
FRANCESC MASPONS I LABRÓS I LES *TRADICIONS DEL VALLÈS*: UN TAST DEL LLEGGENDARI CATALÀ

Emili Samper
Universitat Rovira i Virgili

1. Introducció

L'any 1876 el folklorista Francesc de Sales Maspons i Labrós (1840-1901) publica a l'Estampa de la Renaixensa les *Tradicions del Vallès*, un recull de sis llegendes, acompanyades de notes comparatives, que suposa un fet clau per a l'estudi de la llegenda folklòrica a Catalunya.¹ Com ha assenyalat Josep M. Pujol, ens trobem davant d'un autor que «permet de seguir des d'un observatori privilegiat l'evolució de l'interès per la literatura oral popular i el folklore a la Catalunya contemporània» atesa la seva trajectòria «que ocupa els darrers trenta-cinc anys del segle XIX» (Pujol 2013: 210).

El context en el qual se situa aquesta trajectòria no és altre que el de l'existència d'una mena de programa de reelaboració de les formes i els temes tant de la cançó com de la narrativa populars desenvolupat sota l'empara del mestratge de Marià Aguiló i que va portar alguns dels escriptors nascuts a la dècada de 1840 (entre ells, el mateix Maspons) a fer públic l'interès per la literatura popular mitjançant la seva divulgació; la van treure, així, del reducte exclusivament privat d'alguns intel·lectuals (Pujol 2013: 201-202).² La figura de Maspons, en aquest sentit, és clau per entendre la relació establerta entre autors que pertanyen al primer

-
- 1 Aquest treball s'emmarca en una línia d'investigació que ha rebut finançament del Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats a través del projecte «Literatura popular catalana: gèneres, conceptes i definicions» (PGC 2018-093993-B-100 MCIU/AEI/FEDER, UE) i forma part de la investigació del Grup de Recerca Identitats en la Literatura Catalana (GRILC), consolidat per la Generalitat de Catalunya (2017 SGR 599). He actualitzat l'ortografia dels textos prenormatius.
 - 2 En són un bon exemple la publicació dels cinc volums de les *Cansons de la terra* de Francesc Pelai Briz, entre 1866 i 1877, i l'aparició dels tres volums de *Lo rondallaire* del mateix Maspons, entre 1871 i 1874.

cercle (intel·lectuals i erudits que entenen el folklore com a «literatura») i els del segon (escriptors que obren l'estudi cap a la divulgació i cap a altres àmbits, no estrictament literaris).³

En el pensament i també en l'obra de Maspons hi apareix, sovint, la seva comarca, el Vallès. Per al folklorista, representa la plasmació d'un món rural tradicional davant del qual manifesta la seva enyorança. Part de la seva obra folklòrica i, sobretot, els textos en els quals detalla excursions realitzades per la zona, hi estan dedicats. Per a Maspons, el Vallès:

és comarca digna d'ésser recorreguda, oferint gran camp a la ciència baix tots conceptes. Jo l'he seguida moltes vegades i sempre hi he trobat coses noves, i sobretot m'ha fet gosar i sentir l'amor a la naturalesa, a Déu, a la família i a la mare pàtria, grans sentiments de tot cor català, i que amb gran encert fan reviure les societats excursionistes com la Catalana (Maspons 1882: 120).

L'autor fa referència a l'Associació d'Excursions Catalana, entitat creada l'any 1878 a partir de l'escissió de l'Associació Catalanista d'Excursions Científica (creada dos anys abans). Les dues entitats excursionistes es reagrupen l'any 1891 amb la creació del Centre Excursionista de Catalunya. L'activitat d'aquestes entitats excursionistes està íntimament relacionada amb l'estudi del folklore. D'una banda, serveixen de plataforma per al seu estudi i la divulgació amb les sortides que es realitzen arreu del territori i que queden reflectides als seus butlletins i anuaris, on també hi trobem material folklòric recollit pels seus autors. De l'altra, és de la mà d'aquestes entitats que s'eixampla el camp temàtic objecte d'estudi i es passa de la salvaguarda de la literatura popular al de la cultura popular. Tot plegat, amb una intenció científica i una voluntat de projecció cap al futur (tot i la mirada cap al passat). Maspons i Labrós és un dels iniciadors d'aquest moviment excursionista. De fet, el seu és un paper de contacte i de transició entre els autors que s'interessen pel folklore durant aquests anys, des de la perspectiva més literària a la perspectiva més àmplia. Segons Pujol (2013: 210), Maspons troba en l'excursionisme el mitjà ideal per continuar la tasca de recollida i difusió de la narrativa i les tradicions populars iniciada anys abans de la creació d'aquestes entitats.

3 I que sintetitzen les dues formes d'aproximar-se a l'estudi del folklore i de la literatura popular en aquesta època: el «folklore literari» i el «folklore excursionista». Sobre aquesta qüestió, vegeu Samper (2017: 22-42 i 45-53).

Aquest excursionisme primerenc té els seus precedents en autors com Pau Piferrer o Víctor Balaguer, de qui precisament Maspons cita els *Recuerdos de viaje* «com a primer espill d'excursionisme pintoresc» (Maspons 1894: 5-6). Això és així perquè ens trobem davant d'un excursionisme allunyat de la pràctica purament esportiva que caracteritza entitats similars aparegudes en altres indrets europeus aquests anys, ja que un dels objectius que persegueix l'excursionisme català d'aquests anys és buscar «l'esperit del país». El mateix Maspons així ho manifesta:

Per a les societats estrangeres, buscar l'esperit del país, així lo vell com lo nou, en totes ses manifestacions és l'última cosa, si encara entra per a res en son objecte; per a nosaltres és la primera. Vegi's doncs, si hi ha diferència, i si és possible mai creure que nostre excursionisme nasqué a l'impuls de l'alpinisme estranger, ni en res d'ell va fundar-se (Maspons 1894: 10).

