

Dins la sang.

Performance i memòria en la identitat catalana després del franquisme



Dorothy Noyes
The Ohio State University

L'autora esbossa un model laic català de la identitat com a memòria corporal de *performances* col·lectives designades, model repartit entre els àmbits locals i els catalanistes de la transició democràtica, i aplicat tant a la festa tradicional com a la manifestació de carrer. Assenyala el paper dels intel·lectuals de comarca com a mediadors entre aquests àmbits, i suggereix unes conseqüències del model.

The author sketches a Catalan lay model of identity as the embodied memory of labelled collective performance, a model shared between local and Catalanist settings during the transition to democracy, and applied both to traditional festival and to street demonstrations. She points out the role of provincial intellectuals as mediators between these settings, and suggests some of the consequences of the model.

Advertiment preliminar

El lector té aquí un assaig experimental, que esbossa una xarxa de fenòmens connectats sense pretendre explicar els mecanismes de les relacions històriques entre si. Voldria obrir i no pas tancar un diàleg. He intentat explicar les percepcions complicadíssimes dels meus mestres berguedans, però no són ells els responsables pels errors d'interpretació i de fets que segurament aquí es troben; també he aprofitat la perícia d'activistes culturals en moltes comarques, i crec que els casos manresà, reusenc, tarragoní, o solsoní, entre d'altres, igualment haurien servit a l'argument. Agraïxo a l'Andrew W. Mellon Foundation i al National Endowment for the Humanities les seves ajudes a la investigació, i a la gent de Berga, la seva col·laboració generosa.

Tradicions inventades, comunitats imaginades: com pot ser que unes construccions tan fàcilment enderrocades en l'anàlisi aguantin tan fort en el sentiment? I si les tradicions no es defensen contra l'enginy de l'investigador, les identitats tampoc. Els estudiosos més al dia ens asseveraren que la identitat no té res de natura, sinó que es crea i es manté a través de la *performance*, l'actuació davant l'altre.¹ Com és, doncs, que els nostres «informants» insisteixen a distingir la disfressa de la cara autèntica?

La resposta comença a dibuixar-se en la teoria laica catalana, sortida d'un repte històric concret amb més autoconsciència del que normalment es troba en la pràctica quotidiana. Al final del franquisme, els activistes en reivindicar la democràcia i l'autonomia catalana enfrontaven la tasca de crear un consens pràctic entre individus d'orientacions ideològiques molt diverses. Per mobilitzar el gran públic, recorrien a mitjans no verbals, i invocaven el denominador comú més baix del cos reprimat per la dictadura. L'alliberament del cos en la *performance* col·lectiva s'entenia tant com la precondition de llibertats més institucionals que com la preparació necessària per reivindicar-les.

Mitjançant aquesta experiència, la qual aprofitava les tècniques de la festa tradicional, una bo-



Josep Armengou i Feliu esdevingué un dels intel·lectuals que, gràcies als seus escrits sobre la cultura tradicional berguedana, mantingué i estimulà els lligams entre comarca i nació al llarg del franquisme

na part dels catalans arribaren a entendre la identitat col·lectiva com la memòria corporal de participació en *performances* designades. Encara que la participació inicial hagués estat voluntària, les traces deixades a la memòria eren objectives i inalienables, cada vegada més amb cada repetició.

Aquest model laic ofereix a l'estudiós un mitjà per reconciliar les teories de la identitat com a construcció històrica amb els testimonis de la identitat com a realitat sentida i viscuda; dóna el mecanisme per convertir experiència en essència.

Els intel·lectuals de comarca

Segueixo com els actors principals d'aquesta història una generació d'intel·lectuals que, com a estudiants als anys seixanta i setanta, protagonitzaven les manifestacions contra el règim i creaven iniciatives culturals i polítiques innombrables per restaurar Catalunya a la «normalitat» nacional. Ara han arribat a la crisi de la maduresa, no tan sols la seva, sinó la de Catalunya, un moment en el qual les efervescències col·lectives o bé es rutinitzen o bé s'escapen del control dels seus animadors; un moment en el qual una condició

d'efervescència col·lectiva quasi perpètua ja no es pot sostenir, ni pels cossos que es cansen ni pels pressupostos que s'exhaureixen. Ja és hora d'anar per feina, una hora de distanciar-se d'aquella eufòria dels anys verds i d'enyorar-la.

