorçà des de l'any 2022, hi ha moltes paraules que hi manquen o que són diferents entre els pobles. Cada persona escriu el ribagorçà com li han ensenyat o com ella considera que hauria de ser, hi ha una mena d'anarquia lingüística dins aquest dialecte.

terme a l'era d'Enrós, que és oberta i es situa davant els carrers del poble. Allà, vam gaudir de la sort de trobar-nos amb la Lurdes, que ràpidament va interessar-se per la trobada i va voler participar-hi. El resultat és una càlida conversa de to familiar. És així com ha sorgit aquesta meravella:

Berta: Com recordeu els funerals quan ereu petits, què hi passava?

Lurdes: A la canalla no tei dixaven ana'i, a la canalla no tei deixaven antrar ni a l'habitació ni a re. Llavons tothom vinive, el poble, la xen del poble i es parents, i si vistive entre la xen del poble i els familiars. Em sone que se'i posave una bossa amb sal demon de la panxa perquè no s'unflés, i acabat de morir.

Xica: Después alguns cotons al nas per evitar que sortiguessen els líquids, i ya està. Esque en aquella època.... És molt recent que hi hagi servei de funerària amb aquests pobles d'on vivim. No n'hi ere i ho feven tot entre els veïns.

Lurdes: Al cementiri s'anave a cavar, la xen del poble. Bueno, hi ha pobles que tinen unes normes, que són unes cases diferents cada any, les que van a fer lo forat. Cap a la nit si feve un rosari, i si vetllava tota la nit, el mort. S'anaven turnant: pues ara uns pues ara uns atres... i si feve, tota la nit s'astaen la xen del poble i es familiars allí. L'ondemà es feve l'anterro. Hi ere sempre algú que vinive a la casa del mort i cuinave, i cuinave pra tots es quei venguessen.

Xica: Sí, es feve l'enterro al cap de 24 hores. A la vetlla... tu te'n recordes si hi havia espelmes? Al costat del mort?

Lurdes: No, no me'n recordo.

Xica: Sel's intentave posar elegants, eh?

Lurdes: Si, però amb lo que tinguessen

Xica: Moltes vegades ere el traje de casament. Lo que si que no portaven eren joies, perquè no, no te vas a quedar sense els anells

Lurdes: Tamé se'ls posave un rosari embolicat als mans però tamé ho feven pra que no s'obriguessen. Llavons es crusaven els mans i es lligaven, els posaven un rosari, que hi ha molta xen que encara li pose, el rosari.

Xica: Però veus, aquesta persona morta, en aquell moment que no hi havia funerària, no estae guardada en una càmara refrigerada. Estae, durant 24 hores, pues la calor que hi faigués en aquell lloc.

Lurdes: Si, les cases, com que no tiniven calefacció, pues ya la daven posar en una habitació que no hi fos guaira calor. Sempre hi ere habitacions que no eren a la vora del foc, la posaven en una habitació que no hi fos calor.

Berta: Recordeu si hi ha algun tabú o norma en aquests escenaris?

Xica: A l'església de Pont de Suert, amb una banda de l'església sei senten les dones, i en una altra banda els homes.

Javier: I també la processó per arribar a l'església van homes i dones (per separat) no? I la família davant

Xica: Sí

Irene: Sí

Lurdes: Ara ya no tant, però sí, si feve molt.

Irene: Natres amb la família ho hem fet aixit, al Pont

Xica: Tan si surten de casa com si surten dels serveis funeraris del Pont de Suert, el dol va sempre al davant de tot, a darré de la caixa.

Lurdes: Si surtíve de casa et viníve a buscar el capellà a la porta de casa, a llavons navem: el mort a davant, el capellà, la família, els homens i después es dones, i tots cap a la icllèsia. Ara ya.... cada un....

Irene: Campi qui pugui, tens raó que avui dia ya no si fa guaire, però els tons foscos encara s'hi porten.

Xica: Si. I això, com a tot arreu, depèn del rango de família que ets estàs o més a devan o més separat. Si tu vas a l'enterrament d'una persona que és una mica conegut no vas a devan, al dol.

Javier: I ara... Pues al Pont seuen los homes en una banda i les dones amb una altra, i quan tu vas a donar el condol, si ets un home vas a la banda dels homes....

