

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA ANTIGÜEDAD Y
CULTURA ESCRITA

MESTRE VICENT HO DIU PER SPANTAR

ALBERT TOLDRÀ I VILARDELL

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2006

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 30 de Juny de 2006 davant un tribunal format per:

- D^a. Lola Badia Pamies
- D. Amadeo Serra Desfilis
- D. Pedro M. Cátedra García
- D. Mateu Rodrigo Lizondo
- D. Fabio Troncarelli

Va ser dirigida per:
D. Francisco Gimeno Blay

©Copyright: Servei de Publicacions
Albert Toldrà i Vilardell

Depòsit legal:

I.S.B.N.:978-84-370-6632-5

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultat de Geografia i Història

Mestre Vicent ho diu per spantar.

El més enllà medieval

Tesi doctoral

Presentada per

Albert Toldrà i Vilardell

Dirigida per

Prof.Dr. Francisco Gimeno Blay

i

Prof Dr. Albert Hauf i Valls

València, 2006

A Imma,
que em duu llum allà on vaig

*Peace will come
with tranquility and splendor
on the wheels of fire,
but will bring us no reward
than her false idols fall.*

Bob Dylan, *Changing of the guards* (1975).

Los católicos (léase los católicos argentinos) creen en un mundo ultraterreno, pero he notado que no se interesan en él. Conmigo ocurre lo contrario; me interesa y no creo.

Jorge Luis Borges, *Discusión* (1932).

Bona gent! Avisau-vos bé de aquesta jornada que tost serà. Dien alguns: "Mestre Vicent ho diu per spantar"; peccat mortal és dir falsia en la preycació, e no-u diria per tots vosaltres.

Sant Vicent Ferrer (1975, VI, 279).

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ

1	Objecte, metodologia, bibliografia, fonts	8
2	El “triangle d’expressió medieval”	10

0.1. EL MÉS ENLLÀ, EL VIATGE I EL VIATGER. MONOSANDALISME

24

1. EL CEL

1.1. El Cel

1.1.1.	El cosmos	40
1.1.2.	Viatgers al Cel	43
1.1.3.	L’espai celestial: concepcions i elements	49
1.1.4.	Jardí i construcció	58
1.1.5.	Les portes del cel	64
1.1.6.	Una cort feudal	68

1.2. Els sants

1.2.1.	L’ànima humana	85
1.2.2.	Intercessors al judici particular	89
1.2.3.	Túniques, corones i cadires	94
1.2.4.	Predestinació i escriptures celestials	100
1.2.5.	Jerarquia	111
1.2.6.	Vida celestial	116
1.2.7.	Transparència i patronatge	122
1.2.8.	Els cossos gloriosos	144

1.3. Els àngels

1.3.1.	Història i característiques	151
1.3.2.	Iconografia	155
1.3.3.	Jerarquia	159
1.2.4.	Control del cosmos i la natura	165
1.2.5.	Guerrers i castigadors	169
1.2.6.	Custodis individuals	173
1.2.7.	Custodis col·lectius	178
1.2.8.	Psicopomps	183
1.2.9.	Músics	192
1.2.10	Els àngels individualitzats: Rafael i Gabriel	202
1.2.11	Sant Miquel	205

1.4. La justícia divina

1.4.1.	El judici particular	213
1.4.2.	La psicòstasi	215
1.4.3.	Les <i>artes moriendi</i>	218
1.4.4.	Analogies del judici particular	223
1.4.5.	La litúrgia judicial sobre l’ànima	226
1.4.6.	El judici final	238
1.4.7.	La resurrecció	241
1.4.8.	La Parusia	247
1.4.9.	El tribunal	252

1.4.10	La sentència	255
1.4.11	La justícia divina	262
2. LA TERRA		
2.1. El Paradís Terrenal		
2.1.1.	Història	270
2.1.2.	Viatgers	271
2.1.3.	Descripcions	280
2.1.4.	Arbres i fruites	284
2.1.5.	Fonts i rius	289
2.1.6.	Muralla i portes	291
2.1.7.	Habitants	294
2.1.8.	El Paradís a la geografia	300
2.2. La vida terrenal		
2.2.1.	La miserable condició humana	304
2.2.2.	La dansa macabra	311
2.3. El temps		
2.3.1.	El temps de l'Església	319
2.3.2.	Crist, la frontissa	323
2.3.3.	Cronologies	327
2.3.4.	Perioditzacions	329
2.4. L'escatologia		
2.4.1.	Tradició apocalíptica i crisi	335
2.4.2.	Mil·lenarisme	338
2.4.3.	Profetisme medieval	341
2.4.4.	Profetisme català	345
2.4.5.	Arnau de Vilanova	348
2.4.6.	Profetes menors	351
2.4.7.	Francesc Eiximenis	354
2.4.8.	Sant Vicent Ferrer	356
2.4.9.	Profetes dels Trastàmara	363
2.4.10.	Joan Alemany	366
2.4.11.	Les Sibil·les	368
2.4.12.	Els <i>signa iudicii</i>	371
2.4.13.	La fi del món	375
3. ELS INFERNES		
3.1. Els llimbs dels patriarques		
3.1.1.	L'espai	382
3.1.2.	Anuncis del davallament	384
3.1.3.	El davallament	387
3.1.4.	El rescat	394
3.2. El purgatori		
3.2.1.	Invenció	398
3.2.2.	Els morts i els vius	403
3.2.3.	Història, viatgers, descripcions. El Purgatori de Sant Patrici	412
3.2.4.	Les ànimes	419
3.2.5.	Sufragis i misses de sant Amador	424
3.2.6.	Purgació i el temps del purgatori	432

3.2.7. Fantasmes	437
3.2.8. Iconografia	456
3.3. Els llimbs dels infants	
3.3.1. Pecat original i baptisme	462
3.3.2. L'espai i els infants	467
3.4. L'infern	
3.4.1. L'espai	
3.4.1.1. Història	472
3.4.1.2. Viatgers	477
3.4.1.3. Descripcions	495
3.4.1.4. Hidrografia	502
3.4.1.5. Portes	504
3.4.1.6. Iconografia i concepcions	507
3.4.1.7. El Leviatan	517
3.4.2. Turments	
3.4.2.1. Pena de sentit	523
3.4.2.2. Foc	528
3.4.2.3. Turments	534
3.4.2.4. Bestiari infernal	557
3.4.2.5. Màquina de fer por	563
3.4.2.6. Càstigs Medievals	566
3.4.2.7. Martiris	572
3.4.2.8. Crueltat	577
3.4.3. Condemnats	
3.4.3.1. Presoners	582
3.4.3.2. Vida infernal	587
3.4.3.3. Col·lectius	592
3.4.3.4. Els altres	597
3.4.3.5. Individus	603
3.4.3.6. Judes	608
4. EL DIMONI	
4.1. Història	
4.1.1. Creació i rebel·lió	630
4.1.2. Batalla, caiguda i transformació	634
4.1.3. Després de la caiguda	638
4.2. La societat diabòlica	
4.2.1. Noms i individus	641
4.2.2. Nombre i jerarquia	652
4.2.3. Consells de diables	655
4.3. Caracterització	
4.3.1. Analogies i símbols	664
4.3.2. Complementes	667
4.3.3. Personalitat	672
4.3.4. Poder	677
4.3.5. El dimoni en fuga	682
4.3.6. El dimoni popular	693
4.3.7. Música diabòlica	701
4.3.8. Escripures infernals	708
4.4. El dimoni a la mort humana	

4.4.1. La darrera temptació	724
4.4.2. Testimoni i fiscal	727
4.4.3. Psicopomp	733
4.5. Distribució espacial	
4.5.1. Dimonis de l'aire	738
4.5.2. Dimonis de l'infern	742
4.5.3. Dimonis de la terra	750
4.6. Envers els vius	
4.6.1. Temptacions	755
4.6.2. Agressions. Sant Antoni	768
4.6.3. Substitucions, segrests, encomanaments	779
4.6.4. Possessions i exorcismes	783
4.6.5. Paganisme	816
4.6.6. Bruixeria	829
4.6.7. Nigromància	848
4.7. Manifestacions i iconografia	
4.7.1. Visibilitat, corporeïtat	862
4.7.2. El diable zoomorf: bestiari satànic	865
4.7.3. El diable zoomorf: la serp	880
4.7.4. El diable antropomorf: com a agent celestial	883
4.7.5. El diable antropomorf: com a home	886
4.7.6. El diable antropomorf: com a cavaller	891
4.7.7. El diable antropomorf: com a dona, sexualització	897
4.7.8. L'aspecte del dimoni	907
4.7.9. La lletjor del diable	924
4.8. L'Anticrist	
4.8.1. Història, ús polític	929
4.8.2. L'equip. Gog i Magog	933
4.8.3. Biografia	942
FONTS	960
BIBLIOGRAFIA	970

INTRODUCCIÓ

1. Objecte, metodologia

L'objecte d'aquest treball és el *més enllà* medieval, definit com el sistema de processos, estructures i subjectes que conformen l'imaginari cristià de l'altre món, a l'altra banda de la mort. Un sistema històric en lenta però contínua formació i evolució, almenys fins a Trento. Els processos, el temps: a nivell còsmic, creació i destrucció; a nivell humà individual, naixement, vida -perioditzada pels sacraments-, mort, judici particular i vida després de la mort; i a nivell col·lectiu, creació, caiguda, redempció i Judici final, que atura tots els processos. Les estructures: els espais del més enllà, cel, paradís terrenal, terra, i dins dels inferns, llimbs dels patriarques, purgatori, llimbs dels infants i infern *sensu stricto*. El final dels temps estabilitza definitivament tots aquests espais. I els agents sobrenaturals, celestials –Deú, Crist, la Verge, els àngels- i infernals –dimonis-. I els humans, integrats també en totes dues polaritzacions; després de la mort, accedeixen als espais del més enllà, on després de sotmetre's a un judici particular, passen a ésser agents celestials –sants-, o pacients definitius de l'infern –condemnat-, o provisionals del purgatori –les ànimes-, o bé romanen en un estat d'inòpia provisional –llimbs dels patriarques- o definitiva –llimbs dels infants-. El Judici final ubicarà definitivament tots els subjectes.

Els termes cronològics i tòpics que abraçarem els podem delimitar, en termes culturals, per l'abast social de l'art gòtic; és a dir, l'Europa occidental cristiana, entre els s. XIII i XVI, aproximadament fins a Trento; en altres paraules, els períodes plenomedieval i baixmedieval. Coordenades elàstiques, ja que per força les haurem d'ultrapassar sovint en tots dos sentits. Dins d'aquests límits, ens centrarem en la mesura del possible en textos i imatges de l'específic àmbit cultural català.

Aquesta no és una tesi "clàssica", en el sentit de demostrar o falsar una hipòtesi prèvia mitjançant una investigació; més aviat he triat un mètode d'investigació extensiu, inevitablement, a costa de l'aprofundiment exhaustiu. En comptes de centrar-me en qualsevol aspecte concret i explotar-ne intensivament fonts i estudis, he preferit optar per una globalitat, una visió de conjunt, de "sistema": l'aplec i confrontament de material procedent de diferents èpoques, llocs i canals comunicatius. I és aquest precisament el sentit que pot tenir aquest llibre: elaborar una mena de guia, una topografia del més enllà medieval, espere que útil per a altres investigadors del camp de la iconografia o l'antropologia històrica. El que he pretès és fer un estudi cultural; cultura, com és natural en una societat impregnada de cristianisme com la medieval, religiosa. Una racionalització de les manifestacions del més enllà cristià medieval, per obtenir-ne una visió coherent, sistematitzada i aplicada a termes amples en l'espai i el temps, i sobretot copsar el canvi històric –no fer una antropologia "freda"-, i les contradiccions entre uns canals i altres: en contrastarem contínuament textos i iconografia, sobretot.

Més que el més enllà en si, definit pels textos doctrinals teològics, descrit per la literatura i representat per la iconografia, he treballat en la forma que

adopten aquests discursos i com són rebuts per les societats medievals, allò que en antropologia s'anomena perspectiva *emic*: textos, sermons, teatre, expressions plàstiques, no sols materialitzen les idees i les creences que expressen, sinó que impregnen, eduquen o conformen, i condicionen així unes determinades possibilitats de visions del món; l'individu, el subjecte de coneixement i creació, és una construcció social, i per tant, històrica (Foucault, 1992, 16). L'imaginari del més enllà, doncs, creació subjectiva, passa a formar part de la història objectiva des del moment que és assumit, i en la mesura en què condiona l'activitat humana; parafrasejant Bourdieu, l'existència de l'imaginari no és imaginària, i un intent d'explicació històrica global amb pretensions d'objectivitat, fins i tot materialista, ha d'integrar les subjectivitats que expliquen els comportaments dels agents històrics (Bourdieu, 2000, 34)¹. Molts historiadors han mostrat reticències i fins i tot s'ha evitat el tema de la religió; la conseqüència ha estat, sovint, l'abandonament de la història religiosa en mans dels mateixos religiosos (Tausiet, 2004, 16); tanmateix, l'estudi crític de la religió i les religiositats medievals, enteses com les formes concretes que adopten els discursos religiosos, és fonamental per a una qualsevol comprensió històrica.

El més enllà medieval no és, doncs, un entrebanc per al coneixement o un vel sobre la realitat; i tampoc únicament, com s'ha considerat habitualment des de paràmetres marxistes, una eina d'alienació del món real², un instrument d'eficàcia simbòlica, que com totes les ideologies pretén obtenir un consens social, un sentit comú, sense desgast aparent d'energia coercitiva (Bourdieu, 1977, 410; 1988, 110; 2000, 54; Grignon, 1992, 21); el discurs religiós presenta el món -el sistema social- com a evident, indiscutible, etern, natural i immutable (Voloshinov, 1976, 37), concepte similar al de *fabricació del consentiment*, emprat per Chomsky respecte als moderns *mass media* (1992, 1996). Ara bé: la legitimació de l'ordre social no és el producte d'una acció deliberada de propaganda o imposició simbòlica -una "conspiració conscient"-, sinó del propi fet que els agents ideològics -el teòleg, el predicador, el pintor- pertanyen a una societat i una cultura concretes, la seua consciència política hi és situada històricament, i tendeixen a pensar i actuar en conseqüència (Bourdieu, 1988, 112).

Cal explicar l'estructura del conjunt. En aquesta introducció tractarem seguidament els diversos canals que expressen l'imaginari del més enllà, i les seues mútues relacions. Després d'una explicació preliminar sobre el més enllà, el viatge i el viatger, els capítols segueixen un ordre descendent, des del

¹ Guance, 1998, 231: *De alguna manera, la historiografía contemporánea ha reencontrado en el más allá aquello que los hombres de la Edad Media supieron desde un comienzo: el trasmundo es una realidad histórica.*

² Turner, 1991, 77: *The working class are dependent on the narcotic effect of religious promises; the religious drug is controlled and distributed by the dominant class through its intelligentsia, because the dominant class controls the means of mental production and circulation.* Prior, 1988, 109: *La alienación religiosa se expresa en formas como la resignación, aceptación paciente del mundo existente, justificación trascendente de las injusticias sociales, complemento celeste de una sociedad opresiva, etc., que enmascaran, en definitiva, las verdaderas relaciones entre los hombres y entre hombre y naturaleza.*

cel fins a l'infern; en cadascun dels espais estudiarem la seua integració al sistema global, la seua història, les diverses concepcions que ha rebut, descripcions i els viatgers o testimonis que n'han parlat; la seua topografia espacial interna, amb especial atenció als llocs liminars, les portes; els seus habitants, i la "vida" que hi menen: estat, jerarquia, activitats...

He dedicat una especial atenció a l'aspecte de la justícia divina, tant al judici particular com al final; tots dos, i en especial el segon, resumeixen de manera força il·lustrativa la concepció moral agonística de la vida, i la intervenció del sobrenatural a la vida humana. També a les diverses concepcions temporals cristianes, així com a la rica tradició catalana profètica i apocalíptica. Quant al purgatori, m'he fixat particularment en les seues especificitats com a lloc de trànsit: els sufragis dels vius, la purgació de les ànimes i les seues visites a la terra, els fantasmes. Pel que fa als turments infernals, hi he fet un esborrany de comparació amb altres sistemes punitius, els martiris i la justícia medieval. I sobre el dimoni, el capítol més extens, veurem la seua història, organització, trets, la seua participació a la mort de l'individu, la seua distribució espacial, les seues activitats envers la humanitat, la forma de les seues manifestacions, i finalment l'Anticrist.

2. El "triangle d'expressió medieval"

L'anomenat "triangle d'expressió del pensament medieval" (Zumthor, 1989, 152; Guenée, 1985, 29) és l'articulació dels tres vehicles comunicatius, tres canals complementaris que operen en diferents àmbits: escrit (textos doctrinals i literaris); oral (tradició popular) i visual (iconografia plàstica); la litúrgia, el sermó i el teatre aglutinen en diferents mesures tots tres canals: text o consuetat escrita, declamació i escenificació.

La jerarquització medieval dels elements del triangle basteix una traducció en clau simbòlica de la societat (José, 1985. s.p.): el triangle és presidit per l'escriptura, o més exactament, el pensament textual. I no és estàtic, sinó dinàmic: marxa al ritme dels canvis culturals històrics; les relacions entre els seus components evolucionen, i patiran un canvi definitiu amb la reproducció mecànica i la massificació, mitjançant la impremta, de textos i imatges.