Aquests activistes d'abans, que avui dominen les institucions pedagògiques i culturals de la Catalunya autònoma, tenen antecedents en bona part comarcals i populars. Fills de pagesos, d'obrers, o de comerciants, es formaven a les ciutats petites de muntanya on la cultura tradicional es mantenia amb cert vigor com a patrimoni local i on la llengua castellana mai no acabava d'imposar-se del tot en la vida quotidiana. Són la part dels nascuts als cinquanta que aconseguiren sortir de la fàbrica i entrar a la universitat. Tenien una política demòcrata i catalanista: volien restaurar la cultura i l'autonomia local després dels danys de la dictadura i –amb més ambivalència– de la immigració castellanoparlant. Aprofitaven la cultura tradicional per fabricar eines de mobilització. Es podrien considerar com a intel·lectuals orgànics en sentit gramscian, ja que, per bé que investigaren els arxius, l'Amades, i el «camp» remot de l'alt Pirineu, no feien la represa d'una cultura que per ells ja era morta. Tenien i encara tenen un coneixement pràctic i pregon d'aquesta cultura local. Fins i tot han mantingut un nivell d'incorporació i lleialtat als pobles que de vegades minva l'èxit dels seus projectes nacionalistes.

En efecte, molts d'entre ells difícilment concilien les seves aspiracions locals i metropolitanes; bastants semblen casar-se tard o no casar-se per manca de decisió sobre on localitzar-se, i fan la congestió contínua de les carreteres entre Barcelona i els pobles.

1. Tradició inventada i comunitat imaginada són respectivament les ja conegudes formulacions de Hobsbawm i Ranger (1983) i Anderson (1991). Sobre la identitat ètnica com a focalització de repertori heterogeni en la *performance* lingüística, vegeu Le Page i Tabouret-Keller (1985); per al gènere normatiu com a *performance* imposada, vegeu el treball pioner de Garfinkel (1967) i les obres de Judith Butler (e.g., 1993). Des del principi dels anys setanta, la *performance* ha estat el paradigma dominant en l'estudi acadèmic del folklore als Estats Units: vegeu Bauman i Briggs (1990) per a un resum. Per a una orientació a la teoria de la *performance* en moltes disciplines, vegeu Carlson (1996).

La identitat col·lectiva es construeix tot sovint a través de la memòria corporal de participació en determinats fets festius. Fotografia: la Patum a principis de segle (Josep Noguera. Visió històrica de la Patum de Berga. Barcelona: R. Dalmau, 1992)



És exactament aquesta denegació de sacrificar o l'una o l'altre que fa de l'intel·lectual de comarca un informant tan útil i un tema tan interessant. Tothom qui ve de fora per estudiar la cultura tradicional europea compta amb les seves monografies per orientar-se en la matèria i la seva amistat i el seu cercle de relacions per entrar en el treball de camp. Però no solem reconèixer la importància que tenen les activitats erudites i polítiques d'aquests actors per al conjunt de la nació. Són el vehicle a través del qual els interessos locals i els models culturals locals normalment arriben al centre polític. Els intel·lectuals de província són els qui tradueixen la teoria laica del «codi restringit» –incrustada, sovint no verbal·dins el qual s'elabora a escala local, el «codi elaborat» de la metròpoli (Bernstein, 1970). D'aquests actors podem demanar de quina manera les adhesions locals alimenten els moviments na-

cionalistes reeixits, com observà Hans Kohn ja fa temps (Kohn, 1944: 8-9); de quina manera les narracions i les *performances* locals donen forma a la ideologia i el ritual nacionalista.

En aquest assaig presento dos incidents protagonitzats per aquesta generació. El primer, una declaració pública, presenta el seu model de la identitat col·lectiva: la memòria corporal de *performances* designades. És a dir, tu ets el que has fet, el que saps fer. El segon incident, un moment privat de reconeixement pertorbador, insinua la genealogia complexa d'aquest model i algunes de les conseqüències que pot tenir.

Identitat local i tècniques d' incorporació

La primera anècdota se situa a Berga, capital administrativa d'uns 14.000 habitants al Prepiri-

neu, coneguda (o així els agrada creure-ho) per tot Catalunya per la seva festa de la Patum i per la seva intensitat tan localista com catalanista. A finals de 1985, durant una discussió sobre representació popular al consistori municipal, un conseller va fer una declaració imprudent: «No pot ser berguedà qui no hagi mamat llet berguedana.»