Aquest ideal romàntic ve acompanyat d'un vessant més pràctic. És cert que es manté la idea de salvaguardar el patrimoni literari i cultural abans que es perdi però, alhora, es fa tenint en compte els mètodes i les tècniques d'aquests anys amb una intenció de caire més científic:

És nostra època la de les reivindicacions de les diferents nacionalitats que un dia tingueren vida pròpia i avui formen part d'alguna de les grosses nacions que figuren en lo gran concert europeu. És com si diguéssim, una espècie de romanticisme, record d'aquell que predominà en lo primer terç de nostre segle; però no com ell fundat en un ideal purament poètic sinó basat en un fi essencialment pràctic i natural de cada u que la reivindica a fi d'establir-ne sa naixent vida de prosperitat i riquesa. No és que vulgui solament plorar sobre ses grandeses passades sinó conèixer-les per aixecar-hi damunt d'elles lo nou impuls de la vida moderna (Maspons 1894: 11).

És en aquest context on cal situar l'aparició de les *Tradicions del Vallès*.

2. Les *Tradicions del Vallès*

Hi ha dues edicions de l'obra: la primera, publicada l'any 1876 per l'Estampa de la Renaixença; la segona, l'any 1952, és el segon volum de la Biblioteca Folklòrica Barcino i inclou un pròleg de Francesc Maspons i

Anglasell, fill de l'autor.⁴ En aquest pròleg, Maspons i Anglasell posa en context l'operació de divulgació de la literatura popular catalana ja esmentada i, en aquest sentit, assenyala que «posats a la tasca, Francesc Pèlagi Briz recollí el cançoner, Maria de Bell-lloch les llegendes, i el meu pare les rondalles, les tradicions, i els jocs d'infants» (Maspons 1952: 9). Assenyala també que les notes que inclou el seu pare al recull mostren que «les nostres tradicions tenien arrels en la civilització romana i en l'ànima germànica, i que servaven records de l'imperi de Carlemany i encara de les lluíssors de l'antiga Grècia» (Maspons 1952: 12), fet sobre el qual tornarem més endavant. Quant al lloc on se situen les llegendes, aquest Vallès tan estimat pel seu pare, parlant de les cases pairals, que compara amb «realmes», Maspons i Anglasell les situa com l'espai ideal per al desenvolupament d'aquest tipus de relats:

Al seu entorn i a la seva ombra, a les muntanyes que els defensen, en els seus xaragallets, i dins les soques de les velles alzines, vivien els follets, les dones d'aigua, els homes valents, gegantassos, la mala feram que aterren i les herbes remeieres que, si són collides la nit de sant Joan, curen les seves ferides. Hi vivien, i encara hi viuen (Maspons 1952: 11).

Cal assenyalar que hi ha dues diferències entre les dues edicions de l'obra: la de 1952 compta amb «ortografia i sistema gramatical regularitzats» (Maspons 1952: 10)⁵ i les notes que Maspons fa de cada llegenda s'inclouen al final de cada relat. En l'edició original, totes les notes apareixen al final del volum. No és un detall menor: probablement, la decisió d'incloure les notes comparatives al final s'explica, en l'edició de 1876, per la intenció divulgadora esmentada abans que facilita al lector la lectura dels textos sense que hagi de llegir les notes (destinades, en principi, a un públic, especialista o no, però sí més específic i no generalista). Aquesta intenció no es troba en l'edició de Barcino, que pretén recuperar obres clau del folklore i la literatura popular incloent el context del moment en què es van publicar originalment, com ho prova la inclusió del pròleg.

Llorenç Prats considera les *Tradicions del Vallès* «la primera obra folklòrica escrita a Catalunya dedicada al llegendar i la primera aproximació

4 La Biblioteca Folklòrica Barcino acull 17 volums entre 1951 i 1958. A més d'aquest segon volum, de Maspons es publiquen també els *Contes populars catalans* al número 6, el mateix any 1952.

5 Motiu pel qual prenc els títols de les llegendes i les citacions d'aquesta edició.

erudita al tema dels éssers fantàstics» (Prats 1988: 90). La importància del recull, més que en la narració dels relats, es troba en aquestes notes o «aparat erudito-comparatiu» com l'anomena el mateix Prats, que el considera «la part més interessant de l'obra i fa lamentar que Maspons no assagés més endavant altres aproximacions més rigoroses al llegendari» (Prats 1988: 90). Ramona Violant, per la seva banda, qualifica el llibre de «recull prototípic», ja que:

Les sis llegendes aplegades tenen l'especial interès de ser molt representatives no tan sols del folklore vallesà, sinó també del folklore català en general; es pot dir que són sis peces prototípiques, i la forma com són escrites –juntament amb tota la informació que forneixen les notes– encara accentua més aquest caràcter (Violant 1990: 105).

També considera que aquest recull «inicia l'estudi comparatiu del llegendari català» (Violant 1990: 36). Si examinem el moment en què apareix el recull, ens adonem que el precedeixen una sèrie d'obres sobre aquesta temàtica (amb tots els matisos que es vulgui). En primer lloc, tot i que amb una intenció diferent (erudita, com vèiem abans) i de manera molt testimonial, l'aparició de les *Observaciones sobre la poesia popular* de Milà i Fontanals el 1853, ja que, segons Pujol «no tan sols és el primer que deixa testimoni imprès d'una curiositat moderna per les rondalles sinó també, ni que sigui brevíssimament, per les llegendes populars» (Pujol 2013: 204). Amb un marcat caràcter divulgatiu i fruit d'un exercici literari, l'any 1866 es publica *Lo llibre de l'infantesa. Rondallari català* de Terenci Thos i Codina. Entre els seus nou relats, també s'hi troben textos propers a la llegenda. I, immediatament abans que les *Tradicions del Vallès*, apareixen les *Narracions y llegendas*, publicades als Jocs Florals de Barcelona de 1875, per part de Maria de Bell-lloch. És a dir, Maria del Pilar Maspons i Labrós, germana de l'autor de les tradicions, que inclou en el seu recull onze narracions i llegendes també amb un caràcter marcadament literari, tot i procedir de la tradició oral.