Vegem breument els plantejaments eclesiàstics sobre les imatges i la seua adoració, prohibida a l'Èxode³. L'Església oriental, més reticent, insisteix en l'aspecte anagògic de l'adoració a les icones⁴, tot i que des de mitjan s. VIII, el triomf iconòdul portarà a l'extrem l'adoració a les imatges bizantines: *En fin de compte, l'image n'est qu'une translation de l'imaginaire religieux dans l'ordre du visible* (Barbu, 1996, 73).

A l'Occident, des d'època carolíngia s'associen a l'argument anagògic el pedagògic i l'estètic (Freedberg, 1992, 197); un precedent n'és sant Gregori: les

³ Ex 20, 3-5: *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper, et quae in terra deorsum, nec eorum quae sunt in aquis sub terra.*

⁴ Joan Damascè, *De imaginibus oratione*, i l'anònim *Adversus Constantinum Cabalinum* (Yarza, 1997, 158, 161; Celada, 2000, 231).

imatges són la Bíblia dels ignorants⁵, no com sovint s'ha interpretat, substituïdes dels textos, sinó més aviat complementàries a les adequades explicacions doctrinals (Alexandre-Bidon, 1998, 1158). Poden fins i tot d'arribar als *idiotae*⁶. Hi abunden les al·lusions en l'antic context de les baralles iconoclastes, contra les acusacions de paganisme, com ara el *Nos venerandas imagines recipimus*⁷. La defensa d'aquesta expressió de la doctrina a través d'imatges -i llur corresponent adoració- és una constant de l'Església, sense canvis qualitatius entre els períodes preromànic⁸, romànic⁹ i gòtic¹⁰. Sant Tomàs haurà de fer filigranes per diferenciar la *latria*, adoració deguda a Déu, la *hiperdulia*, deguda únicament a la Verge, i la simple *dulia*, per als sants (S. Th., 2-2, q. 84, a. 1; 4). Cal, doncs, adorar les imatges (S. Th., 3, q. 25, a. 4; 5; 6), no per si mateixes, sinó pel seu significat¹¹. Sant Vicent ens ho aclareix, en recordar l'advertència contra la idolatria, un dels motius preferits del predicador, fent l'oportuna matisació¹² o bé recorrent al paral·lelisme clàssic entre expressió escrita i plàstica¹³. Més tard, en context històric ben diferent, però davant acusacions similars a les dels iconoclastes, ara des del protestantisme, Trento (1545-1563) hi insistirà¹⁴.

Les imatges, doncs, són per a l'Església símbols, objectes materials farcits de significació, signes amb una funció *abstractiva*: permetre que la ment

⁵ Sant Gregori, epístola *Desiderabilem mihi* (726) (*Enchiridion*, 1973, 196): *...sed ut memoria nostra excitetur, et ut custodia et imperita crassaque mens nostra erigatur et in altum provehatur per eos, quorum haec nomina et quorum appellationes et quorum hae sunt imagines...*

⁶ Hadrià II i el concili constantinopolità IV (869-870), Canon *De cultu sacrarum imaginum* (*Enchiridion*, 1973, 218): *Sicut per syllabarum eloquia, quae in libro feruntur, salutem consequemur omnes, ita per colorum imaginariam operationem et sapientes et idiotae cuncti ex eo, quod in promptu est, perfruuntur utilitate....*

⁷ Hadrià I i el concili nicenc II (787) (*Enchiridion*, 1973, 203).

⁸ Sínode de París (825), *Libri Carolini*; Jonàs, *De cultu imaginum* (Yarza, 1997, 194-195).

⁹ Honori d'Autun, *De gemma animae* (Yarza, 1997, 219).

¹⁰ Guillem Durand, *Rationale seu enchiridion divinarum officiorum* (Yarza, 1997, 253); Joan de Génova i Fra Michele de Carcano (Baxandall, 1978, 61).

¹¹ S. Th., 3, q. 25, a. 3: *Nos autem adoramus adoratione latriae imaginem Christi qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est.*

¹² Ferrer, 2002, 574: *Adoramus ad ymaginem beate Marie et aliorum sanctorum, et post adoramus el madero, et lapidem, et aurum? ...non adoramus figuram, scilicet argentum, etc., sed adoramus illud quod representatur ad memoriam. Et ideo, quando adoramus ad ymaginem Virginis, non adoramus ymaginem, scilicet aurum, etc., sed Virginem que representatur in memoria per illam ymaginem. ...Et ideo, ymagines non adorantur per christianos, sed causa memorie habentur representando...*

¹³ Ferrer, 1994, 410: *Buena gente, cada persona que faze reverençia a Dios deve amar a la ymagen de Dios. Ca por esso fazemos reverençia a la cruz de Ihesú Christo e la adoramos, porque por ella nos es representada la su ymagen. Ca non entendades que adoramos al madero nin a otra cosa alguna, mas adoramos a Dios verdadero que nos es representado por la cruz... Esso mismo el clérigo, quando ha dicho el evangelio, besa el libro e dize: "Ave, verbum Dey". Non entendades que adora la tynta nin el libro, mas adora a Dios, que le es representado por aquellas santas palabras.*

¹⁴ Concili de Trento, sessio XXV, *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus* (*Enchiridion*, 1973, 420): *....per historias mysteriorum nostrae redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei.* Vegeu també els primers capítols de F. Tomás (1998).

humana, tan grollera i limitada¹⁵, anagògicament, s'enfile des d'allò real fins a la idea immaterial, *materiali manuductione*; visió neoplatònica medieval que inspirarà la inscripció epigràfica que Suger fa fer en un dels portals de Saint-Denis -construcció amb caràcter fundacional per a la plàstica gòtica-: *Mens hebes ad verum per materialia surgit* (Panofsky, 1979, 151-155; Yarza, 1997, 243)¹⁶. El definitiu plantejament tomista serà similar: *Mens autem humana indiget ad hoc quod coniugatur Deo, sensibillum manuductione* (S. Th., II-II, q. 81, a. 7). *Per les coses corporals venim en conexença de les spirituals*, repeteix sor Isabel de Villena (1980, CLXXXVII).

De principis del segle XVI, una *Representació de la Mort* mallorquina, anteriorment atribuïda a Francesc d'Olesa, adapta la medieval *Dansa de la Mort e de aquelles persones qui mal llur grat ab aquella ballen e dansen*, de Pere Miquel Carbonell, la qual era versió d'una *Dansa de la mort* medieval francesa. A la *Representació* hi ha un significatiu diàleg entre *La Mort* i *Lo Fadrinet*; la Mort "real" -un concepte antropomorfitzat, per a nosaltres- ens remet al seu retrat iconogràfic com a presentació; assenyadament, *Lo Fadrinet* distingeix el mer símbol -de bul·les- del concepte significat -jo som de veritat-, *La Mort*, que té davant:

-La Mort só. No em coneixeu?/ Nunca m'heu vist pintada?

-La Mort pintada no hi veu,/ ni mata així com vós feu/ ni es mou d'on està posada.

-Mort de bul·les era aquella,/ mes jo som de veritat (*Teatre medieval...*, 1994, 118).

Una interessant imatge, recurrent en sant Vicent (*que lo foch nostre que fem, no és sinó foch pintat al de infern*) (Ferrer, 1932, I, 189), fa servir la relació entre la realitat directament observable -el foc, a l'exemple-, i la seua representació plàstica, el símbol -el foc pintat, que no crema, sinó que significa-, relació que es compara amb la que existeix entre la realitat i l'element immaterial, el foc sobrenatural de l'infern o del purgatori; la realitat, en aquesta imatge retòrica, esdevé mer signe d'una altra realitat transcendent, bé que invisible: *dien los doctors que'l foch nostre al de purgatori no és sinó foch pintat* (Ferrer, 1975, IV, 214). En un altre sermó:

Axí com lo foch pintat no és calt en comparació del foch que usam, axí aquest foc ja vehets que creme les persones e les roques, en comparació és fret del de infern (Ferrer, 1975, III, 231).

Són tres doncs les etapes en el procés d'elevació neoplatònic (Freedberg, 1992, 113): la percepció de la realitat material i social -la mort, el foc-; la seua reducció a símbols visuals, *abstractius* però *corporis* -les pintures esmentades-, i per fi, una altra realitat *més real*, la sobrenatural, el món del més enllà -*La Mort*, el foc purgant o punitiu-, que constitueix un model imaginari d'organització teocràtica. El món dels vius, la realitat i l'experiència es

¹⁵ Ferrer, 1994, 298: *...la ánima en tanto como está en el cuerpo non vee las cosas spirituales, nyn ángeles de paraíso, nin otras cosas spirituales.*

¹⁶ Trobem el contrapunt "espiritual" a l'amor per la bellesa terrenal de Suger en el recollimet desatent de sant Bernat, qui, vivint en un monestir cistercenc, no se n'adona -*ignorabat*- com és l'església on resa cada dia (Varazze, 1480, 100v).

relativitzen així, i a canvi, capgirant el procés d'abstracció, s'hi proposa l'altre món com a referent, definit per la doctrina escrita i expressat plàsticament mitjançant la iconografia. El sentit de la materialització esdevé llavors descendent¹⁷, des de la idea platònica, passant per la seua elaboració mental, fins a la concreció física¹⁸; Llull ens en proposa un exemple:

...l'obra que el pintor faïa en formar la imatge, mellor era en la imaginativa que en la paret on pintava; mas car aquella obra de dintre era invisible als ulls corporals, e la imatge que pintava era visible als ulls corporals, per açò los hòmens lloaven l'obra que la mà del pintor faïa, e no lloaven l'obra que la imaginativa faïa en imaginar la imatge (Llull, 1993, 253).

Quines són les relacions medievals entre aquests dos vèrtexs del triangle, els canals textual i icònic? De manera semblant als predicadors, els artistes gòtics desenvolupen també funcions de *mitjancers culturals*, com a agents tècnics individuals encarregats per les institucions, pels poderosos, de descodificar discursos religiosos, de possibilitar la seua recepció per la societat mitjançant les convencions del codi iconogràfic, plasmades materialment en el canal pictòric o escultòric. La tasca té un aspecte polític, de propaganda¹⁹; les imatges medievals juguen un paper social –històric- gens negligible²⁰.

Però el pintor o l'escultor gòtic, malgrat el prestigi que puga assolir, és un mer artesà assalariat que treballa amb les mans (Hauser, 1976, 389); mitjançant el contracte, el client –comitent-, futur propietari de l'obra, controla l'esborrany i l'execució, el nivell tècnic, la participació personal de l'artista, els detalls... (Baxandall, 1978, 15-38; Yarza, 1997, 287; Molina, 1999, 16, 36). En canvi el teòleg, l'escriptor, el predicador, són socialment superiors als artistes, de la mateixa manera que la transmissió escrita del pensament és considerada superior a la divulgació mitjançant imatges. I no són infreqüents per part dels teòlegs les queixes contra les llibertats dels pintors: errors, versions apòcrifes, detalls irrellevants i còmics provoquen disgust (Baxandall, 1978, 65). D'altra banda, la sobrietat monàstica -sant Benet, sant Bernat, els mendicants- es

¹⁷ S. Th., 2-2, q. 175, a. 4: *...divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatis, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit.*

¹⁸ Naturalment, fa falta un mínim de qualitat en l'execució plàstica; ja a principis del s. XVII, Cervantes critica el Quixot apòcrif d'Avellaneda, escrit, diu (Cervantes, 1982, II, cap. III, 348): *...como hacía Orbaneja, el pintor de Úbeda, al cual preguntándole qué pintaba, respondió: "Lo que saliere". Tal vez pintaba un gallo, de tal suerte y tan mal parecido, que era menester que con letras góticas escribiese junto a él. "Éste es gallo."*

¹⁹ Guenée, 1985, 29: *Exponer ideas, fortalecer sentimientos y suscitar pasiones era lo que, en los siglos XIV y XV, se esperaba de un arte nunca gratuito.*

²⁰ Baschet, 1996, 94 *...l'art est inscrit dans l'histoire, tout en participant à la production de l'histoire; il tient un rôle actif dans le jeu complexe des interactions sociales. ...dès lors que les images jouent un rôle important dans les pratiques sociales et mentales de l'Occident médiéval, il ne peut y avoir de compréhension globale d'une telle société sans une analyse poussée de ses expériences de l'image et du champ visuel. ...constituent des "images-objets", des objets en acte, qui participent à une dynamique des rapports sociaux et contribuent à définir les relations des hommes entre eux, et des hommes avec le monde surnaturel. Les images sont de plain-pied dans l'histoire.*

contradiu amb la profusió d'imatges, que distreu la devoció dels monjos (Yarza, 1997, 221, 256). Els representants del pensament textual es poden permetre en conseqüència, com veurem, d'ignorar la iconografia, contradir-la i fins i tot pretendre esmenar-la, com ara Eiximenis quan mana al pintor gòtic que faça el diable ben lleig:

E aquesta és la raó per què los pintors se deuen estudiar de pintar lo diable a les gents en la pitjor e en la pus lletja figura que al món sia (Eiximenis, 1994, 63)

O sant Vicent quan corregeix la tradició iconogràfica gòtica de la Verge al Judici Final: *de la verge Maria dien alguns, e axí ho pinten los pintors, que estará agenollada... no es ver, donchs* (Ferrer, 1975, VI, 273).

Els programes iconogràfics, és evident, en principi se sotmeten globalment a la doctrina i el pensament textual, dels quals són en definitiva popularitzadors. Predicadors i artistes repeteixen incansables els mateixos temes, integrats dins l'imaginari de l'Església i el seu cicle cultural anual (Baxandall, 1978, 69-70).

Tanmateix, malgrat el capteniment d'alguns religiosos, el pintor gòtic pot arribar a permetre's una relativa però desafiant autonomia respecte al pensament textual²¹ i la seua expressió oral, els sermons (Toldrà, 2002); és fals l'estereotip d'un art no innovador, sotmès passivament al dogma (Baschet, 1996, 108-110). Aquesta autonomia es basa en dos elements, acumulatius històricament: en primer lloc, la pròpia tradició simbòlica baixmedieval, resultat d'un procés evolutiu des de l'art romànic, més literal i menys antropomòrfic; a partir del s. XIII es produeix un procés de simplificació i homogeneïtzació respecte als grans programes iconogràfics romànics catalans, com a adaptació a les noves tècniques i marcs físics del gòtic –el retaule-, i com a resultat de la immensa difusió dels textos hagiogràfics, en especial la *Legenda Aurea*, en llatí o català (Molina, 1997, 262-263); encara hi cal afegir l'aparició de noves devocions, que necessiten l'elaboració dels corresponents nous programes iconogràfics:

“Només en comptades ocasions l'art s'avança al text literari o el supera, per quant la necessitat de crear un nou programa inexistent fins aleshores obligà -només als millors mestres- a desplegar una gran capacitat d'imaginació, de recursos i de sentit descriptiu que anés més enllà del propi text o que el fes revivre punt per punt” (José, 1985, s.p.).

I en segon lloc una tendència cultural baixmedieval clara cap a l'antropomorfització, la individuació i el naturalisme –*devotio moderna*, nova burgesia-, que arribarà a provocar, al s. XV, trencaments conscients de les tradicions iconogràfiques per part dels comitents (Molina, 1999, 55).

²¹ Vegeu la interessant reflexió de santa Teresa de Jesús, al *Libro de las Fundaciones* (s.d., 82): *Porque adondequiera que veamos la imagen de Nuestro Señor, es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado; porque él es gran pintor y antes nos hace buena obra, queriéndonos hacer mal (...) cuando vemos alguna imagen muy buena, aunque supiésemos la ha pintado un mal hombre, no dejaríamos de estimar la imagen, ni haríamos caso del pintor para quitarnos la devoción. Porque el bien o el mal no está en la visión, sino en quien la ve...*

Passem al tercer vèrtex, l'oralitat. Cal no identificar-la automàticament amb la cultura popular, tot i que la vehicula, i tampoc exclusivament amb la cultura rural: tant «popular» és la ciutat com el camp (Fontana, 2000, 38). La "cultura oral primària" sense cap coneixement de l'escriptura (Ong, 1996, 38), paraules transmises de generació en generació, es perd en el silenci, tret d'alguna escripturació medieval, generalment ja mediatitzada pel pensament textual (Zumthor, 1998, 20; Goody, 1985, 61); cal aleshores un apropament indirecte, interrogant altres tipus de fonts: la iconografia, ritualitats i gestualitats, i amb molta prudència, la tradició folklòrica oral, força adulterada com a font històrica (Le Roy, 1982, 576; Vovelle 1985, 71).

Pel que fa a aquest treball, ens interessarem sobretot per un aspecte de la cultura popular, l'anomenada religiositat popular, per oposició a la religió oficial o eclesiàstica. Popular com a pertanyent al poble; però el mot poble, polisèmic, ha permès diverses òptiques; en realitat, totes amaguen la pluralitat de les diverses variants de les cultures o subcultures populars:

1 El tòpic essencialista, idealitzador i folklòric d'assimilació popular-tradicional, preindustrial, amb oposicions temporals passat-present, tradicional-modern, i espacials rural-urbà, local-universal.

2 L'antropològica assimilació popular-identitat col·lectiva, que genera més dicotomies: cultura pròpia-imposada, autòctona-estrangera, colonialista-colonitzada; aquesta tendència analitza l'univers simbòlic que tot grup es dona a si mateix; allò religiós, indisociable d'allò social, és l'expressió simbòlica d'una societat.

3 La visió gramsciana: assimilació popular-de classe; la religiositat popular seria l'expressió religiosa -en absència d'una ideologia revolucionària- de les aspiracions de canvi populars, en contradicció amb la religió hegemònica, imposada per la classe dominant²².