Lurdes: Però si vos tamé ti canvies eh, yo vai al lloc dels homens i después m'hi torno a canviar cap es dones perquè açò se feve allà en dies, però ara pues lo que vulgues una mica. Depèn d'a quí coneixes més, si as homens o as dones. I después hi ere els nés repartint recordatoris.

Irene: Ara ne hi ha que són xics i normalment senzills però no sabia que hi ere recordatoris tamé

Lurdes: Si... Eren negres! Si vos te n'ansenyaré que es tinc a casa, però que són... fan yuyu. Aquestes són del meu arbre genealògic, de Malpàs. [...] (veure ANNEX 3)

ENTREVISTA 2

Participants: Carme Roca, 87 anys, El Pont de Suert

[...]

- **Quan tu erets xica i es moria un veí com te n'assabentaves? Què es feia?**
- Tocaven les campanes. El mort es vetllava tota la nit. Tots els veïns convidaven a anar a vetllar els morts. Primer anaven a rentar, jo vaig anar a rentar a la vella de Ton, yo me'n recordo de Maria de Ton, que vaig anar a rentar-li els peus perquè quan se moren van amb els peus bruts. Aleshores, tota la nit se'ls anava vetllant, no es deixaven sols... Aleshores sempre nave Juanita del Forn a fer com de... no sé, els nave a posar roba
- **I els hi ficaven unes peces específiques?**
- No, els hi posaven qualsevol cosa, i estirats al llit, i una caixa sí que hi devia vindre.
- **Has dit que tocaven les campanes, hi havia algun toc especial, com es feia?**
- Hi ha un toc de morts. Les campanes tenien diferents tocs segons la cosa que s'hi fes, i quan moria algú me semble que també tocaven diferent. A Pont encara es fa. Però abans es feia molt més perquè hi havia missa cada dia.
A Pont hi havia un aguasil amb una trompeta i la tocava. Però ara hi ha un cotxe de la funerària amb altaveus que passa pels carrers del poble anunciant la mort de la persona. [...]

ENTREVISTA 3

Participants: Txuanet, 78, Taüll

[...]

- **Què es deia quan moria algú? Hi havia frases o dites comunes?**
- Al Cel sigue, en pau descanse, que mos esperen mols ans.
- **Que mos esperen molts anys?**
- Sí. També si dive: aguet ya acabat, ai pobret ara descansarà, ha dixat de patí.
- **Moltes d'aquestes coses també es diuen ara, creus que la mort es viu diferent avui en dia?**
- Sí. Bueno hi ha xen de tot eh. Però ya d'entrada no es vetlle el mort tota la nit, com feven antes, ara te'n vas a xaure i potser els parents si que el deuen vetllá. Antes en quatre-cinc dies no si podeve ballar, ni escoltar música, ni la tele, ni cantar ni òsties. Ara Bueno, la xen seu pren d'un atra manera, la religió influeix molt.

M'acordo de ma cosina Judit, que diu que s'ere fet una xaqueta de color roi i claro, antes no si comprave la roba com ara. Llavons li van fer tinyir de negre pa porta-la, pa portar el dol. I estave enfadada perquè se l'ere fet resién. Ara cadascú va com vol i ya està. [...]

- **Quina percepció tens o creus que es té del cementiri? Què sents quan hi vas?**
- És trist, una mica trist el cimintiri. Ti fa cosa perquè vas allí i ya saps que hi ha molta gent que has anterrat i que t'estimes. Tamé quan vas a un atre poblle recorres lo cementiri per veure es parents, perquè recordes aun astàn. [...]

ENTREVISTA 4

Participants: Eva Serra, 53, Sopeira

- **Em podries explicar els rituals que es fan a Sopeira quan mor algú? Quina funció té la confraria?**
- Mira, yo et puc dir lo que es fa ara, a la confraria. Lo que es fa ara és que cada cap de família, cada cap de casa és prior, i és rotatiu: un any és cada casa. Aleshores, el

que fa el prior quan hi ha alguna defunció és que s'encarrega de dir les persones que han de portar el difunt, entrar-lo a dins del monestir, i són també homes de les cases de Sopeira, i també és rotatiu això. Se n'encarrega el prior de l'any de dir a qui li toca fer això, i en principi ja està. Bueno, es porten unas cuentas perquè per Tots Sants toca anar a netejar el cementiri, i és un de cada casa, de la confraria, que van a netejar-lo, i si no hi van, doncs normalment, la gent que tenen difunts i no poden anar a netejar el cementiri, ara crec que paguen deu euros.