De seguida van sortir de l'Ajuntament tota mena d'aclariments i excuses, ja que s'ha de prendre en compte el vot immigrant. Però la declaració es va comentar i discutir força, perquè els berguedans s'interessen profundament en què vol dir ser berguedà. El febrer següent, en la primera celebració de Carnestoltes a Berga des de la guerra, els organitzadors, una colla de joves molt activa en iniciatives per revitalitzar la cultura local, posaren una vaca de cartó al mig de la plaça de Sant Joan. Al flanc anunciava «Llet Berguedana». Qualsevol que venia a abaixar el cap per beure de les mamelles de goma rebé dels organitzadors un Certificat de Berguedanisme Autèntic.

Les mamelles de la vaca s'omplien de barreja, còctel explosiu de moscat i anís que normalment no es beu gaire fora de la Patum, la gran festa berguedana del Corpus. Els entremesos d'aquesta festa dibuixen netament la diversitat social berguedana: home i dona, popular i de casa bona, foraster i de la ceba, a favor i en contra de l'ordre polític establert. Però no és una festa de contemplació, sinó de participació, i després de cinc dies de poc dormir, ritmes forts, saltar constantment, gentada i batibull, beure amb determinació, guspies i fum de pirotècnica propinqua, i tandes múltiples de cada acte, les distincions tan clares al principi es fonen en una totalitat. Això, diuen els berguedans de cada tendència, és tant la finalitat com el resultat efectiu de la festa: ens fem u. La pèrdua de transparència que és el preu d'aquesta unió se sent com a necessària dins una col·lectivitat que té la integritat amenaçada de rivalitats per dintre i pressions econòmiques per fora.

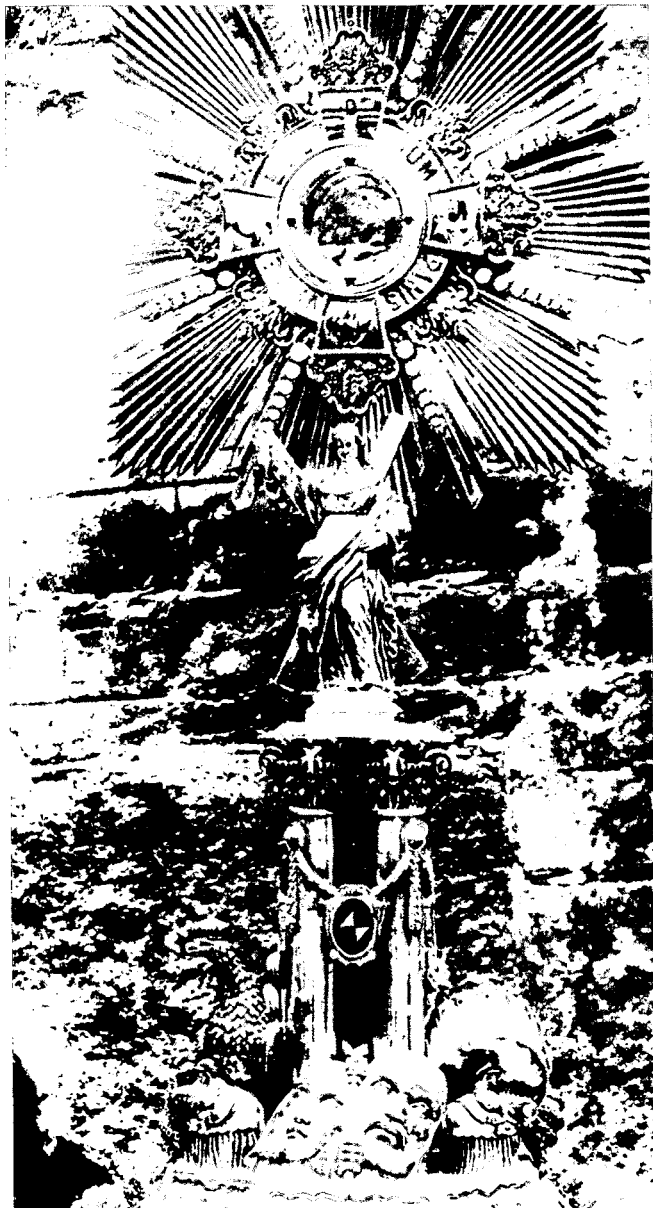
Efectivament, a la Patum l'individu és assaltat de dintre i de fora: la gentada pren control del cos, i la festa es xucla de la boca i es taloneja dels

peus. Quan la festa deixa de manar, no és gens fàcil recuperar el domini de si mateix. Quan finalment s'ha acabat i l'individu que ara té dret a ser-ho torna a casa per dormir, la festa li sotraga la son, i li tiba els peus que encara es creuen saltant. Durant setmanes els berguedans taral·lejen els balls, i malament si els nens tenen exàmens encara: aixequen els caps dels llibres per mirar absentment a la porta i piquen Pa-tum als pupitres. L'any següent, quan el temps comença a fer bo, «et surt de dintre», com diuen ells.