La religiositat popular i la institucional estan indistriablement unides en permanent relació dialèctica (Vovelle, 1985, 71; Guiance, 1998, 416; García, 2003, 19; Pitt-Rivers, 2003, 117), i la institució aconseguix fer-se hegemònica i imposar al poble uns continguts doctrinals només a canvi d'acceptar els gustos, les formes populars de devoció²³; es tracta de l'anomenada circularitat en la

²² Fontana, 2000, 42: *Pero si examinamos la historia de Europa en el tránsito de la Edad Media a la Moderna con una mirada que no esté mediatizada por espejismos como el de atribuir a la peste todos los cambios económicos, sociales y hasta de cultura, y por la interpretación interesada que nos han legado los vencedores de quienes aspiraban a cambiar el mundo, descubriremos que tal vez hubo una alternativa a la vía de evolución seguida, un proyecto coherente para fundamentar una sociedad más justa e igualitaria, cuyos rastros pueden adivinarse en el complejo de ideas que forman lo que hoy solemos llamar "cultura popular" de la época, y que sería mucho mejor llamar "cultura crítica", porque su caracterización como "popular" es un recurso ideado para situarla en un plano inferior a la "cultura letrada" de las "élites".*

²³ Fierro, 1979, 82: *Los "legítimos" administradores de la tradición evangélica tratan de inculcar a los fieles "su" interpretación del evangelio, que consideran única pura y autorizada; el pueblo fiel llega a admitirlo así y a asimilarlo (fenómeno de popularización de unos contenidos religiosos inicialmente no populares), aunque sólo en parte; en otra parte, se resiste a tal asimilación y en cambio retiene unas manifestaciones religiosas del propio acervo popular, quizá ancestrales, y en pugna con la catequesis oficial; los administradores tratan de reducir ese resto religioso popular reacio a la indoctrinación oficial, pero fracasan en el intento y se ven obligados incluso a transigir ampliamente con el pueblo y a acomodar importantes elementos de la*

circulació d'idees entre totes dues (Hernández, 2000, 755). Malgrat la insistència en les evidents continuïtats antigues (Elíade, 1999, 120; Lombardi, 2003, 57; Delumeau, 1983), no cal cercar merament supervivències paganes sota cada festa institucional cristiana, per exemple; no podem considerar la religió cristiana medieval com un epifenomen (Schmitt, 1992, 84). La religió oficial aglutina, doncs, els elements populars admissibles, o tolera els que es veu incapaç d'anorrear.

El resultat, el compromís, cal insistir que serà divers i dinàmic (Vovelle, 1985; Ariño, 2003, 472), és a dir, amb tensions sordes i constants entre les pràctiques i creences religioses populars quotidianes i la doctrina ortodoxa de l'Església, tensions que de vegades es manifesten en esclats i enfrontaments violents: la religiositat popular pot ser la forma d'expressió de conflictes socials –més endavant parlarem del mil·lenarisme-, i de vegades s'arriba a produir el trencament, com per exemple al *motí de la Magdalena*, l'avalot a la València del 1612, “causat” per l'afer de la beatificació de *mossén Simó* (Callado, 2000, 79).

De fet, tots dos elements, ortodòxia i heterodòxia, es configuren recíprocament al llarg dels processos històrics: la doctrina es va definint a base dels enfrontaments ideològics, i les heterodòxies ho són, precisament, per no ésser acceptades pel poder eclesiàstic. En resten fora l'heretgia i la “superstició”, la caracterització de la qual no és nítida ni rau en creences ni pràctiques, sinó en el control social: la institució l'accepta o no (García, 2003, 28).

Le Roy Ladurie considera la religiositat camperola occitana -en absolut albigea- com a resultat de la fusió d'elements cristians, supervivències d'anteriors cultes agraris i de fecunditat i el que l'historiador anomena “spinozisme salvatge”, un materialisme empíric camperol (Le Roy, 1982, 622). La religiositat popular oscil·la entre l'assimilació de l'hegemònica i la contestació, però té prou capacitat com per generar estructures pròpies coherents (Hernández, 2000, 754); Giordano en subratlla l'autonomia, i remarca la diferència amb la màgia (Giordano, 1979). Però, inversament a la religió oficial, es pot disgregar amb el temps, restant constituïda per *membra disiecta* d'un sistema en altre temps coherent i funcional (Lecouteux, 1999, 19; Schmitt, 1976, 945).

Davant la pietat oficial, litúrgica, abstracta, doctrinal, racional i jurídica, la religiositat popular és devocional, concreta, simbòlica, carismàtica, subjectiva i emotiva (Champion, 1995; Moreira, 1999, 365). Delaruelle en destaca la fidelitat a les pervivències precristianes, i alguns elements “quasi permanents”: gust per la meravella i el miracle; antropocentrisme i cristocentrisme; formalisme i separació religió-moral (Delaruelle, 1987, 111). Bakhtin, la inversió de valors i jerarquies, la corrossió per la rialla, espontània i desmitificadora de l'ordre oficial (Bakhtin, 1998, 67-71). Fontana, en una línia similar, el caràcter sincrètic, irreverent i anticlerical (Fontana, 2000, 86). Hilton, l'atenció popular als exemples evangèlics de treball, igualitarisme i pobresa, i la comparació d'aquests valors amb la seua visió de l'Església, econòmicament paràsita, jerarquitzada i luxosa (Hilton, 1978).

religión oficial a las demandas religiosas populares, so pena de perder toda base en el pueblo. La religión clerical, en suma, pretende imponerse al pueblo, popularizarse, pero sólo lo consigue al precio de una amplia transacción con su antagonista, la religión propiamente popular.

Sempre en marcs concrets: la religiositat popular arrela en un territori, en una economia, en una comunitat concretes (Lombardi, 2003, 56; Schmitt, 1992, 44). I prefereix, abans que la "nova" parròquia institucional, controlada pel rector, el santuari, d'ubicació precristiana, en un lloc sagrat, triat per les potències celestials; fora del poble i de la vida quotidiana, al cim d'una muntanya (sants, en especial sant Miquel) o en una cova (verges i santes), i habitat per la imatge concreta (Christian, 1978).

En destaquem ara dos trets, que ens fan passar a la relació entre els dos angles inferiors del triangle: en primer lloc, la pietat popular medieval té com a tret la necessitat de *signes*, de *veure*, com a religiositat essencialment exterior (Delaruelle, 1987, 111): tots els elements de la tradició cristiana s'han de plasmar en imatge; qualsevol concepte adopta doncs una forma al·legòrica plàstica, en una frenètica cursa cap a l'antropomorfització.

La concepció del món sobrenatural de la religiositat popular es caracteritza també per la recerca de formes de relació amb l'interlocutor celestial més senzilles, directes i rendibles²⁴ (Ariño, 1988, 97; Sánchez, 2003, 106); és a dir, el patronatge o protecció del sant sobre una comunitat, sobre el qual parlarem més endavant. La particular relació de les representacions plàstiques amb els seus destinataris, els *idiotae* -la devoció popular- arriba a desenvolupar una mena de paganisme cristià, en què les imatges individuals no representen ens abstractes, sinó que elles mateixes són operatives i esdevenen l'interlocutor sobrenatural: el patronatge l'exerceix la imatge concreta (Freedberg, 1992, 48; 159), mitjançant la intercessió davant Déu; la imatge religiosa medieval exerceix un paper mitjancer entre la religió oficial i la religiositat popular (Vovelle, 1985, 71).

I una interessant característica, que fa simètrica la relació, i que trobarem present als relats hagiogràfics: el sant, Crist o la Verge assumeixen les seues imatges, és a dir, que s'hi veuen representats o delegats²⁵; reben a través d'elles oracions i peticions, i ocasionalment fan actuar les seues reproduccions plàstiques. En un *exemplum* de Lieja, la imatge de Crist es tapa les orelles per no escoltar les oracions per un pecador mort i ja condemnat:

"Sapiats que aquest hom jamés no volie oyr la paraula de Déu, e, per aquesta raó, apar que la sua ànima és en les mans del diable e que-l crucifix se ha tancat les orelles per no oyr les oracions que nosaltres feyem per ell." E decontinent cessaren de fer les oracions que feyem (Lieja, 2004, LXXIII).

No sols els personatges de l'àmbit celestial: també el dimoni assumeix la seua pròpia imatge, com a la història de l'emperador bizantí que fa encendre una espelma davant d'una pintura del dimoni,

²⁴ Schmitt, 1996, 25: *Si un des enjeux des images est de favoriser le fonctionnement global de la société et de son idéologie, on peut dire que ce but est atteint au 13e siècle. Mais de cet accomplissement était inséparable la réalisation symétrique de l'autre enjeu des images: celles-ci servaient non seulement à la construction de la société chrétienne dans sa totalité idéologique, mais à la subjective de son rapport singulier, onirique et mystique, à l'invisible.*

²⁵ Barbu, 1996, 76: *La production des images religieuses... était souvent pressentie comme une reproduction de la présence divine ayant une certaine complicité métaphysique avec la durée.*

E, la nit lo diable li aparech en sompnis, dient-li axí: «Pus tant m'as onrat e il·luminat ma ymatja en lo temple de Déu...» (Eiximenis, 1992, IV, 56).

En una de les Cantigues d'Alfons el Savi, *cómo Santa María guarecéu o pintor que o demo quisiera matar porque o pintava feo*²⁶, el diable, irritat, també se li apareix a un pintor que decora un santuari romànic i acaba de representar-lo: *E ao demo mais feo d'outra ren/ pintava él sempr*; el dimoni no accepta la seua iconografia i pretén corregir-la: *“Porqué me teês en desdén,/ ou porqué me fazes tan mal parecer/ a quantos me veen?”* L'artista argumenta: *“Esto que ch'eu faço é con gran razón,/ ca tú sempre mal fazes, e do ben non/ te queres per nulla ren entrameter”*.

Al segle XIV es dóna la gran expansió de la "màgia pictòrica", exercida per les imatges, i els relats al voltant (Freedberg, 1992, 105, 310, 340); trobem doncs en la literatura medieval de caire popularitzant molt abundants exemples d'imatges màgiques, bé pel seu origen o la seua actuació (Freedberg, 1992, 243). Quant als primers, en primer lloc les imatges miraculoses de Crist, que estampa la seua cara sobre la túnica del pintor enviat pel rei Abgar d'Edesa, quan l'artista, enlluernat per la llum que emana Crist, es veu incapaç de pintar-lo (Varazze, 1480, 134r; Vorágine, 1982, 682); de manera similar, en la tela que santa Verònica –*vera icona*- duia al pintor (Varazze, 1480, 47r.; Vorágine, 1982, 225), retrat conservat al Vaticà des del s. XII, i amb culte important des del 1216 (Schmitt, 1996, 22). A aquest retrat els apòcrifs evangelis de Sant Pere (3-4) i de la Mort de Pilat (1, 5-12) atribueixen la suposada conversió de l'emperador Tiberi. A la consuetud de la *Passió de Cervera* (1534) se n'explica com va anar; Crist, abans de la crucifixió, demana a la Verònica:

-...feu-me plaer, no us sia greu,/ que la cara me eixugueu. (Eixugar-li ha la Verònica la cara i dirà lo Jesús:) -La mia faç dix per record/ de ma dolor, que és tan fort (Teatre medieval..., 1994, 64).

Després la santa s'adreça a Maria: *Humil Verge, preneu conhort,/ vostre fill prop és de la mort./ La sua faç me ha deixat,/ en aquest vel tot és mudat (Teatre medieval..., 1994, 66)*. Una altra imatge màgica de Crist és la del *Volto Santo*, popularitzada a Itàlia ca. 1200; en aquest cas és una escultura feta per Nicodem, però acabada –el rostre- per un àngel (Schmitt, 1996, 21). També s'atribueix a l'evangelista sant Lluc un retrat de la Verge (*S. Th.*, 3, q. 25, a. 3), el qual contempla el viatger castellà Ruy González de Clavijo, al seu viatge a l'orient (1403-1406)²⁷; sant Vicent en fa referència, anomenant-lo *Veronicam beati Luce*, per a explicar que *ita habet parvum os, quod maior est oculus de multo, ita non erat loquax* (Ferrer, 2002, 619). Veiem l'escena en un quadre del mestre de Villahermosa²⁸ (ca. 1370) i al retaule del mestre de Sant Lluc²⁹ (ca.

²⁶ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, Alfonso X el Sabio: *Cantigas de santa María*, "Códice del Escorial" o "Códice rico", ms. T.I.1. Ed. facsímil: Madrid, Edilán, 1984. Cant. LXXIV. La primera miniatura, reproduïda a Tausiet, 2004, làm. 7.

²⁷ González, 1984, 73: *...una imagen de Santa María en una talla, la cual imagen, dicen que ha hecho y dibujó, e hizo con su propia mano el glorioso y bienaventurado San Lucas.*

²⁸ València, MBA, Sant Lluc rebent de la Verge la seua Verònica. Reproduït a *El Museo...*, 1999.

1460); en una miniatura francesa del s. XV veiem l'evangelista abillat com un pintor gòtic, pintant la Verge amb el nen, que posen per a ell³⁰,

D'altra banda, les imatges autògenes, miraculosament aparegudes, abunden a la devoció popular; elles i els seus moviments els tractarem en parlar del patronage; només esmentarem ací un cas, narrat per Alfons el Savi, per veure com és el propi model, la Verge, qui "envia" la seua imatge; la cantiga es diu precisament *Esta é como santa Maria fez parecer nas pedras omageês a ssa semellança*. El miracle consisteix en l'aparició d'imatges marianes, a Getsemani: *foron achadas figuras/ da Madre de Deus, assi/ que non foron de pinturas (...) feitas ben per sas medidas* (Alfonso X, 1997, 113, cant. V).

D'altres imatges són màgiques no pel seu origen, sinó per la seua actuació; n'esmentem les creus que sagnen en ésser violentades -*sanguis exivit*- per jueus (Varazze, 1480, 114r; Vorágine, 1982, 588; Lieja, 2004, CXCIV), o la curiosa i desmesurada venjança celestial sobre l'indígena *infidel* d'Oceania que destrueix un retaule de la Verge, a finals del segle XVI³¹.

Així doncs, la cultura popular medieval carrega les imatges amb altres significats³², alterant el discurs doctrinal inicial (Molina, 1999, 11) i fins i tot contradient-lo (Baschet, 1996, 109); també crea programes iconogràfics nous, a través de tradicions hagiogràfiques orals, locals o gremials, sovint recollides per escrit posteriorment, com ara la improbable estada de sant Antoni a Barcelona (Molina, 1997, 5-8).

Hi ha alguns canals de comunicació que aglutinen els tres vèrtexs del triangle d'expressió: ens referim a la litúrgia, els sermons i el teatre, els quals pertanyen a l'àmbit de l'oralitat segona (Ong, 1996, 38), una oralitat integrada en un coneixement de l'escriptura. El sacerdot en la litúrgia, el predicador des de la trona i l'actor teatral donen vida amb la seua veu a uns discursos supeditats al pensament textual, i d'alguna manera, els escenifiquen. El teatre, tanmateix, tot i que emprarem algunes consuetes i peces dramàtiques medievals, té també una autonomia pròpia, sobretot respecte a la iconografia (Baxandall, 1978, 96).

La litúrgia de la missa, com a representació en l'espai i en el temps té una dimensió espectacular i teatral, destacada per Burkhardt³³ i Ariño:

²⁹ Sogorb, M. Catedralici, retaule de Sant Lluç.

³⁰ Londres, British Library, add. ms. 20694, f. 14. Reproduït a Backhouse, 1985, 18.

³¹ Argensola, 1992, 65: *No sufrió el cielo su desacato, y allí súbitamente se le cayeron al sacrílego las manos, y murió de allí a pocos días: notóse más, que en el término de un año no quedó vivo ninguno de su linaje, de calamidades, guerras y sucesos adversos. Al último, estando pescando, saltó un pez aguja y le hirió con el hocico en un ojo y le quitó la vida. Todo el lugar se acabó en pocos años infelizmente.*

³² Molina, 1999, 11: *Y si bien no podemos dudar de la existencia de una valoración estética por parte de los espectadores medievales, hemos de reconocer que en muchas ocasiones ésta ocupa un lugar secundario respecto a otros valores no formales de carácter ideológico, religioso o sencillamente, psicológico.*

³³ Burkhardt, 1999, 161: *Todo el arte religioso tiene sus raíces en la liturgia, que envuelve el secreto de la eucaristía y lo hace, en cierta medida, perceptible. Al asociar el gesto con la palabra, las vestiduras jerárquicas con la función eclesiástica, el canto con la adoración, la liturgia aproxima la celebración de la misa a un espectáculo sagrado y se convierte así en el modelo del arte religioso.*

“La religió, i dins d'ella el ritual, constitueixen la matriu originària de les pràctiques simbòliques: de la dansa i de la música tant com de la pintura, l'escultura o el teatre.” (Ariño, 1999, 402).

La veu del sacerdot en la litúrgia és una “veu autoritzada”, en la terminologia de Bourdieu³⁴, un emissor legítim, reconegut com a tal, que s'adreça a receptors preparats i coneixedors del discurs (Bourdieu, 2000, 103; 139). Desenvolupa un llenguatge ritualitzat, totalment codificat –en llatí–; la missa seria el cas “límit” d'ús no comunicatiu del llenguatge³⁵.