Si aquests són els precedents, paga la pena també donar un cop d'ull a les col·leccions aparegudes immediatament després. L'any 1877, Joaquim Santamaria i Ventura publica, sota el pseudònim d'Agna de Valldaura, un recull de quaranta rondalles i llegendes de temàtica religiosa elaborades literàriament, amb el títol *Tradicions religioses de Catalunya*. També d'estil literari és el recull de sis llegendes que Artur Masriera aplega el 1878 sota l'encapçalament *Perlas catalanas: llegendas, tradicions*,

rondallas, novelas, epissodis, etc., etc. Finalment, de la mà, novament, de Maria de Bell-lloch, tenim el recull *Montseny*, premiat per l'Associació d'Excursions Catalana i publicat al volum dels Jocs Florals de Barcelona del 1880 i el recull de trenta-nou llegendes aplegat per aquesta mateixa autora l'any següent a *Llegendas catalanas*. Tots aquests reculls, tant els precedents com els que es publiquen amb posterioritat a les *Tradicions del Vallès*, tenen un marcat caràcter literari, en el sentit que els autors recreen els materials que han recollit de la tradició oral, fet que repercuteix en l'estil dels textos, que s'allunya clarament d'aquesta font. Es tracta d'un ús deliberat de la tradició en benefici de la creació literària.⁶

Maspons, per la seva banda, declara que «deven fer constar per sempre, que sols hem posat en la nostra obra les tradicions que personalment hem recollit de veu del poble» (Maspons 1952: 25). Així, el folklorista del Vallès afirma que es basa en la tradició per a les seves llegendes i s'allunya d'altres autors que, en benefici de la creació literària, recreen relats procedents de fonts escrites o les barregen amb les orals sense distingir-les. Quant a l'estil, Maspons no pot amagar la seva formació romàntica i literària. Un altre folklorista d'aquesta època, amb qui Maspons va coincidir en les societats excursionistes, el descriu d'aquesta manera:

I és que en Maspons tenia el do de poetitzar tot allò que tractava. [...] Mes aquesta facilitat de poetitzar les coses, molt recomanable quan se tracta només que de fer literatura, ja no ho és tant quan s'aplica al folklore, i el nostre amic no se'n sapigué despendre al dedicar-se a l'estudi del saber popular (Gomis 1902: 43).

Aquest folklorista, que no és altre que Cels Gomis i Mestre (1841-1915), afegeix que en els reculls de rondalles, així com en les *Tradicions del Vallès*, «s'hi veu massa la mà del col·leccionador; amb lo que, si bé hi guanyen molt els llegidors, que hi troben un estil més florit i agradable, hi perd en canvi bon tros la propietat del llenguatge, al que es deu procurar conservar el gust del terror en què es conrea» (Gomis 1902: 43). Gomis es disculpa per aquesta valoració ja que la fa precisament en un article necrològic (conferència originalment) sobre el folklorista vallesà,⁷ però

6 És el cas de les llegendes publicades per Maria de Bell-lloch, amb una forta voluntat estilística que l'acosta, en alguns dels relats de les *Llegendas catalanas*, a trets propis de la literatura fantàstica (vegeu Samper 2018).

7 «I ara vos prec que em dispenseu si he senyalat aquesta petita tara del nostre difunt

afegeix que «a més que, en aquest punt, en Maspons pensava igual que jo, lo mateix que tots els que al folklore es dediquen» (Gomis 1902: 43-44). És a dir, contar (o escriure, en aquest cas) el que li han explicat tal i com ho han fet, sense reelaborar-ne el contingut. De fet, aquí sí que es fa evident que aquestes *Tradicions del Vallès* corresponen a una etapa en la qual Maspons no ha entrat (encara) en contacte amb les societats excursionistes i segueix una estètica més accentuadament romàntica.⁸ El seu paper com a enllaç entre els folkloristes relacionats amb les entitats excursionistes i els anteriors a la seva creació i, sobretot, la seva pròpia experiència com a excursionista es reflectirà en la redacció d'excursions i itineraris en els quals no serà tan evident aquest caràcter literari i sí una major fidelitat a l'hora de recrear el que ha recollit de la tradició oral (Samper 2013: 128-130).

Maspons dedica el recull a la seva esposa i recorda com «vaig començar a contar-te tot aquell món de tradicions i llegendes» (Maspons 1952: 16) i com és ella qui li demana que ho publiqui («ho imprimeixes»), però també té unes paraules per a la seva germana Maria del Pilar (Maria de Bell-lloch quan agafa la ploma). Diu Maspons que «Ma germana, que a impuls de son sentiment ha donat també a l'estampa les impressions que aquells llocs li produïren, era la més arriscada» (Maspons 1952: 14-15). I, de fet, és Maria del Pilar qui té un paper clau en la seva relació amb aquesta contrada i, de retruc, en l'interès pel folklore i la literatura popular, ja que és ella qui l'arrossega a aquells indrets: «de llavors ençà no hi hagué pam de terra que no recorreguéssim: la por havia fugit de nosaltres» (Maspons 1952: 15). En aquest context «vivint la vida de l'infinit, nasqué en mi eixa afició a un món de records i poesia, de vaguetat i formosor, de tot allò sant i bo que a la terra es cria i que allí dalt, com més a prop del cel, més se sent i estima» (Maspons 1952: 15).

Maspons tanca el recull de les tradicions dient que: «amb aquesta obra realitzem, encara que amb petitíssima escala, una de les nostres aspiracions més benivolgudes: donar a conèixer la rica i important tradició catalana». Cita, en aquest sentit, els volums de rondalles ja publicats (*Lo rondallayre*), el volum de *Jochs de la infància* i el cançoner de Pelagi Briz per concloure:

amic. No és pas amagant els defectes com s'hi posa remei, sinó indicant-los, per a què els que vinguin darrera no hi tornin a incórrer», rebla Cels Gomis (1902: 43).

8 Recordem que l'Associació d'Excursions Catalana es crea dos anys més tard.

Tot això, [...] forma un conjunt importantíssim per a l'estudi de la nostra història, digne d'ésser conegut i estudiat, i que algunes de les literatures que fan gala de sobrepujar la nostra, tractant-la amb bastant to de menyspreu, de bon tros encara no tenen (Maspons 1952: 75).

Dins d'aquest conjunt, caldria incloure un aplec de llegendes catalanes elaborat per ell mateix, ja que «tenim també en preparació el *Llegendari català*». Efectivament, a la pàgina 10 del *Calendari Català* de 1877 hi ha l'anunci d'un «Llegendari català» en preparació per F. Maspons i Labrós que no arriba, malauradament, a veure la llum i del qual no en tenim més notícies.