«La Patum la portem dins la sang», diuen. No és dir que van néixer amb ella, sinó que l'han ballada tant que els ha entrat a dintre, tan profundament que el seu ritme sembla el del propi cor. Aquesta frase, «dins la sang», es fa servir en moltes cultures per a expressar una afició ardent, i gosaria afirmar que es refereix tant o més sovint a una pràctica assimilada com a una herència genètica. De totes maneres, l'ambigüitat de la frase indica el funcionament del cos humà com a convertidor entre experiència i essència.

El ritme, el saltar, el fum, i semblants recursos de la Patum i altres festes participatives són, doncs, tècniques d'incorporació, mitjans (sovint reconeguts dels mateixos actors) per fer entrar la festa dins el cos de l'individu i fer entrar l'individu dins el cos social. D'aquestes tècniques, la més carregada de ressò i emoció és el beure. No és coincidència que el beure de la Patum es diu «mamar». La Patum prengué vida com a festa de Corpus, i encara es dedica a una mena de comunió corporal. Bastants berguedans de famílies populars («els integristes», els anomenen alguns) entenen aquesta comunió en el sentit més material, i els més tossuts es refereixen a les pròpies tendències «caníbals», potser no del tot en broma. Per cert, entenen la integració a la col·lectivitat com una transsubstanciació autèntica. Durant la meua primera estada a Berga, era normal que la gent de classe professional lloés el progrés que jo havia fet en la llengua catalana com a prova de la meua assimilació. Però els integristes em felicitaven d'una altra manera: «T'has engrèixat molt a Berga, eh!» Els esforços dedicats de molta gent asseguraren aquell resultat. Sóc berguedana en la mesura que Berga esdevé carn de la meua carn i

L'objectística de la Patum contribueix a donar forma al ritual identitari associat a la festa. Custòdia monumental de Berga. Fotografia: Pere Català (Josep Noguera. Visió històrica de la Patum de Berga. Barcelona: R. Dalmau, 1992)



os del meu os. Segons aquests, un origen local és útil, perquè com més es mama llet berguedana més berguedà es tornarà, però es pot compensar l'arribada tardana amb l'energia del compromís un cop arribat.

Mobilitzar la identitat catalana

Els intel·lectuals de Berga han après molt dels integristes, de les famílies dels quals vénen i amb el permís dels quals han entrat ben a dintre de les comparses de la Patum. Com els integristes, con-

fien en l'eficàcia de la ingestió, però ara en sentit metafòric, més generalitzable que el sentit literal. Creuen que els catalans es fan assimilant les coses de Catalunya. Els catalans no neixen, sinó que es fan en l'acte de participar. Després, «senten les nostres tradicions», i d'aleshores endavant la participació i el sentiment, la *performance* col·lectiva i la memòria corporal, es reforcen mútuament en un circuit continu.

A Catalunya en general, l'idioma de la identitat té cara de Janus, mirant alhora l'origen i el compromís. És conegut que a les enquestes innumerables d'ençà del franquisme els catalans autòctons tendeixen a preferir el sentiment i la participació (sobretot lingüística) al lloc d'origen com a determinants de la identitat catalana (Wolard 1989:39-41; O'Donnell 1995; Vann 1995). El rànquing dels dos criteris es fa evident en una observació que es dirigeix sovint a mi i a altres forasters que es decideixen a sotmetre's als costums del lloc: «Ets més catalana que molts catalans» o «més berguedana que molts berguedans». Als anys setanta i vuitanta la identitat evidentment s'havia d'entendre com a compromís actiu. No n'hi havia prou amb la identificació passiva: sentir-se català en silenci no restauraria Catalunya. Els empresaris i polítics d'estirp catalana que s'havien identificat amb el règim per protegir els interessos no es podien considerar catalans autèntics, ja que la seva complicitat havia facilitat l'erosió de la cultura. I hi havia el problema pràctic dels immigrants de parla castellana.