D'altra banda, la predicació coneix un importantíssim desenvolupament als s. XIV i XV (Bois, 2001, 138; Delaruelle, 1975, 536). El predicador, als nombrosos símls medievals, és *pregonero de Dios* (Ferrer, 1994, 525; 1975, VI, 1499); és la *bucina*, més ampla cap a fora que cap a dins (Ferrer, 2002, 209), o els *naffilarii*, *tocadors de tuba* (Ferrer, 1973, 215), o *trompetes provocans* (Ferrer, 1975, V, 205), que a l'*Ars Praedicandi* d'Eiximenis és la *tuba Christi* (Eiximenis, 1936, 21); és el ballester que dispara la sageta de l'Esriptura, *viratones del carcax divinal* (Ferrer, 2002, 504); la pantera, el perfum de la qual acudeixen a oldre els animals (*Bestiaris*, 1988, I, 91); el gos que bordant avisa dels paranys del dimoni (Ferrer, 2002, 123); o el gall que cantant desperta els fidels (Ferrer, 2002, 66); segons el *Bestiari català*:

E axí com lo gall qui canta primerament suau, e puys après canta pus fort e pus sovén quant és après del jorn, axí ho deu fer lo bon preÿcador. Car al comensament deu preÿcar suau e de rahons planes, per so car les gents setglars comunament són de gros enteniment; e puys, com són endressats e entesos en la rahó, deu-los preÿcar de pus forts rahons; e puys, com ell veu que són il·luminats e pus fort entesos en Déu, deu-los preÿcar pus soptil e pus fort de les divines Scriptures, per tal que·l seu preÿch sia pus profitable a la gent (Bestiaris, 1988, I, 52).

Establim un paral·lelisme entre la tasca del predicador i la del pintor, o en general, l'artista del gòtic, tots dos mitjancers culturals. Cal en primer lloc l'adequació del canal de comunicació en què s'expressa la doctrina, i en segon, l'adaptació del contingut, de la mateixa doctrina, per resultar comprensible. Totes dues operacions són simultànies i indestriables: les separem únicament com a eina analítica. I pensem també en les mútues influències: si el sermó és una circumstància important per al pintor, el predicador no pot deixar de tenir present la iconografia usual a l'hora d'explicar qualsevol episodi; tots dos interactuen (Baxandall, 1978, 69).

³⁴ Bourdieu, 2000, 34: *¿Por qué tiene un poder este lenguaje? No son las palabras las que actúan, por una especie de poder mágico. Ocurre que, en condiciones sociales determinadas, ciertas palabras tienen fuerza. Obtienen su fuerza de una institución que tiene su lógica propia... el púlpito, el verbo ritual, la creencia de los participantes, etc. La sociología pone de manifiesto que no es la palabra la que actúa, ni la persona, intercambiable, que la pronuncia, sino la institución.*

³⁵ Bourdieu, 2000, 123: *...las situaciones de relaciones de fuerzas lingüísticas son situaciones en las que se habla sin comunicar, constituyendo la misa el límite. Es por lo que me he interesado en la liturgia. Son casos en que el locutor autorizado tiene tanta autoridad, en que tiene tan evidentemente a su favor la institución, las leyes del mercado, todo el espacio social, que puede hablar sin decir nada, todo habla.*

Adequació del canal de comunicació: al cas de l'artista plàstic, ja hem parlat de la conversió del missatge textual a les imatges, dins cada gènere: miniatura, pintura, escultura, vitralls... Al cas del predicador, es tracta de la conversió del discurs textual a l'oralitat homilètica, mitjançant la veu evanescent, percedera, del predicador. I aquesta veu adequa el codi lingüístic, és a dir, tradueix del llatí a la llengua vulgar. La tasca de traducció acompanya necessàriament la predicació i el sacerdoti, n'és una *capacitat estatutària*, més que no pas un simple coneixement tècnic (Bourdieu, 1985, 43), tot i que les traduccions del llatí als sermons solen ésser poc escrupoloses, la qual cosa és habitual en la predicació medieval, així com la barreja de llengües (Bataillon, 1984, 22).

D'altra banda, tractant-se de dues llengües -llatí i la vulgar del cas- amb uns estatuts socials ben determinats, és a dir, jerarquitzades, el pas a la llengua inferior, com ara al sermó, habitualment predicat en llengua vulgar, en un context de predomini de la superior com és la cerimònia de la missa, en llatí, suposa una institucionalitzada *estratègia de condescendència* amb el públic, a qui es facilita o possibilita d'aquesta manera la comprensió del discurs. Es tracta de l'ús estratègic d'una negociació simbòlica de la jerarquia social existent, per part dels agents pertanyents a una posició superior en aquesta jerarquia, per tal de beneficiar-se així del reconeixement acordat a aquesta negociació purament simbòlica de la distància, la qual cosa implica en última instància el reconeixement de la distància social i la seua afirmació (Bourdieu, 1988, 102; 1985, 42).

Però el sermó, malgrat el seu caràcter religiós, comporta així mateix una certa teatralitat, una posada en escena, una interpretació per part del predicador (Delaruelle, 1975, 467; Baxandall, 1978, 89), de vegades histriònica; en parlar de la seua descripció del Judici final tractarem la gestualitat de sant Vicent. Hi abunden les onomatopeies, *xof! en infern* (Ferrer, 1975, IV, 69), i el predicador arriba al sorprenent extrem de contar com una monja, per no trencar el vot de silenci, només fa "*hu-hu*" en ésser violada (Ferrer, 1975, III, 93). I els crits, importants en l'expressivitat de la cultura popular (Bakhtin, 1998, 164); crits que els *reportores* de sant Vicent expressen mitjançant la multiplicació de vocals: *Fraaare!* (Ferrer, 1975, VI, 186); *Ooo, traydor!* (Ferrer, 1932, II, 129); *¡Huuy! Quanta mala bugada s-i descobrirà!* (Ferrer, 1975, VI, 272); "*Oo! E quiny profit ne ha Jesuchrist del teu dejuni?*" *Haaa! No n'ha profit, car no l'ha mester* (Ferrer, 1975, V, 126). El dominicà escenifica així el terror dels condemnats en entrar a l'infern: *crida uns crits "Aa! Aaay!"* (Ferrer, 1932, I, 189); *ab aquells crits "Haaa!", que par que cel e terra se'n degen entrar* (Ferrer, 1932, I, 280).

I adequació del discurs, de manera similar tant per a l'artista com per al predicador. Els textos bíblics i hagiogràfics romanen invariables, es fossilitzen, i amb el temps es produeix un desfasament o descontextualització; esdevenen foscos, difícils fins i tot per als iniciats³⁶. Cal un acostament cultural, és a dir, superar el desfasament dels textos adaptant-los als paràmetres culturals del públic per a facilitar-ne la comprensió (Goody, 1990, 32): una popularització antropomòrfica i una medievalització anacrònica³⁷:

³⁶ Innocenci III (1198-1216), epístola *Cum ex iniuncto* (1199) (*Enchiridion*, 1973, 246): *Tanta est enim divinae Scripturae profunditas, ut non solum simplices et illiterati, sed etiam prudentes et docti non plene sufficient ad ipsius intelligentiam indagandam.*

³⁷ Smeyers, 1974, 107: *Le phénomène de l'anachronisme et de l'archaïsme a une importance capitale. L'enlumineur n'a pas de vision historique du passé; il transpose*

«L'actitud de sant Vicent és conscient i deliberada... No pretén que els seus oients atenyin l'episodi evangèlic a base d'un procés de traslladar-se mentalment a un temps remot, ans tot el contrari: situar l'escena evangèlica en el seu propi temps i ambient... Aquestes actualització i popularització d'escenes evangèliques o de vides de sants -actitud semblant a la dels pintors de retaules, que vesteixen els apòstols amb robes del segle XIV- es troba molt sovint als sermons de sant Vicent...» (Riquer, 1993, 421).

Tot i evident, cal matisar el paper passiu dels receptors, el públic de fidels destinatari de la predicació o la representació plàstica. Simultànies en el temps, hem de contemplar les possibles reaccions del públic al discurs del predicador o a l'obra d'art, que hi actuarien com a interaccions comunicatives, interferències. Sant Vicent s'adreça freqüentment a un possible oïdor escèptic, per tal d'avançar-se a les objeccions; hi desenvolupa una preventiva ficció d'interacció³⁸:

Ara veus algú de vosaltres entricat. Farie qüestió a mi, dient: "Frare... com ne podem dar testimoni, que no'u hajam vist? Lo testimoni de hoïda no és bo... Bon testimoni podien dar de vista, que ab ell mengaven, dormien, caminaven, etc. Mas vosaltres, frares, ara no haveu vista la Trinitat ne la Encarnació ne lo part de la verge Maria, ne haveu vistes les altres obres sues: la passió, la Resurrecció, etc. No haveu vist paradís ne infern, etc. Donchs com? No podeu dar testimonis, que no'u haveu vist. Sent Pau ho véu a huyll e d'altres, mas vosaltres no." (Ferrer, 1975, VI, 149)

D'altra banda i a més llarg termini, tampoc la recepció no és totalment passiva en el sentit que el públic, dins de les seues possibilitats, tria el que prefereix, tant quant a sermons com quant a representacions plàstiques. Així, el triomf popular d'un determinat predicador o del culte a una imatge concreta no s'expliquen d'una altra manera que per l'elecció dels fidels, per la seua concreta adequació a les expectatives o preferències populars. I tant el pintor com el predicador en són conscients³⁹, en tant que mitjancers culturals, agents col·locats en una posició excepcional i privilegiada entre el món dels dominants i el dels dominats (Vovelle, 1985, 71; 166).

notamment les événements du passé dans son temps propre et inscrit les faits ou les personnages historiques dans le décor et les costumes qu'il connaît.

³⁸ Zumthor, 1989, 271: *Desde el momento en que pasa de algunos instantes, la comunicación oral no puede ser puro monólogo: exige imperiosamente un interlocutor, incluso reducido a una función silenciosa.*

³⁹ Baxandall, 1978, 60: *...parte del equipamiento mental con el que el hombre ordena su experiencia visual es variable, y, en su mayoría, culturalmente relativo, en el sentido de que está determinado por la sociedad que ha influido en su experiencia... El pintor responde a eso: la capacidad visual de un público debe ser su medio. Cualesquiera que sean sus propias habilidades profesionales especializadas, él mismo es un miembro de la sociedad para la cual trabaja y con la que comparte su experiencia y hábitos visuales.*

Iconografia gòtica i sermons, dos canals “populars”, però només, o més precisament, sobretot el seu consum és popular. Són el lloc d'un compromís, l'escenari d'un conflicte o interacció entre dues cultures, dominada i dominant; entre l'oralitat àgrafa i el pensament escrit, i entre dues religiositats en relació dialèctica, la popular i la institucional (Fierro, 1979, 82; Vovelle, 1985, 71; Marcè, 1983, 176). El domini del pensament textual sobre la imatge⁴⁰ i la veu s'ha interpretat com el triomf occidental de la intel·lectualitat sobre la sensorialitat (Tomás, 1998, 13), triomf tanmateix contradictori; el propi fet religiós sembla necessàriament relacionat amb la sensorialitat, ja que els seus processos de simbolització i ritualització conformen la *transgressió metafòrica* que possibilitaria l'*epifania del sentit de la vida, de l'existència i del món* (Ariño, 1999, 402).

⁴⁰ Francastel, 1987, 21: *De hecho -y al parecer es ésa una de las fuentes de su inmenso poder- (l'Església) siempre comprendió que la imagen constituía uno de los medios de propaganda y dominación del pensamiento más fuerte que cualquier doctrina despegada de su soporte. En efecto, la imagen no es solamente el soporte de la propaganda, sino un reflejo exacto de las reglas del pensamiento discursivo tal y como lo han elaborado veinte siglos de cultura.*

0.1. EL MÉS ENLLÀ, EL VIATGE I EL VIATGER. MONOSANDALISME

Des del primer cristianisme es tendeix a fer lectures literals de les imatges bíbliques, arribant-se a una definició de la geografia del més enllà vacil·lant i gens clara (Amat, 1985, 401), una combinació del missatge cristià de la redempció amb les cosmogonies jueva i neoplatònica (Bakhtin, 1998, 361). Entre els s. VII i XI hi hauria hagut un procés de simbiosi entre els elements populars i la doctrina oficial, una redefinició del més enllà cristià. Condicionada pels textos bíblics i gràcies a la vaguetat doctrinal, l'Edat Mitjana hi combinarà el seu particular reciclatge d'elements dels paganismes greco-romà i cèltic, fins que al s. XIII es produeixen les definitives racionalitzacions, teològica de sant Tomàs; legendària de Varazze, i literària de Dante (Guiance, 1998, 134), fossilitzades ja a partir de Trento. S'hi barreja com hem vist el món sobrenatural eclesiàstic, abstracte, aeri, masculí i vertical, amb una concepció popular d'un més enllà antropomorf, cíclic, ctònic, femení i horitzontal: els vius i els morts habiten el mateix territori (Le Roy, 1982, 622-625), concepció que aflora en algun text medieval com ara les visions cèltiques; després de la "racionalitat" del s. XIII, l'Església assumeix la credulitat, la por a la mort i a les forces del mal⁴¹.

Com és el més enllà medieval? Les seues característiques, indestriables, sovint se solapen; la separació que ací farem és únicament heurística. En primer lloc, en destaquem l'antropomorfització i anacronismes, consubstancials al pensament de l'Edat Mitjana; les societats del més enllà es conceben ahistòricament d'acord amb els models medievals terrenals: monarquies feudals, palaus cortesans, exèrcits de cavallers, ciutats, estaments, oficis, rols sexuals, etc⁴². (Geremek, 1990, 362; Turner, 1991, 104; Molina, 1996, 139). Europa, des del 1300, és cada volta més incapaç de concebre un espai invisible o abstracte (Zumpthor, 1993, 278).

Resultat d'aquest anacronisme i antropomorfització, hi ha una primera simetria, i entrem dins el joc de miralls medieval, entre el cel i la terra, suggerida pel primer versicle del Gènesi: *In principio creavit Deus caelum et terra* (Gen 1, 1). El cel es concep com un duplicat sublimat de la societat feudal, i sovint com un palau cortesà (Fuster, 1995, 65). Esdevé, per tant, el model polític i social, la *societas perfecta* a la qual el cristianisme ha de tendir (Tomàs, 1998, 149). En una característica inversió neoplatònica, la realitat es concep com a derivada o imatge de la construcció ideològica humana⁴³ (Turner, 1991,

⁴¹ Duby, 1985, s.p.: «Així, reapareixen els dimonis que la claredat gòtica havia aconseguit confinar per un temps en els angles foscos de les catedrals, i que s'havien refugiat, clandestins, en el secret de les sectes herètiques i en tots els boscos, prop dels arbres amb fades i de les fonts miraculoses. Davant ells, a l'igual que davant el Déu jutge, els laics del segle XIV viuen escruixits».

⁴² Godelier, 1974, 51: *En el seno de lo suprasensible se encuentran las primeras y las últimas fuerzas que rigen la naturaleza y la sociedad. Estas fuerzas se conciben análogamente al hombre, es decir, como seres conscientes dotados de voluntad y dotados de la posibilidad de comunicarse con los hombres.*

⁴³ Le Goff, 1981, 13: *Cuando se aguarda la resurrección de los muertos, la geografía del otro mundo no es un asunto secundario. Y cabe suponer que no dejen de darse relaciones entre la manera como semejante sociedad organiza su espacio de acá abajo y su espacio del más allá.... Para una sociedad cristiana como la del Occidente*

67; Whitrow, 1990, 87); a l'Edat Mitjana, *le monde réel est le monde des idées, des absolus, dont l'univers sensible n'est que l'ombre ou le symbole* (Bologne, 1993, 282). Sembla inevitable la distància entre tots dos móns, però si es fa massa gran, és aquest el que s'ha de canviar (Turner, 1991, 66; Barley, 2000, 100). És això, aquesta imposició de la construcció subjectiva sobre la realitat, el que atorga una existència real a l'imaginari del més enllà.

Hi ha més simetries; infern i purgatori, com veurem, es construeixen també respectivament com a reflexos dels sistemes punitius terrenals: la presó, la humiliació, l'esclavatge, el turment; per a explicar o representar com són i què es fa en aquests espais del més enllà, predicadors, escriptors i artistes recorreran sistemàticament a la realitat coneguda.

Cel i infern també es consideren espais inversos, als dos extrems, superior i inferior, del sistema del més enllà. L'infern és un negatiu del cel, tots dos regits amb mà de ferro, cadascun per un "pare", sota el qual es desplega tota una societat jerarquitzada. Tots dos espais es divideixen en nou compartiments, que corresponen a les nou jerarquies angèliques, però disposats simètricament, és a dir, que l'escalafó celestial superior correspon amb l'inferior infernal; a tots dos espais, també, es jutja l'ànima nouvinguda, per donar-li la retribució que mereix.

I encara una quarta simetria, aquesta doble, delimitada als quatre espais inferiors, subterranis; resultat de la combinació dels dos criteris punitius, qualitatiu (pena de dany-pena de sentit) i quantitatiu temporal (etern-transitori), el purgatori no és sinó un infern temporal, o a l'inrevés, l'infern un purgatori etern; idènticament succeeix amb els dos llimbs, el superior dels patriarques –o sina d'Abraham- i l'inferior dels infants, tots dos únicament amb pena de dany, provisional o eterna.