3. Les llegendes

L'aplec de les *Tradicions del Vallès* està format per sis llegendes. A continuació, les enumero amb la paginació de les dues edicions publicades, així com una breu descripció del contingut de cadascuna d'elles:

- I. El fort Farell (1876: 5-13; 1952: 17-25): cicle narratiu d'exageracions referit al fort Farell.
- II. La dona d'aigua (1876: 15-25; 1952: 26-33): llegenda d'encantades.
- III. La llegenda del drac (1876: 27-32; 1952: 34-42): llegenda del drac de Sant Llorenç del Munt i el comte Guifré el Pelós.
- IV. Les encantades de Vallderrós (1876: 33-41; 1952: 43-58): llegenda d'encantades.
- V. El salt de la núvia (1876: 43-48; 1952: 59-63): tradicions topogràfiques de marques a la roca vora l'església de Bigues (Salt de la Núvia).
- VI. Sant Miquel del Fai (1876: 49-59; 1952: 64-74): tradicions topogràfiques de l'ermita de Sant Miquel del Fai (imatge trobada).

3.1 El fort Farell

La llegenda que obre el recull no és, de fet, un únic relat sinó un cicle narratiu referit al personatge del «fort Farell». Es tracta d'un seguit de relats que presenten les extraordinàries qualitats d'aquest personatge, un «home honrat i valent, i tan fornit i gros, que quan tenia d'emprendre algun llarg camí, no feia res més que anar-se'n al bosc, arrabassar de cop i

volta un dels pins més grossos, esqueixar-li la brancada, i amb el tronc se n'anava tan lleuger com si a la mà dugués una palla» (Maspons 1952: 19). Aquesta mostra, evidentment exagerada, de la força del personatge ve acompanyada d'altres exemples que completen la imatge creada al voltant d'aquest heroi que habita la muntanya del Farell (abans un llac, segons explica el mateix Maspons). Així, el Farell ajuda uns caçadors: amb una barra gruixudíssima de ferro, aixeca una roca, tomba la muntanya i descobreix uns conills que s'hi havien amagat. No és l'únic personatge amb qualitats extraordinàries, ja que és company del Xic de Vaquerisses que amb una mà agafa bous i carreta i els posa darrere seu per passar ell quan topa amb un altre vianant. El fort Farell també s'enfronta al poder establert quan avergonyeix un soldat del rei que li demana el camí a seguir o quan un negre que acompanya el rei el repta a menjar-se un bou sencer. El negre l'empipa fins que el Farell el llença damunt d'una teulada on queda esbocinat. Finalment, com a mostra (novament exagerada) de les seves qualitats, un dia que té set es posa entre dues muntanyes per beure l'aigua d'una riera, com si fos un pont humà. Tots aquests relats formen el cicle narratiu al voltant d'aquest personatge del Vallès. Es tracta de relats d'exageracions, els anomenats *tall-tales* en el catàleg internacional de tipus rondallístics (Uther 2004, vol. 2: 469-510)⁹ i que també tenen secció pròpia en el catàleg de llegendes sueques de Klintberg (2010: 454-457).¹⁰

A les notes que acompanyen aquest cicle de relats, Maspons compara el fort Farell amb altres personatges de característiques físiques similars que es poden trobar en altres cultures. D'aquesta manera tindriem en Samsó (a la «Sagrada Escripura»), el Fuerte de Ocharán (a les «Províncies Basques»), en Miquel de Vaquerisses –que també protagonitza un dinar exagerat com el del fort Farell–, el Colós de Rodes, i personatges de les sagues escandinaves com ara el frare valent de Dinamarca. Maspons també compara el fort Farell amb l'episodi de Thor a casa del príncep dels gegants, Thrím. Quant a la tradició de beure entre dos muntanyes, segons el folklorista es tracta de «la

9 Concretament, aquests relats es troben entre el tipus ATU 1875 i 1999. Cap de les versions presentades per Maspons sobre el fort Farell es correspon a un tipus concret del catàleg.

10 En aquest cas, dins l'apartat Z. *Unusual people*, concretament, a Z21-40. *Examples of physical strength*. De tots els relats que Maspons recull sobre el fort Farell, n'hi ha un que té una correspondència en aquest catàleg de llegendes sueques. Es tracta de l'episodi protagonitzat pel Xic de Vaquerisses i la carreta tirada per bous que es correspon al tipus Z29. *Opposing horses and carriage lifted aside*.

grandosa imatge de l'home avassallador de tota la terra, que la domina i trepitja i la fa tota seva» (Maspons 1952: 24). Per a cadascuna d'aquestes referències provinents d'altres cultures, Maspons en dona la referència, procedent, aquest cop sí, de versions escrites (tot i que el referent d'origen pot provenir també de la tradició oral). Aquest seria el cas, per exemple, de la versió sobre el mateix fort Farell recollida per Climent Cuspina l'any 1873 a la *Guia-cicerone del viagero o bañista en Caldas de Montbuy*.

No és el primer cop que Maspons parla d'aquest personatge. L'any 1873, al *Calendari Català de l'any 1873* havia publicat «Lo fort Farell» (a les pàgines 31-34), on explicava aquesta figura d'un gegant bondadós que només s'enfada quan algú ataca la seva estimada terra. En aquesta publicació s'indicava la seva procedència: «Del llibre inèdit *Tradicions y llegendas del alt Vallés*», que fa referència, tot i el canvi en el títol, a l'aplec de 1876. Més endavant, amb motiu de la descripció d'una excursió col·lectiva al Farell, tornem a trobar aquest personatge. Maspons el defineix en aquesta ocasió com el «llegendari heroi català, símbol de nostra raça, fort i valent, treballador, honrat i bo, alt, compassiu i de sentiments nobilíssims» (Maspons 1887: 21).