Berga i altres pobles indicaren la via que Catalunya havia de seguir. Quan els organitzadors de Carnestoltes declaraven amb la seva vaca que la llet berguedana no venia de la mare biològica, sinó de la Patum, ampliaven la pràctica «integrista» de les comparses i també empraven el llegat teòric d'un altre intel·lectual amb lligams populars. Josep Armengou i Feliu era un capellà de la generació de la guerra que mitjançant la coral de l'església i el moviment escoltista els havia ensenyat gramàtica catalana i catalanisme. Es pot dir un dels intel·lectuals mediadors claus dels anys de la dictadura, que mantenien els lligams entre comarca i nació en condicions molt poc propícies. La seva obra clandestina sobre el cata-

Anar a la Patum esdevingué, al llarg dels anys del franquisme, un element central per sentir-se partíceps d'una comunitat primordial.

Fotografia: Pere Català (Josep Noguera. Visió històrica de la Patum de Berga. Barcelona: R. Dalmau, 1992)



lanisme influïa en força gent de la classe política que havia de sorgir amb la democràcia.² L'obra editada, aparentment d'un localisme folklòric, tractava de cultura tradicional berguedana, però llegint amb un mínim d'atenció s'hi trobava al·legoria catalanista pertot arreu, sobretot a la brillant monografia sobre la Patum. Més important, posava la pràctica berguedana d'incorporació en paraules prou clares per fer-ne una recepta:

«La Patum ha estat, no solament una creació de Berga, sinó també un instrument eficaç, per a la perpetuació de l'esperit berguedà. Les tradicions comunitàries cohesionen els pobles i els mantenen viva la consciència de llur personalitat. La Patum ha ajudat a Berga a mantenir-se berguedana. «Escola del nostre patriotisme», l'anomenava el gran berguedà Mn. Ventura Ribera. Escola i forja de berguedans...

»En les successives immigracions que ha cone-

gut Berga La Patum ha estat l'element integrador per excel·lència. Ha actuat com el gresol d'una raça. D'antuvi, els novells berguedans potser no han comprès moltes coses nostres, però La Patum l'han entesa de seguida. A la plaça aviat s'han trobat bé. Sense ni adonar-se'n han anat deixant d'esser espectadors estranyats per convertir-se en actors espontanis enrolats sincerament en el més fervent berguedanisme. I no parlem de la fascinació que La Patum exerceix en els infants.

»La Patum és el baptisme de foc ritual que atorga a qui la sent la cèdula més autèntica de la ciutadania berguedana...» (Armengou, 1994: 123-125)

2. Vegeu la reedició de *Justificació de Catalunya* (1996) amb pròleg de Jordi Pujol.

Eixamplat, aquest principi esdevingué la ideologia explícita del catalanisme oficial majoritari. Qualsevol pot tornar-se català: n'hi ha prou amb viure i treballar a Catalunya.

De fet, cal que l'immigrant manifesti una mesura de capacitat per a les *performances* designades com a catalanes –lingüístiques, festives, laborals, etc.–, com la prova d'haver assimilat Catalunya, però s'ha de reconèixer que fins ara la promesa sovint s'ha complert: un immigrant que es decideix a catalanitzar-se és acceptat plenament com a membre. En efecte, no pocs immigrants, veient la promesa, han anat més lluny: se sol observar que molts dels independistes més militants de la Catalunya central tenen cognoms castellans.

La Patum no aconseguia tan sols que els immigrants se sentissin berguedans, sinó també que catalans nascuts se sentissin catalans de debò. Des de quan l'Armengou escrivia el seu llibre a finals dels seixanta fins a finals del franquisme i després, milers de catalans de Barcelona i altres comarques venien a la Patum, una de les festes cíviques més «intactes» de Catalunya i potser la més vibrant i accessible, amb quatre-cents anys de tradició contínua. Els catalans a la Patum se sentien tornar a la seva comunitat primordial; més pràcticament, les gentades de la Patum, de les poques festes del carrer tolerades pel règim, servien com a escola de performance col·lectiva.