Una altra característica del més enllà, relacionada amb l'antropomorfització, és la seua nítida conceptualització com a espais, indrets físics "reals" delimitats per portes i muralles, amb rius, muntanyes, ciutats, en una contradictòria ambivalència: els espais del món dels morts són concebuts alhora com a realitats materials i teològiques, doctrinals i místiques (Gurevic, 1982, 265; Rubio, 2002, 83); conformen una geografia⁴⁴. Els textos empen les expressions *loca*, *receptacula* o els seus equivalents vulgars, inequívocament espacials. Aquests espais del més enllà són múltiples i individualitzats (Ramoneda, 1980, 65), i es troben més o menys aïllats, però hi existeixen diverses possibilitats de comunicació (Gurevic, 1982, 265).

I tendeixen a l'especialització funcional: el cel per al gaudi social i la contemplació divina; el paradís terrenal amb un definit caràcter vestibular, una sala d'espera; els llimbs dels patriarques, un dipòsit veterotestamentari també vestibular; el purgatori, un lloc de turments purificadors, idèntics als de l'infern però amb caràcter transitori; els llimbs dels infants, un receptacle d'inòpia perpètua, curiosament negligit comparativament; i finalment l'infern, una presó amb punició eterna. Cadascun amb una funció exclusiva, cara a les ànimes humanes; a cada lloc hi va un tipus d'ànima, classificada segons la seua

medieval las cosas viven y se mueven al mismo tiempo -o casi al mismo tiempo- en la tierra y en el cielo, lo mismo acá abajo que allá arriba.

⁴⁴ Durand, 1963, 449: *...toute mythologie, comme toute étude de l'imagination vient buter tôt ou tard sur une "géographie" légendaire, eschatologique ou infernale. Si l'au-delà fantastique perd la notion du temps, il surdétermine celle d'espace qu'il surcharge de polarisations qualitatives.*

definida jeraquia espiritual: sants, al cel; viatgers en trànsit o espera, al paradís terrenal; personatges de l'Antic Testament, als llimbs dels patriarques; pecadors *non valde mali*, al purgatori; nens morts sense batejar, als llimbs dels infants; i pagans, heretges i pecadors empedreïts, a l'infern inferior (Gennep, 1986, 167-170; Minois, 1994, 240 i s.).

Tant els espais com la categoria espiritual dels seus habitants es jerarquitzen doncs en un sistema vertical, cosmografia herència del neoplatonisme (Bakhtin, 1998, 361), i eix linial que se superposa al sistema de les esferes concèntriques, que giravolten també sobre un eix vertical (Zumthor, 1993, 214); aquesta jeraquitació espacial s'expressa doncs per la superposició vertical (Dmíttrieva, 1999, 38).

La transparència, visual i acústica, és una altra de les característiques del espais del més enllà; hi ha una contínua intercomunicació entre els diferents espais, amb visió i diàlegs d'indret a indret: *Ara sapiau que los qui són en infern vehen los de paraís, e los de paraís vehen los de infern*, diu sant Vicent (Ferrer, 1932, I, 276). La veu de Crist des de la terra (*Adolescens, tibi dico, surge*) (Lc 7, 14), penetra l'infern per resuscitar Llätzer o l'adolescent:

¿Ab qui parlava? ¿Ab lo cos mort? No, que no entenía res, mas parlava ab l'ànima del mort, que era en infern en lo foc, e estava en aquella pena... (Ferrer, 1973, 69).

Els sants i els àngels, des de dalt, veuen tota la màquina de l'univers (*S. Th., Supl.*, q. 94, a. 1); els patriarques, des dels llimbs, demanen pietat als àngels, conta sor Isabel (Villena, 1980, XXIII); els infants dels llimbs es consolen mirant cap avall les penes infernals, i pateixen veient dalt els nens batejats, a la glòria celestial; a l'infern, els condemnats rabien en veure els sants i els demanen pietat, almenys fins al judici final (*S. Th., Supl.*, q. 98, a. 9). I tots plegats s'assabenten i segueixen el que passa a la terra (*S. Th.*, 1, q. 89, a. 8), encara que siga *a posteriori* com els condemnats, només mitjançant les notícies dels nouvinguts.

La darrera d'aquestes característiques l'anomenem obertura, o "no estanqueïtat"; volem dir amb això la mobilitat descrita entre els diferents espais, mobilitat amb diferents característiques segons la natura dels protagonistes. Aquesta obertura és força restringida, naturalment, per que fa a les escapades dels condemnats de l'infern, que tanmateix existeixen, com veurem, i sobretot per als llimbs dels infants, únic espai sense sortida.

Comencem pel més mòbil de tots, Crist: baixa del cel a la terra en l'encarnació, i un colp mort recorre en un fenomenal *tour infernal*, la catàbasi, tots els espais inferiors, per a tornar a la terra, amb base d'operacions al paradís terrenal, i pujar novament al cel. És sens dubte l'heroi que no coneix límits espacials: un per un, visita tots els pisos del món dels morts.

Els àngels els trobem naturalment al cel, i a la terra, també massivament, amb diverses funcions. Però també són presents al paradís terrenal, on s'entrevisten amb Elies i Henoc, i al purgatori, que de fet manegen ells, i on col·loquen, consolen i extreuen les ànimes. Es presenten en companyia de Crist als llimbs dels patriarques, al moment de l'alliberament. No els trobarem, en canvi, als dos espais inferiors de l'infern: els llimbs dels infants i l'infern inferior.

Quant als dimonis, tenen una mobilitat més restringida: oscil·len entre l'infern inferior -únicament aquest-, la terra i el cel, a l'esfera dels *nuus* o *caliginosus aer*. En aquest món es presenten físicament en espectaculars aparicions, o bé virtualment, en visions i onirismes.

Les ànimes són força viatgeres, en virtut de la seua immaterialitat; fins i tot, després del judici final, una volta reunides amb els cossos resuscitats -*cóssors gloriosos*- gaudiran una miraculosa subtilitat que no els entrebancarà la mobilitat. En morir, puguen de la terra a les portes del cel, on se celebra el judici particular. Si no hi són acceptades -i en el període veterotestamentari no hi entra ningú- baixen bé temporalment al purgatori o als llimbs dels patriarques, o definitivament als llimbs dels infants o a l'infern. Ja ubicats definitivament com a sants, infants no batejats o ànimes condemnades, o provisionalment com a purgants o en espera a la sina d'Abraham, es manifesten a la terra mitjançant somnis, visions i aparicions, en especial les ànimes del purgatori, els populars fantasmes.

La mort humana, doncs, suposa l'inici d'un desplaçament espacial, un viatge al més enllà, amb destinació més o menys incerta; a la dansa macabra representada al *Llibre d'Hores de Carles V*⁴⁵, el personatge de la Mort s'adreça així al savi: *vous ferez le voyage*.

Tanmateix, la frontera medieval entre el món dels vius i el dels morts, o els àmbits real i sobrenatural és elàstica (Pereira, 1969, 144; Gurevic, 1982, 260; Lecouteux, 1999, 163), i tots dos poden comunicar-se passivament, mitjançant la recepció pels vius d'epifanies, aparicions dels habitants del més enllà -visites reals o en somnis (dormint) i visions (desperta)-; o bé activament, el viatge al món dels morts; aquest pot ser també únicament espiritual -visió, somni, mort i resurrecció- o un viatge real -*arrapament*, navegació, ascens o descens-.

Només hi ha, doncs, dues maneres de conèixer el més enllà: haver-hi estat i haver-ne tornat, o haver-se comunicat amb qui hi és; existents al cristianisme des del s. IV (Amat, 1985, 365), els viatges i experiències visonàries es multipliquen des d'aleshores⁴⁶. L'Edat Mitjana arribarà a la banalització literària del viatge meravellós; a la matèria de Bretanya i després a les novel·les cavalleresques el més enllà es fa accessible, quotidià. Els models literaris indefugibles seran l'Eneida, el *Purgatori de Sant Patrici* i la *Divina Commedia* (Amat, 1985, 376; Guiance, 1998, 160-163; Nápole, 2001, 353; Rubio, 2002, 78-83; Carmona, 2003, 12).

En arribar a cadascun dels espais del més enllà estudiarem els viatgers físics o espirituals que hi arriben -quasi sempre homes, generalment adults, de condicions socials variables-, els seus trets i els de llurs viatges; esmentem ara només alguns elements generals, tenint en compte que la importància no rau en cada element separat, sinó en llur seqüència (Gennep, 1986, 203).

L'inici del viatge sol ésser induït per un habitant del més enllà, que freqüentment farà de psicopomp, és a dir, guia, protector i interlocutor amb funcions d'informador; quan el viatge abasta diversos àmbits, sol haver un

⁴⁵ Madrid, Bibl. Nacional, vitr. 24.3, *Libro de Horas de Carlos V*, f. 232. Ed. facsímil: *Libro de Horas...*, 1999.

⁴⁶ Guiance, 1998, 133: *...los viajes al más allá (y las visiones en general) se construyeron en una curiosa amalgama de elementos procedentes tanto de la más complicada especulación teológica como de las creencias sociales más usuales, todo ello sustentado en un fondo común de ideas ancestrales.*

rellevament dels guies a cada etapa. El *cicerone* pot ser substituït o complementat per determinats animals psicopomps. Sovint apareix una purificació prèvia, un període de penitència, oració i abstinència o amb un caràcter més simbòlic, com ara el bany de Dante al riu Eunoè abans d'entrar al cel (Purgatori, XXXIII, 139), o el canvi de robes, com ara les ànimes en entrar al cel (Gennep, 1986, 29).

S'hi entra pel bosc, baixant per una cova, pujant una muntanya, creuant un riu o navegant fins a una illa; en tot cas, travessant una "terra de ningú" liminar, sortint fora dels marges del món ordinari (Gennep, 1986, 27). En contrast amb l'eix vertical jeràrquic dels espais, el viatge es concep, doncs, com un recorregut espacial horitzontal, que suposa l'accès a una altra dimensió, però sempre amb el concepte central de camí, de desplaçament físic (Martínez, 2002, 48). Sol aparèixer la figura del porter, l'encarregat de controlar els accessos de cada espai, unes portes –el llindar entre dos móns- que excepcionalment se li obriran al viatger físic (Gennep, 1986, 29).

Una volta al més enllà, el guia mostra al viatger els compartiments de cada espai, dels quals se'n sol fer una descripció topogràfica i funcional. El viatger sol trobar-hi coneguts ja morts amb els quals conversa, i presència la "vida" que hi duen les ànimes. Recita un conjur o posseeix un talismà que el guardarà de l'agressió demoníaca, als davallaments infernals. El visitant ha de respectar alguns tabús, com ara evitar incórrer en cap ritual d'agregació: menjar o beure, acceptar cap objecte, deixar-se tocar... (Gennep, 1986, 177).

Si es visiten diversos espais, malgrat llur teòric aïllament (Gurevic, 1982, 265), aquests estan en contigüitat i menen els uns als altres, en un *continuum*; però el retorn no es fa des de qualsevol lloc, s'ha d'invertir el camí d'accès. El viatge culmina amb l'experiència mística al cas del cel, amb el terror pànic a l'infern o amb la prova purificadora al purgatori.

El transcurs del temps sobrenatural, que experimenta el viatger o qui rep una epifania, sol presentar una característica elasticitat: no respon a la dimensió terrenal, és un temps màgic, simultani, lent o accelerat. El visitant se n'emporta ocasionalment un objecte pertanyent a l'altre món –no al cas de l'infern-, o més generalitzadament, hi rep unes marques físiques, que romandran al seu cos a la tornada, encara que el viatge haja estat únicament espiritual.

El viatge al més enllà o el contacte sobrenatural suposen un transbalsament religiós, una experiència traumàtica que provoca un renaixement espiritual, una mutació decisòria en la vida del viatger. El posterior relat serà sempre en primera persona, i sol començar amb una declaració d'incompetència davant la inefabilitat de l'experiència viscuda; el fet mateix de la narració oral o escrita, així com determinats silencis en aquest relat responen a les ordes expressives del *cicerone*.

Parem ara esment en un interessant simbolisme provinent de la remota antiguitat, el de la coixesa mítica (Delpech, 2004, 108). És el que anomenem "monosandalisme", consistent en un senyal físic que rep el cos del viatger, generalment en forma asimètrica: un peu descalç, la coixesa, la mutilació o un altre senyal. Constitueix un senyal –o una condició- del viatge fet al món dels morts, o del contacte hagut amb allò sobrenatural, o encara el preu de la supervivència a aquestes experiències privilegiades (Ginzburg, 1991, 133, 173).

El monosandalisme és abundant als relats folklòrics; s'ha interpretat com la supervivència d'antics rituals iniciàtics⁴⁷; una de les nostres paleses versions populars en seria el conte de la Ventafocs. Els protagonistes d'aquestes narracions solen perdre una sabata, o un dit, o són esmicolats i després màgicament reconstruïts, tret d'un tros que manca (González, 2004, 151). Hi són relativament freqüents també les sabates màgiques o protectores, com ara les que es calça el comte d'Aveluy, per entrar al castell diabòlic enmig del bosc (Seignolle, 1990, CXX).

Es pot aplicar aquest concepte als relats medievals de viatges al més enllà i contactes epifànics? El monosandalisme no hi és sistemàticament present, però sí abundant, i en alguns casos força carregat de simbolisme. Les marques físiques s'apliquen sobretot durant el judici particular i la visita a l'infern, i vénen a demostrar *a posteriori* la veracitat del viatge, la visió o el somni.

Qui és marcat? El viu que viatja o rep una visita del més enllà, però també sovint el dimoni (González, 2004, 144): en algunes tradicions populars, el diable és coix, a causa de la seua caiguda –viatge descendent– del cel a l'infern (Russell, 1995, 149). Hi esmentem el dimoni coix que, precisament per aquest motiu, arriba tard i es lliura per tant de l'embotellament de diables que fa Salomó, segons una llegenda del *virgilio cordobés*, presumptament atribuïda a un savi musulmà (Delpech, 2004, 126); *El diablo Cojuelo*, de Vélez de Guevara (1641)⁴⁸; el *trasgu*, diable coix asturià, que a més a més té un forat a la mà que no li deixa comptar els grans que li donen, de manera similar al *diablinho da mão furada* portugués (Delpech, 2004, 114); la denominació popular siciliana per al dimoni de *supin supeta*, coix coixet, així com el nom que s'hi dona a la llagosta, *diavolo zoppo* (Delpech, 2004, 128). Al *Libro de buen amor* (1330), l'arcipreste de Hita ens conta la història de *El ladrón que pactó con el diablo*; al final, el lladre és penjat a la forca, però el seu dimoni protector sosté el seu pes; aquest, cansat, li demana què veu: el penjat veu els peus *descalabrados* del dimoni, i entre altres eines emprades al seu servei, les sabates que el diable ha gastat per protegir-lo⁴⁹.

He triat la natura de la marca i les circumstàncies en què és inscrita com a elements de classificació per a fer una tipologia de casos de monosandalisme medieval. Un primer nivell és la coixesa literal; no és freqüent, tret de la figura del dimoni. Lieja relata, però, aquest cas còmic: un sagristà confon amb el diable un lladre que trenca anous a les fosques dins l'esglèsia; fuig espantat al poble, on un coix fatxenda vol veure el dimoni, i demana a un altre: "*Prech-te que-m ports en les tues spatles tro a la sgleya, e jo entrar-hi-é e veuré lo*

⁴⁷ González, 2004, 150: *Así lo defienden las teorías de Bruno Bettelheim o Mircea Eliade, para quienes, en cierta medida, el cuento seguiría logrando el propósito iniciático del rito a través del discurso, es decir, en un plano psicológico favorecido por la identificación entre protagonista y auditorio.*

⁴⁸ Guevara, 1983, 171: *...me llamo de esta manera porque fui el primero de los que se levantaron en la rebelión celestial, y de los que cayeron y todo; y como los demás dieron sobre mí, me estropearon, y así, quedé más que todos señalado de la mano de Dios y de los pies de todos los diablos... camino del infierno, tanto anda el cojo como el viento.*

⁴⁹ Ruiz, 1979, estr. 1471: *Habló después el diablo: -Amigo -dijo- otea/ y dime lo que vieres, cualquier cosa que sea./ El ladrón se fijó y dijo: ¡Cosa fea! tus pies descalabrados; no sé yo qué más vea.*

diable.” En arribar tots dos, el lladre de les anous es pensa que és el seu company de malifetes, que havia anat a furtar un xai, i demana en veu alta:

“És gras?” L’ome que portave lo rancalós ach gran paor cuydant-se que fos diable e lançà lo rancallós en l’esgleya e dix: “Gras o magre, ve’l-te açí!”, e fugí vers l’aldea. Lo rancalós se veé en gran paor, e, tanta fo la paor, que s’esforçà per tal manera que, ab son rancall, fo a l’aldea ten tost con l’om qui l’havie portat (Lieja, 2004, CCLXXXVII).

Un segon nivell de monosandalisme és l’etimològic, relacionat amb el calcer o la seua manca parcial. Tenim tres versions de la llegenda de l’home que demana al diable que el descalce; a la primera, de sant Gregori, és un capellà, que, adreçant-se al seu *macip negligement* diu:

“Ça vin, diable, descauce’m”. A la veu del qual començaren les trebugueres a desnudar fort cuytosament, que manifestament aparec que aquel ho fahia qui era estat nomenat. E cant lo capelan viu ayçò, ac gran espavent, e, ab grans critz, el dix: “Partex-t’ic, mesquín, partex-t’ic; que no o deya a tu, que al meu macip o deya!” E-l demoni anà-se’n aytantost, e romàs lo capelan mig descalçat (Gregori, 1931, I, 217).