3.2 La dona d'aigua

Aquest segon relat del recull, situat a Vallderrós,¹¹ es tracta d'una llegenda d'encantades que segueix l'esquema habitual d'aquest tipus de relats.¹² L'hereu de Can Viaplana veu com la reina de les fades es banya al gorg. Li declara el seu amor i ella l'accepta amb la promesa que ell mai no li dirà «dona d'aigua». Es casen, tenen dos fills i no els manca res. Un dia, ella ordena segar quan el blat encara és verd. El marit li recrimina haver-ho fet i li diu «dona d'aigua» en to despectiu. Ella desapareix. Comença a ploure a bots i barrals i ho arrasa tot (només se salven les garbes segades prèviament). La fada s'apareix als seus fills i el marit té l'esperança que tornarà i ordena a la filla que cusi el seu vestit amb el de la seva mare. Però l'endemà desapareixen també els fills, enduts per la seva mare.

11 Dins el municipi de Bigues i Riells, al Vallès Oriental.

12 Klintberg (2010) dedica una secció del seu catàleg de llegendes (concretament F51-60) a *Erotic relations between water spirit and man*. El tipus que més s'acosta a la versió recollida per Maspons és F51. *Water spirit retrieves hidden fish guise* en el qual l'home amaga la roba a la dona d'aigua, fet bastant habitual en aquest tipus de relats.

En aquesta ocasió, Maspons remet al recull poètic *Salabrugas* de la seva germana Maria de Bell-lloch, publicat l'any 1874, per als detalls sobre la descripció de Vallderrós. Quant a la llegenda, Maspons fa referència a la versió sobre l'encantada de Lanós (a la Cerdanya) publicada per Francesc Muns als *Jocs Florals de Barcelona* del 1866.

El precedent, del propi Maspons, d'aquesta llegenda és una versió, en aquest cas versificada, titulada «La dona d'aigua» i publicada al *Calendari Català de l'any 1871* (pàgines 80-81). Posteriorment, l'any 1888, en torna a parlar amb motiu d'una excursió a Gualba i al Gorg Negre publicada, primer, al *Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana* i posteriorment (el mateix any) en volum. De la crònica d'aquesta excursió interessa destacar, en primer lloc, el comentari que Maspons fa sobre l'informant (un vell) que explica la llegenda:

Lo bon vell la pujava [la costa pedregosa, dreta i espadada] lleuger i alegre, amb la pipa a la boca, com si fos un noi de quinze anys; jo no em movia del seu costat; tenia massa interès tot lo que podia dir-me per a què el deixés ni un sol instant; desitjava aspirar tota la poesia d'aquella hermosa terra.

Èrem al país de les Encantades, de les Dones d'aigua, de les Bruixes, dels records i fantasia; jo l'anava excitant i ell descabdellava en hermós fil d'or tota la tradició de l'encontrada (Maspons 1888: 5).

En segon lloc, Maspons es planteja quina de les dues llegendes (la de l'hereu de Viaplana inclosa a les *Tradicions* o la de l'hereu de casa En Prat, inclosa en aquesta crònica) és més antiga: «¿Quina de les dues pot considerar-se com a primitiva? Crec que totes dues són d'un mateix temps, nascudes a la vegada, com portades per una mateixa raça que es deixà sentir en ambdós pobles» (Maspons 1888: 9). Una solució que reflecteix la idealització del passat (i del poble) d'arrel clarament romàntica.

3.3 La llegenda del drac

La tercera llegenda del recull és una de les més conegudes, no només de la cultura catalana. Maspons explica la llegenda del cavaller que venç el drac, situada en aquesta ocasió a Sant Llorenç del Munt i protagonitzada pel comte Guifré (Jofre) el Pelós. En la versió recollida per Maspons (recordem que tots els relats que el folklorista vallesà presenta en aquest recull són de procedència oral), els sarraïns porten un drac a Sant Llorenç

del Munt i ningú no el pot derrotar. Els cristians demanen ajuda al comte Guifré, que s'enfronta al monstre. El colpeja amb una branca de roure, que el drac crema. Després li clava la llança i el drac la trenca. Finalment, lluiten cos a cos i Guifré el derrota agafant-li una pota amb una mà i donant estocades amb l'espada a l'altra. El drac cau del Puig de la Creu (o Santa Margarida) i el comte demana edificar-hi una església.

Aquest mateix relat que explica l'enfrontament entre l'heroi i el drac el trobem present en moltes cultures diferents. Maspons repassa a les notes d'aquesta llegenda alguns dels referents d'aquest enfrontament entre el bé i el mal que «es pot dir que és general a tots els pobles» (Maspons 1952: 37). Així, segons el folklorista, es troba a la Bíblia, al centre d'Àsia, a Grècia (Jasó i el velló d'or), a Roma (Apol·lo mata el serpent Pitó, Cadmus venç el drac quan busca Europa, Perseu mata el drac per alliberar Andròmeda), a l'*Edda* escandinava (el drac negre Nidhogg, la serp Yormungand i Thor, Sigurd i el drac Fafnir, Sguard i el drac Fraenur, Beowulf, Ragnar Lodbroh i el drac de la Gotlàndia), als cicles èpics, amb Sigfrid, a una llegenda budista, a la Bretanya, Venècia, Alemanya, Rússia i Nàpols. Efectivament, aquest mateix argument es recull a l'índex internacional de tipus rondal·lístics amb el tipus ATU 300 *The Dragon-Slayer* (Uther 2004) que enceta les rondalles meravelloses que enfronten l'heroi amb un ésser sobrenatural.¹³

Entre les variants de la llegenda citades per Maspons a les notes trobem la versió publicada per Pau Piferrer als *Recuerdos y bellezas de España*, situada també al Vallès, o la reproducció d'«El drac de l'estany» que Pere Alsius havia publicat l'any 1872 a l'*Ensaig històric sobre la vila de Banyolas*, protagonitzada per Carlemany. Tenint en compte aquestes variants (i les precedents, pròpies d'altres indrets europeus) el folklorista vallesà estableix el que, segons ell, és l'origen de la versió catalana d'aquest enfrontament entre l'heroi i el monstre:

La tradició catalana sobre el drac podem dir que és més aviat filla de la romana que no pas de la germànica, prenent eixa paraula en l'accepció general de tradició del Nord. És veritat que en aqueixa hi ha també lluita, mes el drac es presenta sempre ensopit damunt el tresor que guarda i no es mou fins que l'heroi el fereix: mes en la romana, el mateix que en la

13 En la versió de Maspons no apareix, però, l'episodi de reconeixement final de l'heroi després d'haver derrotat el drac ni el casament final amb la princesa, cosa que no sorprèn per la presència del comte Guifré com a protagonista d'aquesta versió (es tracta d'un personatge ja conegut i no ha d'obtenir cap matrimoni com a premi).

nostra, el drac es presenta desitjós de combatre, i investint Perseu o el comte Jofre o sant Jordi que va a deslliurar la donzella, sosté amb ell forta i grandiosa lluita (Maspons 1952: 42).