Car, ahora, altres gèneres es multiplicaven dins els límits de les restriccions franquistes sobre assemblees públiques. Carregades de ressò però sense massa perills polítics eren les formes no verbals tradicionals que modelaven la unanimitat amb els cossos dels participants: la sardana, el castell i el concert coral, on els individus s'eixamplaven per fer una sola veu, fos quin fos el text que cantessin. Una gamma més àmplia d'actuacions començava a aprofitar les tècniques més agressives d'incorporació conegudes de festes com la Patum. Recitals de cançó, partits de futbol, noves festes, teatre d'avantguarda i *happenings*, concerts de rock català, tots manllevaven tonades i emblemes i gestos els uns dels altres en un gran col·lapse genèric, dins el qual l'efecte de qualsevol assemblea era d'inculcar al jove públic el fervor catalanista i de restaurar la nació suprimida a

l'experiència viscuda.³ Ben conscient del que passava, la policia esperava sempre a les sortides, però la seva presència de fet permetia el descàrrec d'una confrontació física per les emocions invocades a la *performance*. En un sentit ampli, aquestes *performances* funcionaven com a assajos per a les manifestacions de carrer a Barcelona, tan espantoses per als adolescents de poble que se sentien obligats a participar-hi malgrat el risc considerable de la detenció i de la violència. Es pot afirmar, doncs, que aquestes *performances* –festa, futbol, recital, etc.– feren Catalunya: sense el nivell d'agitació al carrer, l'esforç polític per aconseguir l'Estatut d'Autonomia no hauria tingut l'autoritat del *vox populi*.

Tal afirmació pot semblar excessiva, car se sap que fins i tot als anys quaranta hi havia organització política clandestina molt sofisticada i desenvolupada: la classe política catalana estava ben preparada quan per fi morí el dictador. Però la *performance* col·lectiva va ser important també entre els activistes, no tan sols per encoratjar una participació de masses.

Tres catalans en una illa deserta estableixen dos partits polítics i una facció dissident, ja se sap. Tant valia el principi per a les formacions clandestines dels anys setanta com per a l'esquerra fragmentada dels anys trenta, i els activistes s'adonaven que s'amenaçava la mateixa conclusió: les lluites internes facilitarien el triomf dels forasters. Reconeixent el perill de les disputes ideològiques, es va formar l'Assemblea de Catalunya, agrupació dels partits i dels nombrosos simpatitzants no afiliats al voltant de les tres coses sobre les quals no hi havia discussió: Llibertat, Amnistia, Estatut d'Autonomia. L'èxit de l'Assemblea fou a les marxes i les manifestacions de carrer: la solidaritat que no es podia construir amb paraules s'aconseguí amb gestos.

Després de Catalunya

Quan ja s'havia aconseguit l'Estatut i la democràcia estava plenament recuperada al 1979, el fervor i la freqüència de les *performances* col·lectives no deixaven de créixer. El repte de «fer pa-

Amb el temps, la Patum, com altres festes, s'ha convertit, gràcies a la participació massiva, en un instrument d'integració i de creació identitària. Fotografia: Fons CPCPTC



ís» –integrar els immigrants i restaurar la societat civil– encara hi era. Per altra banda, la catarsi de les manifestacions i les festes de foc com la Patum –dins la qual, em deia un, «vam expiar la vergonya de la col·laboració»– havia despertat una set de *performance*, per la seva capacitat d'alliberar les repressions i alimentar les ganes del cos social.

Els municipis començaven a dedicar un percentatge considerable del pressupost a subvencionar les festes locals, i els pobles rivalitzaven en efectes dionisiacs o espectaculars, amb rius de ritme i pluges de guspies. Els adolescents semblaven passar cada cap de setmana en cotxe entre festa i festa. Els pares es preocupaven, i es demanaven si la festa degeneraria de comunió en consum, i més concretament, en una pujada impor-

tant de les xifres de mortalitat als revolts de les carreteres comarcals.⁴

Els intel·lectuals es preocupaven també per ells mateixos, perquè la *performance* ja els servia de droga, que sabien agitar però no administrar, i que els problemes de debò no s'adreçaven. «Si els berguedans lluitessin tant per les coses sèries com fan per la Patum, ja no tindríem atur i Catalunya seria independent», vaig sentir més d'una vegada. La festa ja era un objectiu en si.