Arnau de Lieja conta la mateixa història, però ara el protagonista es diu Esteve, i s’adreça a la seua amant:

...un prevere qui havie nom Steve, un jorn que fo vengut en sa case, dix a una amigua que tenie: "Vine, diable, descalse’m!" E tentost vingueren diables que-l destrebugaren les calces e-l començaren a descalçar les calces. E ell, veent que no veïa qui-l descalçave, coneix que eren diables, e a grans crits dix: "Lexats-me, reynes, que a m'amigue o diguí jo, que-m descalçàs, que no a vosaltres!" E tentost los diables se'n partiren e lexaren-lo mig descalsat (Lieja, 2004, CCIX).

Eiximenis es limita a seguir sant Gregori, convertint el capellà en un cavaller:

Sent Gregori, en lo seu Dialagorum, recompta que un hom, avent servidor desplent, li dix fellonament cridant: O diable, descalça'm. E, soptosament, lo diable fo aquí qui-l descalçà, sinó que eyll, perçebent que lo diable lo descalçava, no volèn son servey, cridà: No u deya a tu, no, que a escuder meu o deya! (Eiximenis, 1992, IV, 42).

A Lieja trobem el cas d’un fantasma turmentat pels dimonis, l’esperit d’una barragana que explica que havia manat que la soterrassen calçada; l’aparició: *E venie en camisa e portave calçades les dites çabates* (Lieja, 2004, CCCXCIX). A la narració en vers *El diable, el sagristà i la burgesa* (s. XIV), el dimoni s’ofereix a ajudar el sagristà, tancat en un calabós acusat de trobar-se amagadament amb la burgesa i de robatori. El preu del seu ajut és, precisament, que el sagristà descalce el dimoni:

“Digues-me, so dix l’anemich,/ si eu adés, sens tot destrich,/ te retornava en ton loch/ e tot lo mal tornés en joch,/ e tot això qui as trenquat/ retornava en son estat,/ e la dona ab son marit/ si que no-n fos may nul brogit,/ faries mon comendament/ que-m tolguesses est cauçament?»/ Cant lo sagristà entès ho ach/ so que-l diable dit li ach,/ vas l’enemich axí perlet:/ «Bé-t tench, dix él, per fol bavech,/ e ayçò, com pories tu far?/ Mas si ho pots tu acabar/ ieu te tolray aycel cauçat,/ e ayçò és per mi jurat.” (El diable..., 1973, v. 163-180).

L’any 1625 els dimonis s’apoderen del convent benedictí de San Plácido, a Madrid; el diable principal, Peregrino, entre altres innovacions talla un motllo que mana portar a un sabater per elaborar un nou tipus de sandàlia per a les monges: el diable ací dissenya calcer (Moncó, 2004, 208).

Passem a una altra modalitat: la mutilació. Les mutilacions corporals, sovint emprades com a rituals iniciàtics (com ara la circumcisió) tenen la característica evident del seu caràcter definitiu (Gennep, 1986, 87; Elíade, 1999, 139). A la cultura romana la mutilació d’un cadàver impedia la seua sepultura ritual i la seua correcta ubicació al més enllà (Lecouteux, 1999, 28). Sol afectar la mà o el braç; a la *Historia Dannica*, de principis del s. XIII, apareixen dos casos de monosandalisme d’ascendència germànica pagana; el primer ocorre durant la navegació al més enllà infernal –l’Ugardiloc- de Torquil i els seus companys; en fugir, els dimonis tallen a un el cap, a l’altre el deixen cec, i a un tercer li tallen el braç (Gramático, 1999, II, 183). L’altra història té com a protagonista el cadàver ressuscitat del guerrer Advit, que es presenta amb una cicatriu a la galta esquerra, i li manca l’orella també esquerra, senyals del seu viatge al país dels morts (Gramático, 1999, II, 47). En una aparició narrada per Lieja, la mutilació consisteix en l’arrancament de la pell del crani; el fantasma d’una dona encaçada pels dimonis es presenta davant un cavaller, que intenta protegir-la; en acostar-s’hi els perseguidors, ella vol fugir,

E lo cavaller tota vegade la tenie pus fort. Ella, donant-li grans tirades dels cabells, los cabells ab lo cuyr del cap romangueren en lo braç del cavaller (Lieja, 2004, CCCXCIX).

Soterren l’endemà la dona, e veeren que no tenie los cabells ne lo cuyro del cap (Lieja, 2004, CCCXCIX): la mutilació del cadàver prova que la visió era verídica.

Una mutilació característica és la castració; a l’Edat Mitjana sol aparèixer com induïda pel dimoni sobre un pelegrí simple; vegem l’esquema que narra Varazze: el diable pren la forma de sant Jaume per enganyar un pelegrí de Compostel·la; com a càstig per haver fornicat durant el pelegrinatge, ha de castrar-se; el pelegrí ho fa i mor; quan els dimonis se l’emporten, es presenta el sant ofès, que resuscita el pelegrí íntegre, només ab les cicatrius, el senyal de l’aventura (Vorágine, 1982, 402). Berceo té una versió idèntica: el mort resuscita sencer, *fuera de un filiello que tenie travesado* (Berceo, 1973, 42); el rei Savi reproduïx també la història (cant. XXVI). Un altre cas de castració, en aquest cas merament simbòlica, és la que pateix sant Elies monjo; Lieja conta com el sant, angoixat per la possibilitat de la fornicació, decideix abandonar el convent de monges que habita, quan, en somnis,

...veé venir a ell tres àngells qui li digueren: "Per què lexets el monestir de aqueles monges?" Ell respòs que per dupte de peccar ab elles. E los tres àngells li digueren: "Si-t liuram d'aquesta temptació, tornaràs al monestir?" E ell dix que "Sus!" (Lieja, 2004, CVI).

L'expeditiu remei és la castració: entre dos àngels l'agafen, i el tercer, *ab un raor, tolch-li los membres ab què-s fa la luxúria*. Desperta llavors sant Elies, lliure ja de temptacions carnals (Lieja, 2004, CVI).

El cas extrem de mutilació és l'esmicolament i recomposició folklòrics; Miquel Pèrèç, a la seua *vida* de sant Vicent, relata el conegut miracle bretó – també ubicat a Morella- del nen tallat en dos per una mare boja:

...tan gran demència y follia, que prenint hun fill que de edat de dos anys tenia, ab hun tallant gauinet li leuà la vida; y partint lo tendre cos del miserable fill en dos parts, posà la una a coure (Pèrèç, 1510, 66).

El pare llavors agafa les dues meitats, una crua i l'altra cuita, i les presenta al sepulcre del sant, a Vannes:

...foren per lo benauenturat sant les pregàries del entrestit pare hoïdes, que les dos parts del partit fill se vniren, resucitant sà y alegre, com si no hagués rebut nengun dan la sua tendre presona; y per manifestació de tan manifest miracle, li restà tot lo temps de son viure en lo cos la senyal de la partició que li hauia fet la cruel y folla mare (Pèrèç, 1510, 66).

En un quart nivell, ja no es tracta d'una mutilació, sinó d'una mera marca sobre el cos: ferides, cicatrius, senyals indelebles, impresos sobre la pell del viatger; també cremades, o altres senyals físics. El senyal sobre el cos és precisament un dels elements que permet identificar la bruixa que ha fet un pacte amb el dimoni (Klaniczay, 2001, 973). El cas més sovintejat és el del viatge en somnis o visió al propi judici particular, on l'ànima rep un colp o ferida dels dimonis o d'algun sant ofès; en tornar a la terra, el senyal resta sobre el cos, i manifesta la resurrecció o el renaixement espiritual. És el cas de sant Jeroni, el qual, acusat de "ciceronià" és fuetejat al judici particular; en despertar, manté a l'esquena les marques dels fuets (Vorágine, 1982, 631); i d'una altra narració de Lieja:

E lo dit jutge manà turmentar de açots al dit bon hom. E con lo hagueren assotat, lo jutge li dix que ja li era perdonat lo peccat. E quant lo bon hom tornà al món, tots temps mentre visch li aparegueren los dits açots en les spatles (Lieja, 2004, CCCLXVI).

Sant Furseu, a la seua visió del judici, serà marcat pel dimoni, que li venta un colp de puny a la cara; en resuscitar, li resta la marca; també li tiren al damunt el cos del prestamista condemnat, el qual, en cremar-lo fa purgar *in situ* a Furseu els seus pecats (Vorágine, 1982, 618). A la versió de Lieja la punyada del dimoni, potser massa irreverent, se substitueix per la cremada del condemnat, amb els mateixos efectes:

...mort sent Ffrosey, los diables lo acusaren devant lo Salvador, e no trobaven de què l'acusaven sinó de una vegade que reebé una capa de un hom logrer e que no se n'ere confessat. (...) E ladonchs lo Senyor donà de sentència que la ànima de sent Ffrosey tornàs al cors e que faés penitència de aquel peccat. E lo diable, quant ach oÿt la dita sentència, per gran ira que n'ach, pres la ànima del dit logrer e donà'n per la cara a sent Ffrosey. E après que sent Ffrosey fon fessuscitat, aparech-li tots temps la cremada de lla cara, la qual li havie fete la ànima del logrer... (Lieja, 2004, CCLXII).

També és marcat pels dimonis, al judici, el cos d'un monjo condemnat; quan ja semblava mort, conta com els diables li perforen la mà:

E tentost la ànima tornà al cors, e tentost ell dix con havie haüt sentència que ere condempnat, e encar dix: "Are veig yo dos diables qui porten una paella e una segeta agude en la mà, en la qual jo he a ésser ficat per tots temps." E tentost de lla paella sortí una purna bulent que li passà la mà tro a l'os. E ladoncs, los diables li digueren: "Are almenys creuràs!" (Lieja, 2004, CCXXIX).

Una variant és l'envelliment sobtat, causat pel terror de la visió del judici; sant Vicent conta això d'un jove pecador: *despertó súbitamente con los cabellos blancos e arrugados los gestos, que paresçia viejo de LX años* (Ferrer, 1994, 504).

Al judici particular els sants també "marquen"; Esteve, un jutge corrupte, s'apodera d'una casa de l'església de sant Lloreç; en morir, al seu judici es presenta el sant ofès, que li prem tres voltes el braç, deixant-li les tres marques (Vorágine, 1982, 467). La versió de Berceo: *Primió! en el brazo tres vezes duramente*; una volta ressuscitat, el jutge *demostrava el brazo que tenía livorado, / el que sant Laurent lo ovo apretado* (Berceo, 1973, 52). A la versió de Lieja, el jutge pren a la *sgleya de sent Lorenç un alberch*; en morir,

...tentost la sua ànima fon levada denant lo Salvador per oyr lo jutjament. Stant la ànima denant nostre senyor Déus, vench sent Lorenç e donà-li tres naffres en lo braç... E quant tornà la ànima al cors, aparegueren-li en lo bras lo tres colps que sent Lorenç li havie donats (Lieja, 2004, CCCLXXXII).

Fins i tot els condemnats, que compareixen al judici com a acusadors i testimonis, poden marcar el viatger; és el cas del *Testament* (1422-1424) de Bernat Serradell; al seu judici es presenten els seus companys de maldats:

...e aparec-me fos En Guerau, / lo colteller, / aquell qui era hostaler / en temps passat, / qui prestament m'hac aferrat / per la un peu, / cridant: -Ara us tinc, Na Guineu, / mal vostre grat. / Un altre m'hac tantost gafat / per la un braç, / sí que ell me feren tal solaç, / que los costats / me són romasos tots macats / e sangonents, / per les clavades de les dents / e dels queixals, / que par que sien colps de punyals, / tant m'han estret (Blandín..., 1983, 250).

No sols a les visions del judici particular: el viatger als espais del més enllà sol rebre també durant la seua experiència alguna marca que podem considerar monosandalista; el precedent més famós és el de sant Pau, que en una referència confusa sembla afirmar haver estat abduït al cel⁵⁰; dubta si físicament o només espiritual, però arran l'experiència rep un dolor, un *stimulus carnis* que relaciona amb Satanàs. La interpretació és acceptada per sant Tomàs (*S. Th.*, 2-2, q. 175, a. 3), i més tard per sant Vicent, com un dolor de costat o *burç*, invalidant⁵¹.

Dante, durant el seu *tour*, rep una marca escrita al front, les set P corresponents als set pecats capitals. El lloc és la porta del purgatori, on l'àngel guardià li marca al poeta les lletres (Purgatori, IX, 112); després, conforme el viatger va avançant, el seu progrés espiritual permet que a cada etapa se li esborre una de les lletres (Purgatori, XII, 133); només quan s'haja alliberat de la darrera P podrà ascendir al cel; en aquest cas, podríem potser parlar d'un monosandalisme invers, en què és la marca la que entrebanca el contacte sobrenatural, o que ha de desaparèixer.

El viatge físic al Purgatori de Sant Patrici marca un monjo viatger, que conserva després les ferides rebudes:

Segons que-s recompte en lo libre De Purgatori de Sent Patrici, un monge que ere entrat en lo Purgatori de Sent Patrici tenie fresques les naffres que havie reebudes en lo dit purgatori, e stave contínuement en gran purgatori (Lieja, 2004, CDXLII).

Però l'espai que més freqüentment marcarà els seus visitants és l'infern, i generalment amb cremades; Mandeville rep, al pseudo-infern d'una vall oriental, la *val periglosa* a la versió aragonesa, una ferida al coll feta per un dimoni, però aquesta marca no serà permanent⁵². Lieja ens conta com un monjo cistercenc s'apropia de la *sclavina* d'un mort sense resar per ell; després, en somnis, visita l'infern, on serà marcat físicament –cremat– per la prova de la seua falta:

E un dia, dorment ell en lo dormidor dels monges, fou arrapat en l'esperit e fon menat al loch de les penes infernals... E ell, de paor, amagà's detràs de la porta, per gran paor que ach con entre los diables veé l'esclavina que-l pelegrí li havie lextat. E un diable veé l'esclavina e demanà de qui era aquella sclavina. Los altres diables li digueren: "De

⁵⁰ 2 Cor 12, 1-7: *Si gloriari oportet (non expedit quidem), veniam autem ad visiones et revelationes Domini. Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum. (...) Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae angelus Satanae, qui me colaphizet.*

⁵¹ Ferrer, 1995, 129: *Ideo "ne magnitudo revelacionem" eum extollet, datus fuit sibi stimulus carnis. Glosa verior dicit, quod iste stimulus fuit dolor lateris, scilicet burç. Si dicatur, hoc impediabat eum, ne ita cito ambularet sibi auferendo ieiuna, predicaciones, etc.*

⁵² *Libros españoles...*, 1986, 169: *Yo fu ferido en el cuello... Et allí he traído l'enseña negra como carbón más de XVIII años, mucha persona l'a vista. Mas después que yo me fui repentido de mis pecados e que yo he puesto pena a Dios servir, según mi fragilidad, aqueilla tacha es partida, et es la piel más blanca que otra part.*

aquel clergue qui està detràs de la porta, que la y donà un pelegrí e no ha pregat Déu per la sua ànima." E ladonchs los diables prengueren la sua sclavina e mullaren-la tota en aygua molt pudent, que bullia tant con fer se podie, e prengueren lo clergue monge, e enbolcaren-li la cara e lo coll ab aquella sclavina bullent. Ladonchs lo dit clergue e monge despertà's cridant molt fortment: "Senyor! Acorrets-me, car jo-m muyr cremant!" Ladoncs los monges que en lo dormidor dormien despertaren-se e vengueren al dit monge e trobaren-li lo cap tot cremat, e levaren-lo a la enfermeria mig mort (Lieja, 2004, CCLVIII).

Sant Vicent narra el davallament infernal de Xabrerol, un escuder que porta cartes al seu senyor mort i condemnat, el qual l'esquitxa amb la seua suor; a la versió castellana tots dos encaixen les mans⁵³:

E donà-li de la sua suor en la mà, que la mà e lo braç tot li's sequà. E: "Porta aquesta letra a la senyora." "E quala?" "Lo braç cremat." (Ferrer, 1975, III, 225).

A l'*Orlando Furioso* (1516) el duc Astolfo davalla a l'infern, vora les fonts del Nil; no arriba a cremar-s'hi, però hi rep una marca temporal: surt de l'infern tot ennegrit, pell i roba, pel fum infernal (Ariosto, s.d., cap. XXXIV).

En altres casos el viatge infernal suposa no una cremada sinó un deteriorament físic sobtat; Lieja conta el cas dels estudiants suecs que aprenen nigromància a Toledo; un d'ells, segrestat per una diablessa en una sessió d'invocació, és finalment rescatat de l'infern pels precés del mestre de nigromància al príncep dels dimonis, *lo qual escolà tan con visqué fon en la cara e en tota sa persona axí groch e descolorit e magre con si stigués mort* (Lieja, 2004, CDXCIV). Un altre nigromàntic viatja a l'infern i torna, però també amb els símptomes de l'experiència:

...e lo dit clergue, tant fo l'espaventament que ach de ço que havie vist en l'infern, que tots temps ach la cara molt descolorida e groga, axí con si-s levàs de malaltia (Lieja, 2004, DCXXII).

Pere Portes davalla a l'infern l'any 1608; hi entra per l'estany de Sils i en surt per Morvedre, completament atordit i desorientat, fins que un paisà seu, de Tordera, el reconeix malgrat el seu lamentable estat:

...y estava duptant si conexas a dit Pere Portes, per véurer que estava tan flach y macilent y transit, que aparexia que en aquell punt avia de espirar, y no se podia tenir en peus, y aparexia que los osos li avian de foradar la pell... (Perellós, 1917, 114).