Així, la versió catalana de la llegenda comparteix trets amb la que ell denomina «versió romana» ja que no hi ha cap tresor custodiat pel monstre i aquest manifesta clarament la seva voluntat de combatre. Però, afegeix Maspons, hi ha trets que sí que podem considerar provinents de la «versió germànica», com són la presència de l'espasa d'en Soler de Vilarvell (equiparable a les conegudes espases i armes d'altres herois) així com la sang del drac que té el poder de matar.

Maspons ja havia publicat anteriorment una versió d'aquesta llegenda, protagonitzada en aquest cas per sant Jordi, al *Calendari Català de l'any 1869*. Aquesta versió té la peculiaritat que, al final de la llegenda, sant Jordi no mata el drac, sinó que el dona a la princesa, que el passeja com si fos una ovella. El folklorista remarca la procedència oral del relat: «I és tal com l'hem trobada, del modo que va» i el compara amb la llegenda de santa Marta que Mistral inclou al cant XI de *Mireia*.

Un fet a tenir en compte en la llegenda del drac publicada a les *Tradicions del Vallès* és l'ús que en fa el cristianisme:

El cristianisme, llaç d'unió de la civilització antiga amb la que de nou es creava i de la qual era l'ègida, interessat a fer imperceptible tant com pogués la transició de l'una a l'altra, s'emparà de les velles tradicions per anar-les modificant en profit de son avenç i força. Així és que, aprofitant-se de la llegenda del drac, que tan bé s'avenia amb les idees cavalleresques importades per costum germànic, la canvià en son fons, conservant-li emperò la forma i simbolitzà en ella la lluita del bé amb el mal, de l'esperit amb la matèria, de la llei de Déu amb el paganisme, transsumpte de la que llavors tenia lloc (Maspons 1952: 38).

En aquest sentit, Martínez-Falero estableix diverses fases en el que anomena la «desmitificació no intencional de arquetipos clàssics». En la primera d'elles hi té un paper clau precisament el cristianisme:

El primer grado de desmitificació consiste en la descontextualización que supuso la llegada del Cristianismo, cuando los autores cristianos leyeron los arquetipos míticos al mismo nivel que los arquetipos literarios, realizando siempre una lectura moral, nueva función social de estos elementos tomados de la tradición clásica. Además, esta fusión de ambos tipos de mito, a partir de su narratividad, permitió crear nuevos modelos

a imitación de éstos, que han de responder siempre a encarnar un rasgo humano esencial o a reflejar una cuestión profundamente humana, convirtiéndose así en símbolos complejos (Martínez-Falero 2013: 489).

Aquesta relació amb els mites de l'antiguitat clàssica és vista per Maspons com una evolució. Segons Albert Mestres:

Maspons concep la cultura popular no com una degradació dels mites, sinó com una manera de comprendre el món connectada amb els antics mites. És a dir que el llenguatge comprensiu de la cultura popular i les mitologies paganes (i cristianes) s'abeuren a la mateixa deu: són formes diferents però emparentades d'assimilar el món i dialogar-hi (Mestres 2001: 487).

Mestres assenyala també que Maspons «reconeix també el paper assimilador de la religió cristiana, que alhora que va assimilar aquesta cultura i se'n va impregnar, la va combatre» (Mestres 2001: 487). Aquesta interpretació dels mites i la seva vinculació amb la literatura popular (en forma, sobretot, de llegendes) no és un fet excepcional en Maspons sinó que es tracta d'una visió compartida a l'època:

Al segle XIX es va donar entre els folkloristes de la més diversa mena una tendència exagerada cap a la interpretació mitogràfica de les llegendes i els contes populars. Aquesta mena d'interpretació consistia a veure en aquestes narracions de tradició oral una degradació i una dessacralització dels mites precristians que constituïen les religions paganes (Mestres 2001: 489).

Mestres assenyala, però, que «Maspons no busca en general els referents en les mitologies, sinó en les més diverses tradicions de narrativa oral» (Mestres 2001: 490). Bona prova d'aquest fet és l'aparat de notes que inclou el folklorista a les *Tradicions del Vallès* i que busquen la relació entre les llegendes que ha recollit i les que es troben en altres cultures. Però també és cert que Maspons reflexiona al voltant del mite i busca quin és el seu paper dins d'una cultura i quin lligam té amb gèneres de la literatura popular com la rondalla o la llegenda. L'any 1884 es publica *Lo llamp y'ls temporals* de Cels Gomis, volum que enceta la Biblioteca Popular de l'Associació d'Excursions Catalana.¹⁴ Aquest treball dedicat a les su-

14 Una iniciativa que va donar com a resultat la publicació de nou volums entre 1884 i 1910, quatre dels quals del mateix Cels Gomis, que també contribueix en un cinquè volum col·lectiu (Samper 2013: 104-106).

persticions i les creences al voltant del llamp i d'altres fenòmens meteorològics ve encapçalat per un pròleg de Maspons i Labrós, una mostra més del seu paper com a lligam entre els folkloristes de la seva pròpia generació i els que sorgeixen (o tenen relació) amb les societats excursionistes. En aquest pròleg, Maspons estableix una correlació entre el mite (grec), la llegenda (heroica) i la rondalla:

Creat lo mite, sapiguda és la marxa que en tots los pobles lo mateix va seguir-ne. En tots es veu, efecte de la naturalesa humana, una tendència marcadíssima a canviar la condició primitiva, ideal, de les potestats o poders divins, amb alguna cosa més material, més tangible, més semblant a l'home, i d'aquí la creació dels deus, tots ells amb les mateixes passions d'aquell, de què en fou mestre la mitologia grega; i dels deus la creació dels herois amb totes ses boniques llegendes. És a dir, del mite va a la llegenda heroica, que seguint després lo camí emprès s'esdevé lo conte o faula (Maspons 1884: XII-XIII).