Al 1989, vaig anar un dia a una costellada a la casa de muntanya de dos barcelonins, tots dos activistes del moviment estudiantil dels setanta. Els convidats, berguedans i barcelonins, eren tots d'aquella època, i quan es van posar a cantar després d'un dinar ben regat, el repertori tenia un regust ben nostàlgic. Vam cantar *Puf el Drac Màgic* i *Blowin' in the Wind* (*Escolta-ho en el vent*), vam cantar la Patum, vam cantar romanços tradicionals en versions dels Setze Jutges, vam cantar els goigs de la Mare de Déu de Queralt i altres de la zona, vam cantar la Internacional i *Avanti Popolo*, vam cantar l'himne del Barça, i himnes dels Països Catalans i del País Basc. Quan reprimíem l'alè i s'acabava el repertori, vaig dir casualment a l'amfitrió, «Saps que no he sentit mai el *Cara al Sol?*» De seguida, es va posar dempeus, ben dret i va aixecar el mentó, va fer cara de col·legial i aixecà el braç segons la salutació falangista. Dos més que havien anat al col·legi junts s'hi van apuntar, i els tres van cantar l'himne amb energia. Els altres esclafiren de riure, i els nens baixaren l'escala bocabadats. Després de la segona estrofa, l'amfitriona va mirar nerviosament per la finestra al bosc que ens envoltava. «Calleu! La Guardia Civil!» Tothom va riure, però ens vam aixecar de la taula, i aviat tots vam marxar. D'aleshores ençà s'ha recordat aquella costellada com «el dia que vam cantar el *Cara al Sol.*»

3. Les relacions musicals i kinèsiques entre cançó infantil, festa de carrer, manifestació i partit de futbol han estat tractades de manera molt innovadora per Jaume Ayats en diversos articles (e.g. 1994a, 1994b).

4. Una resposta eloqüent des del punt de vista juvenil es troba a la cançó *L'Últim Tírabol* del grup berguedà Brams (1991).



L'estudi de la Patum ofereix un mitjà per analitzar la identitat com a construcció històrica i com a realitat sentida i viscuda. Fotografia: Fons CPCPTC.

La referència faceciosa a la Guardia Civil, que abans posava fi a les seves manifestacions, indicava la inversió quasi total de la situació: ara el *Cara al Sol*, si no era il·legal, era tan estigmatitzada com eren els seus himnes catalans vint anys abans. Aquesta circumstància suggeria –sugeriment gens còmode– que les cançons es podien considerar intercanviables. Havien d'admetre que *Cara al Sol* significava per a l'enemic allò que *Els Segadors* significava per a ells.

Encara més pertorbador, el fet de cantar *Cara al Sol* els féu examinar el conjunt ja heterogeni del seu propi repertori, i reconèixer que *Puf el Drac Màgic*, *La Internacional* i la sardana tan localista *Aromes de Queralt* evocaven la mateixa emoció a l'acte de cantar. Aquestes ja són prou disperss, i el *Cara al Sol*, si només per un moment, planava fàcilment dins la sèrie. Per cert, la cantaren amb una dosi àmplia d'ironia. Però ara, en els anys de la maduresa, havien cantat totes les cançons amb un petit somriure. La distància emotiva es diferenciava en grau, però potser no en gènere; igualment la nostàlgia. De fet, el *Cara al Sol* queia més pregon dins la memòria corporal que totes, menys la Patum. El recordaven a la perfecció: no s'esforçaven gens per produir les paraules, i sobretot, no tenien cap hesitació a assumir la pos-

tura corporal dels anys de col·legi i bramar la tonada, massa familiar.

Aquí rau el problema: et pots fer català, però no et pots desfer de ser franquista: allò que el cos assimila s'hi queda. La memòria corporal no es pot perdre, per bé que es pot apilonar, i intentar ofegar-la, amb missatges més forts. Però el cos no diferencia: tota moció semblant provoca una emoció semblant.

Així la solució catalanista al problema de la identitat col·lectiva no és estable. Precisament per això, serveix com a eina analítica, perquè permet considerar la multiplicitat d'identitats dins l'individu. Al mateix temps, ens ofereix un mitjà per reconciliar les teories performatives ara de moda i la insistència nativa que la identitat és real i involuntària. La identitat comença en les contingències d'una situació o bé en un acte de voluntat, però acaba en la permanència i l'obligació.

En la pràctica, costa més d'acceptar aquesta solució. Perquè si resulta que la identitat depèn dels aliments disponibles, s'ha d'assegurar que la gent es nodreixi amb les *performances* que calguin. Així amb la recuperació de l'autonomia, festes tradicionals catalanes s'introduïen en les escoles de tot Catalunya, sobretot a les zones d'alta concentració immigrant. Aquestes *performances* media-

ven l'entrada de la cultura i la història catalanes al currículum i l'ús definitiu del català com a llengua d'instrucció.