En ocasions la marca del contacte meravellós no es relaciona amb el viatge d'un viu al més enllà, sinó al contrari, amb la manifestació -vinguda a la terra- d'un ésser sobrenatural, una visita de Crist, un àngel, un sant, un

⁵³ Ferrer, 1994, 293: "...Da acá la mano". *E él diógela. E como gela ovo dada tornósele en carvón. E díxole: -"Cata ay la repuesta..." E finalmente Xabro tornó a su señora e a los encantadores con la rrespuesta, deziendo: "Catat aquí la rrespuesta". E mostróles la mano toda quemada e díxoles cómo su señor era condepnado.*

fantasma provinent del purgatori o l'infern, o un dimoni. Quant a Crist, a l'apòcrif evangeli armeni de la Infància (9, 2-7) trobem una narració en què Salomé, escèptica davant el naixement del messies, decideix comprovar la virginitat de Maria després del part, però després de fer-ho se li asseca l'irrespectuós braç; un àngel llavors indica a la dona que toque el nen amb el braç afectat, que guareix. Una altra volta sant Pau; en caure del cavall camí de Damasc, arran la visió de Crist resta encegat, i no pot menjar ni beure en tres dies⁵⁴; no tornarà a veure fins a ésser guarit per Ananies (Act 9, 17-19). Hi afegim la marca de sant Vicent, la famosa galtada que el dominic rep de Crist a la visió d'Avinyó (1399), i que marca l'engegament de la seua nova vida de predicador itinerant (Vorágine, 1982, 972). Dins encara de l'òrbita cristològica, a l'artúrica *Queste del Saint Graal* (ca. 1230) Lancelot, després de tenir una visió del Grial, resta sense sentit vint-i-quatre dies (*Demanda...*, 1982, cap. CLXIV).

Pel que fa a visites angèliques, podem incloure ací els estigmes que sant Francesc rep del serafí (Vorágine, 1982, 645).

De mitjan s. XII tenim un cas de marcació per part de sant Isidor; una ambaixada lleonesa es desplaça a la Sevilla musulmana per emportar-se'n el cos de la màrtir santa Justa, amb el vist-i-plau del rei moro Benahabet; la legació, però, no localitza les relíquies; posats en oració permanent, a la quarta nit sant Isidor s'apareix al bisbe Alvit; el sant informa el bisbe que no han de privar Sevilla del cadàver de santa Justa, però que a canvi poden emportar-se el seu, el de sant Isidor; en una visió posterior, el sant informa Advit on és el seu cos, però li adverteix que, com a prova de la certesa de la revelació, el bisbe patirà la resta de la seua vida un dolor corporal (*Crònica Najerense*, 2003, 168).

Els fantasmes, així mateix, solen mostrar les marques dels turments que pateixen al purgatori (Gurevic, 1982, 268); esmentem el cas de l'estudiant de lògica que es manifesta al seu mestre, a París; no sols li ensenya el turment que pateix, una capa de pergamí plena d'escriptures, *los soffismes e les qüestions sens proffit en què jo despenguí mon temps*; per tal de demostrar la cruïsa del seu turment, el fantasma perfora la mà del mestre:

E no-t porie fer entendre quant foch qui-m crema soffir dejús aqeste capa de pergamí, però si volies acustar la tue mà a mi e que una gota de aquesta suor que jo pas te tocàs en la mà, ladonchs pories conèxer lo gran turment de foch que jo soffir." E tantost lo maestre acostà la mà, en la qual li caech sola una gota de lla suor, la qual gota li passà la mà de l'altre part axí con si fos una sagete o virató. E tantost l'escolà desaparech. ...e aytant con visqué, tench la mà foradade (Lieja, 2004, CXXV).

Els apareguts provinents de l'infern són, com veurem, escasos; en tenim el cas popular del comte Arnau, el qual, en voler acomiadar-se de la seua vídua, li fa: *-Ara per la despedida, dem-nos les mans*; la dona, previsor, es nega: *-Massa me les cremaríeu, comte l'Arnau* (*Romancer...*, 1980, 21).

La visió dels dimonis és prou com per causar algun tipus de marca; Alfons el Savi conta com un monjo, en morir, es torna negre; el seu fantasma, aparegut als companys, declara: *esto foi porque os diáboos vi* (cant. CXXIII).

⁵⁴ Act 9, 8-10: *Surrexit Saulus autem de terra, apertisque oculis nihil videbat. Ad manus autem illum trahentes, introduxerunt Damascum. Et erat ibi tribus diebus non videns, et non manducavit, neque bibit.*

Però el contacte físic també produeix senyals: a Lieja trobem la història de l'eremita Panton, que relata com una volta fou temptat pel dimoni en forma de bella donzella, la qual *assigué en la mia falda* i posa en una situació compromesa l'eremita, que en desfer-se del súcube restarà marcat per la pudor:

E per gran ira e desplaer que haguí, doní-li un gran buffet, e ella tantost desparch e lexà-m molt gran pudor en la mà ab la qual li havie donat lo buffet, la qual pudor me durà contínuament dos anys (Lieja, 2004, CX).

Vegem una marca realment curiosa, causada pel dimoni; a la versió de Berceo, Teòfil, en fer el pacte amb el dimoni, perd l'ombra, com Peter Pan: *perdió la sombra, siempre fue desombrado./ Perdió la color buena, fincó descolorado* (Berceo, 1973, 124). Una volta penedit, recuperat el document del pacte gràcies a la Verge, confessat al bisbe i destruïda la carta, Teòfil pateix estranys fenòmens de fosforescències⁵⁵. De les dues versions que en dóna la *Legenda*, en una no se'n diu res d'aquests fenòmens (Vorágine, 1982, 574), però l'altra sí parla de les llums que marquen el renaixement espiritual de Teòfil; no hi apareix la manca d'ombra, prèvia segons Berceo (Vorágine, 1982, 854). Pel que fa a l'ombra, cal aclarir que és el distintiu de la corporeïtat, de la vida; ho veiem a la *Commedia*, on Dante, al seu viatge al més enllà, manté la seua ombra, i aquest fet sorprén diverses voltes les ànimes del purgatori, que en són privades (Purgatori, III, 21; XXVI, 21); fins i tot Virgili li explica al viatger l'estupefacció dels esperits en contemplar l'ombra del poeta: *Se per veder la sua ombra restaro* (Purgatori, V, 25).

La marca monosandalista pot presentar-se com un càstig; és el cas dels profanadors de l'església que conta Berceo, els quals resten marcats d'aquesta aventura: *Mas nunca de los miembros non fueron bien sennores/ siempre fueron contrahechos, siempre mendigadores* (Berceo, 1973, 72). Ja hem esmentat la venjança celestial sobre el destructor d'un retaule de la Verge: *No sufrió el cielo su desacato, y allí súbitamente se le cayeron al sacrílego las manos* (Argensola, 1992, 65). En un altre cas, contat per Lieja, són castigats els balladors que molesten la cel-lebració de la missa de Nadal; la punició consisteix en una dansa encantada, ininterrompuda, d'un any de durada; però en acabar-se, alguns supervivents restaran marcats:

A l'any complit, lo bisbe de Colònia vench-los absolve... e tentost allí caygueren morts de aquels qui dançaven dos hòmens e una fembre. Los altres dormiren sens despertar tres dies e III nits. E alguns d'èls romangueren per tots temps ab tremolló de tots lurs membres. E açò s'esdevenç en l^a vila que ha nom Sent Saenna en l'any de nostre Senyor MX anys (Lieja, 2004, CLXXXIV).

També a Lieja, un heretge, amb les mans cremades pel ferro de l'ordalia, hi reincideix; miraculosament, s'actualitza el càstig ja rebut:

⁵⁵ Berceo, 1973, 132: *Fue a oio del pueblo de claridat cercado,/ un resplandor tan fiero que non serie asmado (...) que Dios lo cubría de tan precioso manto (...) Reluzie la su cara, tales rayos echaba,/ com la de Moyses quando la ley portava,/ O como San Andrés quando en la cruz estava... Que ixién de su cara tales rayos luzientes.*

...lo foch sí li tornà en les mans, e semblantment se près foch a les mans de la muller per lo consell que li havie donat. E ten gran ere lo foch que cremar no cessave en les mans dels dits heretges, que·ls passave les mans de lla una mà a l'altre. E per tal que·ls crits que daven no fossen oÿts en la ciutat, anaren-se'n en la muntanya e, cridant, adulaven con a lops. E après foren descuberts e foren presos e manats a la ciutat, e allí foren cremats (Lieja, 2004, CCCVI).

Encara un altre tipus de marca: el preu d'un miracle, d'una petició desmesurada; és el cas de la resurrecció de l'emperador Trajà, mort i condemnat a l'infern, demanada per sant Gregori: com a penitència per haver fet trontollar les lleis del més enllà, l'àngel li atorga una *podagra* vitalícia⁵⁶.

Esmentem encara un altre cas del que podríem anomenar monosandalisme invers, similar al de les P de Dante: ací la marca també desapareix amb la regeneració espiritual de l'interessat; un cavaller heretge és cremat a les mans a l'ordalia; penedit, en confessar-se veu com els senyals de les cremades li desapareixen de les mans:

...e, axí con se confessave, axí garia de lla cremadura que·l ferre calent e cremant li havie fete en les mans, per manera que, con ell ach acabade la confessió, ell fo del tot guarit... (Lieja, 2004, CCCV).

I finalment el monosandalisme d'objectes, generalment calzes o estris litúrgics; Varazze conta com el dimoni amaga un dels bocins en què els pagans trenquen un calze; sant Donat enganxa els troços, que se solden miraculosament, tret del buit del bocí que resta en poder del diable, mancança que testimonia el prodigi (Vorágine, 1982, 458). En una altra visió, uns dimonis relaten a un ermità el judici particular de sant Enric; com a contrapés dels seus pecats, sant Llorenç havia col·locat a l'altre plat de la balança un calze donat per l'emperador a l'església d'Eischstat; el dimoni, rabiós per la derrota, li trenca una de les nanses, cosa que, diu Varazze, encara es pot comprovar al calze, esberlat al moment de la mort de sant Enric (Vorágine, 1982, 467). El calze és presentat com a prova en un judici particular, és a dir, que viatja també al més enllà. Vegem la versió de Lieja, que canvia l'església del calze:

...los dits diables digueren a l'ermità que no havien res aprofitat, "car nosaltres", digueren ells, "metem tots los mals que ell havie fets en una balança... e en l'altre balança los àngels meteren tots los béns qu·ell havie fets, axí que·l pes se decantave més a la nostre part; e ladonch vench aquel rústich e cremat de sent Lorenç e mès en la balança una olla d'or, ab dues ançes, en la balança dels àngels. E ladonchs pesà molt més que la nostre part. E jo", dix lo diable, "per despleer que n'haguí, trenquí la una ança de la dita olla," E los diables aquels deÿen olla a un càlic d'or molt gran qui havie dues ances, lo qual càlic lo dit emparador havie donat a l'esgleya de Sent Lorenç a Roma. E après lo dit hermità sabé con lo dit emparador era mort en aquella hora que la ança demunt dita del dit calze s'ere trencade (Lieja, 2004, CCCLXXXIII).

⁵⁶ Ferrer, 1995, 219: *Et venit Angelus, dicens: "Gregori, obtines quid affectas, sed penitencieris, quare pro dampnato rogasti". Et ista racione semper habuit podagram.*

1. EL CEL

1.1. EL CEL

1.1.1. El cosmos

Des de la creació, el cosmos és finit, acabat i definitiu: s'hi elimina la noció del temps o del canvi; la creació divina és un disseny etern.

Als segles medievals la creació de l'univers sol representar-se amb la imatge de Déu com a arquitecte, amb el compàs a la mà⁵⁷; aquest instrument es vincula amb la imatge tomista de la relació entre la terra i el cel com a centre-circumferència (St. Tomàs, 1961, *S. Th.*, 1, q. 68, a. 4); sant Vicent la divulga:

Axí Déus posà lo compàs de la sua saviesa en la terra, e après féu lo cercle, lo cel, que quasi no-res és la terra en comparació del cel (Ferrer, 1932, II, 34).

A la iconografia Déu dibuixa, doncs, el cercle del món girant el compàs amb la mà dreta; així ho veiem, a tall d'exemple, a la "Bíblia de sant Lluís", manuscrit francès anterior al 1250⁵⁸, i al salteri anglès d'inicis del s. XIV anomenat "de la reina Maria"⁵⁹. Un exemple català el tenim al retaule del Sant Esperit (1393-1394) de la catedral de Manresa, obra de Pere Serra⁶⁰: el Déu-arquitecte dibuixa el cercle del món amb el compàs.

Les cosmografies cristianes, des del s. XII, adopten les nocions hel·lenístiques aristotèliques geocèntrica i de superposició d'esferes concèntriques, jerarquitzades per distància al centre i per natura: d'allò més eteri, a l'exterior -el cel, residència de Déu-, a allò més material, a l'interior -l'infern, residència de Satan-(Whitrow, 1990, 44).

Així doncs, l'erudició medieval manté una sèrie de certes cosmogòniques: esfericitat de la terra (en contradicció amb l'altura major del paradís terrenal: Cristòfol Colom imaginarà el planeta amb forma de pera, per a resoldre-ho⁶¹); la terra és el centre de l'univers, al voltant de la qual se'n basteix l'estructura, una superposició d'esferes concèntriques que giren al voltant d'un eix vertical. Vegem com ens ho resumeix Llull, al s. XIII:

⁵⁷ Ferrer, 2002, 614: *...Deus, qui dicitur principium, quando creavit in principio celum, cum compaso sue sapiencie fecit primum punctum, et post creando terram procesit in circulo...* I el també dominicà fra Luis de Granada: *Lo cual se ve claro por cuán pequeña es la redondez de la tierra y del agua en comparación de los cielos; pues los astrólogos dicen que es un punto respecto del cielo* (Granada, s.d., 22-23, I, 1).

⁵⁸ Toledo, Bibl. Provincial. Reproduït a Domínguez, 1933, II, 188.

⁵⁹ Londres, British Library, Royal 2, B VII, f. 1v. Reproduït a Freeman, 1986, II, 181.

⁶⁰ Reproduït a Molina, 1999, 96.

⁶¹ Colón, 1986, 238: *Yo siempre leí qu'el mundo, tierra e agua era espérico en las auctoridades y esperiencias que Ptolomeo y todos los otros qu'escribieron d'este sitio davan e amostraban para ello... Agora vi tanta disformidad como ya dixen; y por esto me puse a tener esto del mundo, y fallé que no era redondo en la forma qu'escriben, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el peçón que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar d'ella fuesse como una teta de muger allí puesta...*

...lo cel emperial on estan los sants de glòria; lo qual cel no-s mou, e és sobre lo cel cristal·lí, qui és cel del lugor e de resplendor e no és movable; e aquest cel cristal·lí és sobre lo cel qui és del fermament en lo qual són les esteles que tu veus e qui-s mou; e aquest terç cel és sobre los VI cels qui són los cels de les VI planetes que tu veus. ...la terra, qui és redona, a la qual va en gir lo fermament e lo sol e la luna... (Llull, 1981, 276).

La *Divina Commedia* ens ofereix un resum de la teoria medieval de les esferes, que explica Beatriu al seu embadalit enamorat⁶². Hi parla dels *corpo*, *ciel* i *organi del mondo*; el seu moviment va de dalt a baix: *di sù prendono e di sotto fanno*, però s'accelera de fora cap a dins: l'esfera exterior, el cel empíri, roman quieta: *fa'l ciel sempre quiëto/ nel qual si volge quel c'ha maggior fretta* (Paradís, I, 122-123). Tanmateix, la màquina de l'univers en Dante no és totalment coherent amb el model ptolemaic (Rubio, 2002, 91).

Andreu Febrer també fa la seua descripció dels planetes que regeixen cadascun la seua esfera:

...destinctament en set graus, per dreig orde,/ al prims dels quals, pus baix, la Luna regna,/ e segon Mecúrius, puy Venus,/ qu-és le terciers, lo quart loch senyoreja/ le Solhels clars, lo quint, Mars occupa,/ puy Júpiter, plus n-aut stà Saturnus (Febrer, 1951, 13).

Ens aclareix Eiximenis que el moviment *-lur cors natural e ordinari-* de les esferes *-çercles çelestials-*, té lloc sota la supervisió d'un dels cors dels àngels, les virtuts, que ho tenen com a "ofici especial" (Eiximenis, 1992, llibre IV, cap. 5). Aquest moviment es transmet a través de la màquina de les esferes des de la divinitat, el *primum mobile*, fins a la terra, centre del sistema⁶³. Els planetes, en aquest sistema, gaudeixen d'una sèrie de virtuts que els fan similars, com veurem, als cossos gloriosos: incorruptibilitat, impassibilitat, luminositat i constància⁶⁴.