Seguint aquesta mateixa teoria, i aplicada al recull de Gomis sobre els llamps i els temporals, Maspons exemplifica com es materialitza el mite:

És indubtable doncs la materialització del mite: ja no s'adora el llamp, per exemple, en si mateix, sinó per un ser que té a dintre, per lo geni poderós, encarnat dins lo núvol, que mou i agita a aquest, i li dona força per a llençar aquella espaventable arma (Maspons 1884: XIII).

I aquesta materialització encara és present en una societat desenvolupada (fruit dels avenços científics, però també de la creença religiosa imperant):

És a dir, en tots los pobles s'hi veu eixa personificació o materialisme; què d'estrany doncs que avui en dia, a pesar dels avançaments de la ciència i de les ensenyances de la religió verdadera, lo poble, com encarnat en sa naturalesa pròpia, tendeixi encara a materialitzar lo llamp d'una manera o altra? (Maspons 1884: XIV).

I és precisament la religió (el cristianisme, en aquest cas) qui juga un paper important en aquesta evolució que transforma les tradicions (expressades antigament en forma de mites) adoptant-ne a la seva conveniència el sentit del relat:

Difícil li és a l'home desprendre's de ses preocupacions i creences, que filles de sa intel·ligència limitada, li absorbeixen sempre son esperit temorós i perdut enmig de sa insuficiència. Per això quan lo cristianisme amb sa

llum divina, esborrà tota aquella munió de deus del paganisme, l'home substituï tots los que en aquella antiga mitologia li representaven lo mal, amb lo diable, l'esperit del mal de la nova creença; es despreguè de tot allò, que res deia ja ni a son cor ni a sa intel·ligència, mes conservà la preocupació inherent a la limitació humana (Maspons 1884: XVIII-XIX).

3.4 Les encantades de Vallderrós

La quarta llegenda del recull és, de nou, una llegenda d'encantades situada novament a Vallderrós, un indret ideal (segons el folklorista) per acollir aquest tipus de relats: «No és estrany, doncs, que, seduïda la imaginació per tanta formosor i grandesa, hagi trobat allí un món de tradicions, totes elles boniques» (Maspons 1952: 44).

Aquesta llegenda conté, de fet, diferents relats enllaçats precisament pels indrets implicats. En primer lloc, es parla de l'anomenat gorg de les Donzelles, que té el seu origen en una llegenda de moros: el senyor del castell de Montbui demana cent donzelles com a tribut cada any. Els cristians, per recuperar el castell, simulen una festa, treuen d'amagat les armes i maten els moros per recuperar la fortalesa. El cabdill dels moros es refugia a la cova del Moro i fa portar allí les cent donzelles. Un tro alça les aigües del gorg i s'empassa les donzelles. S'aixeca una llum blanca i el moro cau de la timba.

En segon lloc, s'explica que el gorg no té fons: si algú hi amolla fil amb una pedra, no arriba al fons i sent una veu que diu «No n'hi ha prou encara» (Maspons 1952: 47). Es tracta d'una llegenda satànica que té la intenció de fer notar als humans la presència del diable.¹⁵ Com explica Pujol, es tracta d'un tipus de narració que el diable comparteix amb les encantades:

Els gorgs/estanyes (sovint amb noms significatius: els nombrosíssims gorgs Negres, gorgs o estanys del Diable, gorgs dels Banyuts, gorgs de les Donzelles, etc.) fascinen i terroritzen igualment a través del diable i de les encantades, que fan valer una mena de *majestas* satànico-demònica: el gorg és insondable i fascinant, i qui pretén desafiar-ne el *mysterium* s'exposa a patir les conseqüències del seu agosament (Pujol 2013: 295).

15 Segons Heda Jason (2000: 146), la llegenda satànica pertany al mode satànic en què l'ésser humà es relaciona amb el poder del diable i s'hi enfronta, dins el context de la lluita entre Deu i Satanàs. Per a aquest relat en concret, he proposat la seva catalogació com a tipus C-113. *La fondària del gorg*, amb catorze versions, inclosa la de Maspons (vegeu Samper 2015).

Finalment, el tercer relat és, de fet, el que apareix de manera central i que inclou els dos anteriors. Explica com una pastora es perd i arriba al gorg de les Donzelles. Sent una veu que canta des del gorg, s'hi atansa, cau a l'aigua i el seu ramat es converteix en pedra. Les encantades que habiten el gorg la fan reina i es banyen al gorg. Si la nit és clara, renten la bugada. Si amenaça tempesta, ballen una sardana al voltant dels llacs i s'enlairen per desfer-la. Les dones de Riells surten a la finestra quan senten sorolls estranys: els fills malalts que ho fan, es guareixen.

Ja hem assenyalat com Prats afirmava que les *Tradicions del Vallès* contenen «la primera aproximació erudita al tema dels éssers fantàstics» (Prats 1988: 90). I és precisament en les notes d'aquesta llegenda d'encantades que hi trobem la teorització feta per Maspons al voltant de la denominació de les encantades:

Al Vallès prenen el nom de «dones d'aigua», i més especialment el genèric d'«encantades». En la resta de Catalunya, a més d'aquest últim nom, segons els seus atributs i segons la condició especial de la comarca, s'anomenen també «aloges», que vol dir, en català antic, beguda preparada amb mel, espècies i aigua aromàtica; «gorges», que significa jovenetes; i fins «bruixes». Mes jamai prenen el nom de «fades», com a les estrangeres terres; aquest nom és desconegut a Catalunya (Maspons 1952: 50).