Donada la intensitat de la socialització catalana a les escoles i en altres contextos institucionals i públics, alguns catalanistes s'han alarmat per l'èxit immens de la Feria de Abril als afores de Barcelona, recreació de la gran festa sevillana. Evidentment, els immigrants andalusos han après massa bé la lliçó catalana sobre la importància de la *performance* per a la identificació –tal com els mateixos catalans aprenien de les *performances* triomfalistes franquistes, per molt que voldrien creure la nació fundada en el consentiment racional. Però segueix una gran diferència: els catalanistes són demòcrates, i ni imposaran les pròpies *performances* ni suprimiran la fira andalusa com feia Franco amb els seus carnestoltes. Quin remei, doncs, a una catalanitat que mai no podrà deixar de lluitar? Alguns que van mirant l'increment de *performances* rivals a Catalunya des del 1936 es demanen si cap sentiment col·lectiu fort pot conviure amb la democràcia.

D'altra banda, els immigrants d'Espanya han descobert que una teoria performativa de la identitat pot ser menys tolerant a la pràctica que una teoria racial. Ja que s'ha donat als immigrants els mitjans d'esdevenir catalans, evidentment són ells que han de decidir-se i fer-ho, i per què no ho voldrien fer? Els immigrants sovint defensen la pròpia autonomia imputant la identitat al lloc de naixement: els catalans són catalans, els castellans castellans, feu la vostra i farem la nostra (Woolard, 1989: 38; Vann, 1995). Per als catalans autòctons o convertits, les pressions demogràfiques invaliden aquesta opció. Es preocupen de mantenir la massa crítica de població compromesa que permet sobreviure a una cultura.

Però la lluita costa molt en capital tant econòmic com humà, i arriba un moment que has de viure per a tu i no tan sols per a Catalunya. La majoria entre la generació militant s'estan relaxant a dins de la vida privada, fins i tot en el moment que veuen la multiplicació de les *performances* immigrants i la seducció dels propis fills per les *performances* més potents de la cultura global –o a vegades per un gènere de performance naciona-

lista més violent i menys democràtic. Alguns mantenen la lluita; els més es retiren al nivell local com un focus més viable del sentiment col·lectiu que la Catalunya encara massa abstracta. Les *performances* més pregones i de pràctica més llarga, com la Patum, prenen un caire cada vegada més nostàlgic, i un dels inventors de la vaca berguedana em va dir uns anys més tard: «Mira, Dorothy, això has de posar al final del llibre: *POST FESTUM, PESTUM.*»

Bibliografia

- ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. 2nd ed. London: Verso, 1991.
- ARMENGOU, J. *La Patum de Berga*. 2a ed. Berga: Edicions de l'Albí, 1994.
- ARMENGOU, J. *Justificació de Catalunya*. 2a ed. Berga: Edicions de l'Albí, 1996.
- AYATS, J. «Dos situaciones de expresión sonora colectiva: las manifestaciones en la calle y los estadios deportivos». Ms., 1994.
- AYATS, J. «Emblematic songs: marks of identity and of distance». Ms., 1994.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. «Poetics and performance as critical perspectives on language and social life». *Annual Review of Anthropology* (1990) v.19, p. 59-88.
- BERNSTEIN, B. *Class, codes, and control*, v.1: *Theoretical studies towards a sociology of language*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- BRAMS. *Amb el rock a la faixa*. Barcelona: Àudio-visuals de Sarrià, 1991.
- BUTLER, J. *Bodies that matter*. New York: Routledge, 1993.
- CARLSON, M. *Performance: a critical introduction*. New York: Routledge, 1996.
- GARFINKEL, H. «Passing and the Managed Achievement of Sexual Status in an Intersexed Person.» A: *Studies in Ethnomethodology*, p.116-185. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1967.
- HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KOHN, H. *The idea of nationalism*. New York: Macmillan, 1944.
- LE PAGE, R.; TABOURET-KELLER, A. *Acts of identity. Creole-based approaches to language and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- O'DONNELL, P. ««It depends who I marry»: linguistic recruitment and defection.» *Catalan Review* (1995) v.9, p. 163-172.
- VANN, R. «Constructing Catalanism: motion verbs, demonstratives, and locatives in the Spanish of Barcelona.» *Catalan Review* (1995) v.9, p. 253-274.
- WOOLARD, K. *Double talk: bilingualism and the politics of ethnicity in Catalonia*. Stanford: Stanford University Press, 1989.