La confraria de Sopeira és la confraria de Sant Esteve, com a Pont és la de Sant Sebastià. Anys enrere es feia una missa per Sant Esteve i llavorens, desde la confraria, es feia el traspàs de prior. O sigui, es feia la missa, es passaven las cuentas i es passava al prior de la següent casa, que deia quins caps de casa havien de portar el mort cap al monestir. Ara es fa el mateix però ja sense missa. Però segurament, encara més antic segur que hi ha alguna altra cosa.

Ara, a l'enterrament, la funerària es para abans d'arribar a l'última recta del monestir. Hi ha un pilaret, es paren allà i es resa jo diria que un parenostre. Allavorens es continua fins el monestir i llavorens la funerària treu el difunt i els homes que els hi toca portar el difunt l'entren a dins. El difunt sempre entra a mans de persones del poble.

ENTREVISTA 5

Participants: Farré de Viu, 87 anys, Viu de Llevata

[...]

- A viu, quan anàvem a Santa Margarita, a Erill Castell, puiàvom pel camí i hi ha un puesto que li diuen *El home mort*, es veu que sei va gelar un home, i se va quedar mort allí am una roca. I ere tradició puia i agafar un roc del camí i posa'l allí, n'hi ha una montera aixins de alta (*obre les mans donant compte de que hi havia moltes pedretes*)
- **O sigui que les ficaven sobre el lloc on va morir l'home?**
- Si. Tothom que passe tenive la costum de tirai una pedra.
- **Algú t'explicava històries de morts o llegendes quan erets petit?**

- Alguna llegenda hi ha, com la de la Vella de Suert, però el que més s'explicave eren morts reals. Per exemple el meu pare se'n va anar a guardar es vaques a Enrens i mai més va tornar, això corre de veu en veu i la gent pues ho parle.

A Sarroqueta la padrina de casa diven que li va mossegar un gat i des que li va mossegar ya no va fer de bo. Tamé recordo la mort de Martina d'Esperan que la va morir un llamp. Yo mateix nave a sacar morts del barranc de Viu, eren escaladors que feven lo barranc i si plovia una mica, o yo que sé, qualsevol cosa, sei quedaven atrapatats i com no hi ere helicóptero ni re havíom d'anar quatre homens del poble a treure'ls amb una fusta fins adalt al poble.

Les històries que queden son istes. [...]

ENTREVISTA 6

Participants: Alicia del Xic, 82 anys, Santorens

[...]

- **Hi ha cap ritual relacionat amb la mort que et sembli específicament significatiu?**
- La vetlla, sempre. És el moment més intens.... La xen parle del difunt, però tamé d'altres coses, és com un retrobament i una manera de honorar la persona morta. [...]
- **S'hi va molt, al cementiri?**
- Bueno, a enterrar i a portar es flors. Yo l'únic quei tinc e açò. Per Tots Sants anal's a portar un ramet, hi ha vegades que pals cumpleanys també.
- **I quines flors hi portes, normalment?**
- Pues depèn de com vingue. A yo m'agrade molt portar violetes al cementiri, les poso al costat de la làpida i allí les deixo, lo que passe és que només surten de primavera. [...]

ANNEX 3: FOTOGRAFIES



[Fig. 1] Comarca de l'Alta Ribagorça [19-05-2019]

Font: <https://www.turismealtaribagorça.cat/es/quiero-venir>



[Fig. 2] *Dolmen de Cornudella, 2010*

[Fig. 3] *Església i cementiri de Sant Climent de Taüll. Font: <https://www.centreromanic.com/esglesia/sant-climent-de-taull/>*



[Fig. 4] *Creu de terme. Camí entre Coll i Casós de Vilallé, 2018*



[Fig. 5] *Ermita de Rigatell, 2020*



[Fig. 6, 7] Recordatoris



[Abans de la Guerra Civil els recordatoris estaven escrits en català i, després, en castellà.]