Segons Maspons, a Catalunya, el paper atribuït a les fades l'adopten les velles («símbol d'experiència o saviesa») i les gegantesses («símbol de la força»), segons si predomina l'element romà o el germànic. El folklorista oposa també el caràcter cortesà (civilització romana) i el caràcter salvatge (present als boscos) dels pobles del Nord amb éssers com les valquíries i les elfes. En aquest sentit, si la versió catalana de la llegenda del drac es pot considerar romana, això canvia amb les encantades, ja que aquestes són, segons Maspons, de naturalesa germànica. El folklorista ressalta que totes les versions sobre aquests éssers fantàstics es localitzen a la Catalunya Vella, fet que li permet distingir entre les tradicions d'aquests dos indrets (Catalunya Vella i Catalunya Nova):

Podem ben bé dir-ho: hi ha tanta diferència entre la tradició del que fou Catalunya Nova i Catalunya Vella, que més no pugui ser-hi; i arriba a l'extrem, per punt general, que si alguna de les tradicions de la part alta o antiga ha traspassat son límit per barrejar-se amb l'element dominant en l'altra comarca, es vesteix completament a la faisó d'aquella, i fins quasi canvia de naturalesa (Maspons 1952: 52).

Maspons posa com a exemple de tradicions de la Catalunya Nova els balls de Rosaura, d'en Serrallonga, els xiquets de Valls, els còssos i els gladiadors (que considera d'origen àrab o romà).

Entre les referències a altres llegendes d'encantades que Maspons inclou a les notes, hi trobem «La plaça de les bruixes» de la seva germana Maria de Bell-lloch (publicada als *Jocs Florals de Barcelona* el 1875), situada a Molins de Rei i protagonitzada per bruixes.¹⁶ Segons Maspons, es tracta del mateix relat amb les protagonistes canviades.

3.5 El salt de la núvia

Les dues darreres llegendes del recull són, de fet, tradicions topogràfiques que expliquen, a partir del relat llegendari, la presència d'una petjada física en una geografia concreta. El salt de la núvia fa referència, en aquest cas, a les marques que hi ha a la roca vora l'església de Bigues i que es coneixen amb aquest nom. Maspons recull la versió que explica com una donzella que s'havia promès a la Verge Maria puja fins al cim de Puigraciós per casar-se amb un ric comte. Les dues comitives (donzella i comte) es troben. El cavall d'ella es llença costa avall i arriba a un torrent on agafa embranzida i s'hi llança. On havia caigut el cavall hi queden senyalades les seves potes a la roca. Per això aquell indret s'anomena el salt de la Núvia.

En aquesta ocasió, Maspons aporta com a versions d'aquesta mateixa història vinculada a un espai físic concret la llegenda situada a la Roca i publicada per Francesc Ubach i Vinyeta a *Lo Gay Saber* l'1 de febrer de 1869 («La bruixa del castell»), la versió publicada al recull *Les légendes des environs de Baden-Baden* i també fa referència al conegut «Salt de la reina mora» present a Siurana de Prades i a Mallorca.

3.6 Sant Miquel del Fai

La darrera llegenda del recull està vinculada a Sant Miquel del Fai i és un relat que explica la troballa d'una imatge i els esdeveniments posteriors que hi tenen lloc, tots relacionats amb el mateix indret. Maspons explica com un pastor es troba una imatge de sant Miquel (que té un aspecte daurat excepte en una cama, per on la va agafar un bou) i li fa una

16 Podem incloure aquest relat dins la literatura fantàstica (Samper 2018: 30 i 34).

capella. Posteriorment, uns barons hi funden el convent de Solitaris de sant Víctor. Quan Guillem Berenguer (fill de Berenguer Ramon I), comte de Barcelona, renuncia al comtat d'Osona hi ingressa. Després s'hi construeix un monestir de monges. Una comitiva de cavallers arriba al monestir, les monges els acullen i fan una gran festa. Se sent llavors un gemec provinent de les roques (és un senyal de Déu), però ningú no se n'assabenta. Segueix la disbauxa, se sent un tro i la muntanya esclata amb un de vessall d'aigua i res queda en peu. Més endavant es construeix la casa que encara es conserva.

Maspoms inclou a les notes referències diverses d'altres relats i costums relacionats amb aquest indret. Així, el pla de la Bataia es coneix amb aquest nom («batalla») per l'enfrontament entre cristians i sarraïns. La capella de sant Nicolau és l'indret on té lloc l'aplec dels enamorats en el qual les noies mengen pinyons i demanen marit. Carlemany també és esmentat i es justifica la seva presència a Catalunya a partir de records arqueològics i històrics. L'existència del convent de monges que apareix a la llegenda només consta, però, per tradició. Maspoms tanca aquest apartat de notes amb l'origen etimològic de Sant Miquel del Fai i la història del monestir.

4. Conclusions

Les *Tradicions del Vallès* de Francesc de Sales Maspoms i Labrós suposen el primer intent d'estudiar, des del punt de vista del folklore, les llegendes catalanes. Les versions que el folklorista vallesà presenta en aquest recull procedeixen de la tradició oral, però, formalment, són deutores d'un estil marcadament romàntic que, molts cops, les allunyen del seu origen. El valor del recull, però, no es troba només en aquests sis relats presentats per Maspoms sinó en les notes que el folklorista vallesà inclou i en les quals aporta informació valuosa sobre aquestes mateixes llegendes i les versions que es poden localitzar en altres indrets o cultures, diferents de la catalana, en un exercici comparatiu que mostra la coneixença que sobre el tema tenia qui fou una figura clau en l'estudi del folklore a Catalunya.

Una de les aportacions, en aquest sentit, és la vinculació que Maspoms estableix entre els mites de l'antiguitat clàssica i les llegendes de la seva societat. Una vinculació que s'explica a partir del paper mediador que va tenir el cristianisme en l'adopció d'aquests mites a la seva pròpia conve-

niència. Un altre element a destacar és l'adscripció de les llegendes catalanes a dues tradicions diferents: la romana i la germànica. Maspons justifica la relació entre les llegendes catalanes i les versions d'aquestes dues cultures europees a partir de la presència d'alguns elements clau en el relat. L'exemple més clar, en aquest sentit (i al que Maspons dedica també més espai en el recull) és la llegenda del drac, que beu de totes dues tradicions (tot i que en diferents nivells) segons quin element es té en compte. La proposta de Maspons, en definitiva, va més enllà d'un recull de relats vinculats a un territori en concret (el Vallès) i assaja el que hauria pogut ser un estudi comparatiu (amb contingut teòric) molt més ampli del llegendari català que l'autor tenia intenció de dur a terme. Les *Tradicions del Vallès* esdevenen, així, el tast d'un possible llegendari català.