⁶² Dante, 2000, Paradís, cant II, v. 97-129: *Dentro dal ciel de la divina pace/ si gira un corpo ne la cui virtute/ l'esser di tutto suo contento giace./ Lo ciel seguente, c'ha tante vedute,/ quell'esser parte per diverse essenze,/ da lui distratte e da lui contenute./ Li altri giron per varie differenze/ la distinzion che dentro da sé hanno/ dispongono a lor fini e lor semeze./ Questi organi del mondo così vanno,/ come tu vedi ormai, di grado in grado,/ che di sù prendono e di sotto fanno./ ...Lo moto e la virtù d'i santi giri,/ comme dal fabbro l'arte del martello,/ da' beati motor convien che spiri...*

⁶³ Vegeu Granada, 1984, 341 (molt similar a la pàg. 337): *...el primer móvile, el cual da una vuelta al mundo en espacio de veinte y cuatro horas, y arrebatada y mueve juntamente consigo todos los otros cielos inferiores. Porque presumimos que, quanto un cielo está más alto que otro, tanto mayor espacio y lugar ocupa, y tanto con mayor ligereza se mueve.*

⁶⁴ Granada, 1984, 61: *Y porque estos cuerpos celestes son los primeros instrumentos del primer movedor, que es Dios, y tienen tan principal oficio en este mundo, que es ser causa eficiente de todo lo corporal, los aventajó y ennobleció el Criador con grandes preeminencias sobre todos los otros cuerpos. Porque primeramente hízolos incorruptibles y impassibles, con estar siempre en continuo movimiento y junto a la esfera del fuego. De modo que, a cabo de tantos mil años como ha que fueron criados, perseveran en la misma entereza y hermosura que tuvieron el día que fueron criados, sin que el tiempo, gastador de todas las cosas, haya menoscabado algo dellas. Dioles también lumbre, no sólo para ornamento del mundo... sino también para el uso de la*

La coexistència de la jerarquia de les esferes concèntriques -com a capes d'una ceba, en què la terra n'és al cor- i l'eix vertical cel-terra-infern genera diverses combinacions, eixos de parells contraris estàtics dalt-baix, consubstancial a la mentalitat medieval (Bakhtin, 1998, 328), i interior-exterior, que generen les parelles dinàmiques pujar-baixar i entrar-sortir, a les quals cal afegir la parella posicional dreta-esquerra. La jerarquia simbòlica medieval atorga el màxim valor positiu a la posició dalt-dins-dreta, i el negatiu a la baix-fora-esquerra (Le Goff, 1985, 50). El moviment horitzontal és banal, intrascendent: el veritable desplaçament sempre és vertical, el pas d'un grau jeràrquic a un altre, com ens mostra la concepció espacial dantesca (Bakhtin, 1998, 361).

Allò que denominem habitualment "cel", *caelum*, per a nosaltres l'atmosfera, *aereum*, en la racionalització tomista (*S. Th.* 1, q. 68, a. 4) es divideix en quatre parts, de dalt a baix *caelum igneum, olympium, aethereum* i *aereum*. Per dalt es basteix el sistema de les esferes, també anomenat *caelum: ...dicitur caelum corpus aliquod sublime, et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam*. Aquest cel de les esferes es divideix en tres: l'*Empyreum (Totaliter lucidum)*, l'*aqueum* o *crystallinum (Totaliter diaphanum)*, i el *caelum sidereum* o firmament (*Partim diaphanum et partim lucidum*). Aquest darrer és el que es divideix en *octo sphaeras*; la primera (comptant des de fora) dels estels fixos, i les altres set dels planetes, formats per èter, la *quinta essentia* buscada pels alquimistes, que no es transforma ni degrada (Bologne, 1993, 251).

Aquest és el sistema medieval predominant, que exposa, per exemple, Varazze (Vorágine, 1982, 305). Aquest nombre d'esferes planetàries, set, té, en relació amb els set dies de la setmana, un significat de "totalitat en moviment", segons la interpretació bíblica dels guarismes (Díez, 2000/1, 75 i 98).

Dante, al seu ascens celestial, passa per tots i cada un d'aquests cercles celestials, cadascun dels quals suposa un ascens vertical en la perfecció moral dels seus habitants: la Lluna (*prima stella*) (Paradís, II); Mercuri (VI); Venus (VIII), el Sol (X); Mart (habitat pels màrtirs i guerrers cristians) (XIV); Júpiter (XIX), i Saturn (on viuen els contemplatius) (XXI). Després, el poeta i Beatriu puguen l'escala del cel (XXII), que els aparta de les esferes planetàries, superant els estels mòbils. Des d'aquest cim, el viatger contempla la terra al mig del sistema planetari giratori. I finalment, com a culminació de l'ascensió i de l'obra, Dante accedeix a la visió mística de Déu, encara més amunt, al cel més alt, *primum mobile*, arrel del temps (XXVII).

En una miniatura d'un *Traité anonyme sur la destinée de l'âme*⁶⁵, de principis del segle XIII, fet al nord d'Itàlia, veiem un Déu cosmogònic, exterior a la màquina de les esferes, com a causa primera. Cada esfera porta escrit el seu nom, en un sistema alternatiu duodecimal resultat de la summa dels quatre elements, els set planetes i l'esfera estel·lar: *terra, aqua, aer, ignis, luna, mercurius, venus, sol, mars, iupiter, saturnus, stellata*.

Sant Vicent fa servir també un sistema similar a aquest darrer, de set *pilars*, que són els quatre elements, als quals s'afegeixen el cel, la *natura angelical* i el cel *imperial*:

vida humana... Dioles también tanta constancia en sus movimientos que, dende que los crió, nunca han variado un punto de aquella regla y orden que al principio les puso.

⁶⁵ París, Bibl. Nationale: ms. latin 3236 A, f. 90. Reproduït a Avril, 1984.

...ha fet en el món set pilars forts, qui-l sostenen. Lo primer és la terra, e sosté les montanyes, les viles e les persones; lo segon és l'aygua, que sosté los peixs; lo 3 és l'ayre, e sosté les pluges e los núvols; lo 4 lo foch; lo V lo cel, del qual havem influències; lo VI natura angelical, e aquests deffenen a nosaltres; lo VII, lo cel imperial... (Ferrer, 1932, I, 129).

En un altre sermó, sant Vicent combat creences populars sobre els astres: "*Luna, luna ma padrina*"...⁶⁶

Al Quixot trobem l'explicació que fa el cavaller a Sancho durant el vol de tots dos a llocs del cavall màgic⁶⁷.

El sistema astronòmic de les esferes és la forma medieval d'ubicar un espai imaginari, el cel espiritual, en el cosmos; l'astronomia –la filosofia– està al servei de la teologia⁶⁸, de la mateixa manera que el cel astronòmic se subordina a l'empiri⁶⁹. Mitjançant les esferes, s'hi estableix una connexió amb la terra: a l'escena de la caiguda dels àngels, Neri di Bicci expressa amb una acumulació de cercles, a la part superior de la pintura, l'espai que recorren els dimonis en la seua estimbada des del cel fins a la terra⁷⁰.

1.1.2. Viatgers al cel

Per a que una descripció tinga la mínima versemblança ha de provenir, en darrera instància, d'un testimoni directe, és a dir: l'observació d'un "viatger", siga en somni, visió o viatge real; sant Vicent mateix confessa ignorar la melodia del cant angèlic: *lo so no'l se; lla en paradís lo sabrets* (Ferrer, 1975, VI, 276).

Fem una ullada, doncs, a la provenença de les diferents descripcions del cel disponibles a l'Edat Mitjana.

En primer lloc, algunes d'elles, abans de procedir a una permenoritzada relació, expressen però la incapacitat per a fer-ho, la infabilitat celestial. És el cas del Dante viatger: *Nel ciel.../ fu'io, e vidi cose che ridire/ né sa né può chi di là sù discende* (Paradís, I, 3-5). Lull ens ve a dir aproximadament el mateix:

⁶⁶ Ferrer, 2002, 40: *...et cum salvati intrabunt per quemlibet celum et primo per celum lune videbunt lunam et dicent: "Domine, ista es luna", O, quomodo erant stulti ille et illi qui adorabant eam dicendo: "Luna, luna ma padrina", etc. ...cum fuerint in quarto celo, vident solem et dicent: "Domine, et sol non habet oculos, nam lapis lucens est"...*

⁶⁷ Cervantes, 1982, II, cap. XLII, 522: *-Sin duda alguna, Sancho, que ya debemos de llegar a la segunda región del aire, adonde se engendra el granizo o las nieves; los truenos, los relámpagos y los rayos se engendran en la tercera región; y si es que desta manera vamos subiendo, presto daremos en la región del fuego...*

⁶⁸ Ferrer, 2002, 502: *...per Strologiam, que est serva Teologie, et ideo bonum est quod serviat modicum domine sue. Et dicunt quod sol per totum annum facit cursum suum per XII signa... Et omnia ista signa stant in quodam circulo, quem strologi apellant zodiaco, scilicet circulus vite...*

⁶⁹ Ferrer, 1999, 258: *...sunt enim secundum philosophos novem celi: lune, mercurii, veneris, saturni, martis, jovis, mercurii (sic), stellarum fixarum et primum mobile; et supra hos, secundum theologos est celum empireum...*

⁷⁰ Barcelona, MNAC: Neri di Bicci, "Sant Miquel i el drac", de la predel·la amb sant Llorenç, sant Miquel i el drac, la *dormitio Virginis* i el martiri de santa Caterina (ca. 1475-1480).

On, si·ls meus ulls no poden veer tota la mar, les mies mans no·t poden, fill, escriure tota la glòria de paradís (Llull, 1981, 284). A *Lo Somni* trobem la mateixa declaració d'inefabilitat, en boca d'Orfeu: *De purgatori e paradís –dix ell- no et sabria dar noves, car null temps hi fui* (Metge, 1983, 207). Sant Vicent hi insisteix: *ubi est tanta pulcritudo quod non posset ymaginari* (Ferrer, 2002, 46). Efectivament: la pretensió de fer una descripció del cel és més agosarada que no pas respecte al purgatori o l'infern; en disposem de moltes menys, i els viatgers són ben pocs.

Pel que fa al viatge, en el cas del cel es tracta d'una ascensió; en referir-se a les diferents destinacions de l'ànima a la mort, sant Tomàs ens diu *vel ad caelum evolat* (S. Th. Supl., q. 69, a. 2). Dante parla de la seua pròpia suposada experiència d'ésser alçat pels aires: *col tuo lume mi levasti* (Paradís, I, 75). Aquest vol és màgicament instantani: Isabel de Villena parla del vol -descendent ací- de sant Gabriel: *partí del cel e fon molt prest en la terra* (1980, CCLXXX); i Eiximenis ens diu com és instantània l'ascensió de les ànimes al cel:

...comunament lur pujada, de Porgatori com de la terra, se fa en un punt, e per ventura no passant pel mig del camí, mas soptosament, de estrem en estrem (Eiximenis, 1992, V, 18).

Vegem com ens descriu també Eiximenis l'ascensió als cels de Crist: *ell se leua pujant dret en alt envers lo cel*⁷¹. I sor Isabel: *anant per l'aire féu prestament son viatge al cel ab tota aquella sancta companyia* (Villena, 1980, CCLIX). Els núvols sobre els quals Crist fa l'ascensió no són un element sustentatori, sinó un símbol del seu poder, una mena de pedestal, ens aclareix Varazze (Vorágine, 1982, 302).

Però anem a pams; hi ha, per a començar, la visió, és a dir, el desplaçament de l'ànima, únicament. Hi ha la visió més influent, l'apocalíptica de sant Joan (Apoc 21-22); i el relat del somni de sant Josafat, d'influència budista, a qui uns "guies" porten amunt i avall pel més enllà (Vorágine, 1982, 802). La presència de psicopomps en el viatge de l'ànima humana al més enllà és gairebé general.

Arnau de Lieja, al seu *Alphabetum narrationum*, de la primera meitat del s. XIV i traduït al català com *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*, ens proporciona alguns relats d'aquestes visions, *arrapaments* al vocabulari català medieval. Es narren algunes visions: la d'un *religiós de santa vida* (Lieja, 2004, CCLII), la d'una òrfena, la qual *stant ymaginant fo arrapade per l'Esperit Sant e fon levade al sant paradís, e veé allí son pare molt alegre* (Lieja, 2004, CCLXXIV), un pelegrí agonitzant que, encara viu, *dix a moltes altes veus: "Jo veig lo cel ubert..."* (Lieja, 2004, DLII). Dos relats versen sobre sant Agustí; al primer, una dona el visita, en vida, però el sant es troba absent, *arrapat*; ella mateixa és llavors *arrapada*, i entén l'actitud de sant Agustí:

...la fembre fo arrapade per l'Esperit Sant e fon mese denant en los cells... E veé allí sent Agustí, ab gran reverència, disputar de la Santa Trinitat molt subtilment. E dix-li un que ere allí: "Hir con fuist a sent Agustí

⁷¹ *Vida de Jesuchrist*. Citat per Berg, 1979, 305.

e no-t respòs, féu-ho per tal con stave açí, disputant axí con are fa..."
(Lieja, 2004, LXXVI).

L'altra narració, similar, conta la sorpresa del viatger que no troba sant Agustí al cel:

Hun hom fo arrapat per l'Esperit Sant e fo levat al paraýs. E con veé tots los sants e veé que no y ere sant Agustí entre ells, demanà sent Agustí on ere. Fon-li respost que sent Agustí stave en lo pus alt cel, disputant de la Trinitat (Lieja, 2004, LXXVII).

Arnau de Lieja relata també dos casos particulars de visió del més enllà celestial; en un, una dona, resuscitada després de morir, conserva el privilegi de contemplar tots els espais del més enllà, entre ells el cel: *après pujava al regne dels cells sens embarch algun* (Lieja, 2004, DXLVI). I un altre cas en què el viatger és emprat com a instrument d'un emplaçament, de l'anunci d'una mort sobtada, càstig de Déu; al banquet fúnebre pel bisbe que acaba de morir,

...un dels pus honrats hòmens que allí menjave fo arrapat e pujat al cel. E veé molta companyia de sants e d'àngells que venien ab la verge Maria... (Lieja, 2004, LXVI).

La Verge i el seu fill debaten com castigaran l'ambiciós successor del bisbe mort; Crist demana: *"Mare, e qui hi trematré?"*, i ella proposa enviar-hi el viatger: *"Ffill, ço dix la verge Maria, tramet-hi aquest servidor e amich seu qu-és açí."* Llavors Crist

...dix a l'onrat hom: "Sots pena de la mort te man que cites, en presència de tots, que decontinent comparegue a l'arxiaca qu-és fet bisbe novellament." E tentost, l'onrat hom, en plorant, dix al novell bisbe, en presència de tots los que allí eren, ço que havie vist e cità al bisbe, e decontinent, en presència de tots, lo bisbe morí (Lieja, 2004, LXVI).

Ja al s. XVI, santa Teresa de Jesús s'estranya a les seues *Fundaciones* de la incredulitat i reserves dels seus contemporanis cap a les visions (Teresa, s.d., 82, III), que d'altra banda, a *Las Moradas*, conceptua com a revelacions divines⁷².

Un cas freqüent de viatge al més enllà és el de la mort provisional: al judici particular, degut normalment a la intercessió d'algun sant o la Verge, l'ànima torna a la vida per un breu temps. També és relativament freqüent que aquesta experiència comporte una visió celestial; normalment, es tracta d'una visió del cel com a jardí, com a paradís celestial. Sant Gregori esmenta els casos d'un macip, resuscitat amb do de llengües i clarividència: *-Yo són estat en lo cel, e aquí he conegut qui deu morir d'esta casa* (Gregori, 1931, II, 63), i el d'un home tornat a la vida per sant Fortunat:

⁷²: Jesús, s.d., 370, VI, 5: *Cuando estando el alma en esta suspensión el Señor tiene por bien de mostrarle algunos secretos, como de cosas del Cielo y visiones imaginarias, esto sábelo después decir; y de tal manera queda impreso en la memoria, que nunca jamás se olvida.*

«*Ir vengren ll qui, gitans mi del cor, me menaren en bon loc. Mas vuyll fo tramès l, qui dix: “Amenatz-lo, que Fortunat bisbe és vengut a la sua casa”*” (Gregori, 1931, I, 86).

Quant a les visions cèltiques, la de Tundal, *altrament dita visió del monestir de Clares Valls*, és una traducció catalana del s. XV d'un text llatí de mitjan s. XII (segons el propi text, del 1149), que narra el viatge al més enllà de Tundal, viatge emparentat amb el d'Owein i Trictelm. Tundal és un cavaller pecador que un dia rep un colp al cap, i resta com mort de dimecres a dissabte; no el soterraren perquè *l poch de calor sentia hom e hauia en la part esquerre, ves lo cor* (Perellós, 1917, 47). En tornar a la vida corporal, fa el seu relat, seguint les instruccions del seu àngel: “*...e tu comptaràs totes aquestes coses a aquells qui són vius e-l segle*” (Perellós, 1917, 71); *E tot ço que auia vist, que retenir auia pogut en sa memòria, a nosaltres ho comptà depuys* (Perellós, 1917, 82). En primer lloc, la seua ànima alliberada sent por:

Com la mia ànima fos exida del cors e conegués aquella ànima que lo cors ere mort, començà a tremolar, hauer gran paor per rahó dels peccats, e no sabie què-s faés: auia por e no-s sabie de què, volie tornar al cors mas no-y podie tornar ne entrar, volie-se'n anar e no sabie per qual part, car en gran reguart estaue (Perellós, 1917, 49).

Apareix l'àngel que li farà de guia: *saludà aquella per son propi nom, e dix-li e cridà-l: “Què fas ací?”* (Perellós, 1917, 50), i comença el viatge: *E l'àngell mès se primer denant, e dix a la ànima: “Seguex me”* (Perellós, 1917, 51). Tundal visita el purgatori i l'infern abans d'arribar al cel; haurà de creuar dos ponts infernals (Perellós, 1917, 57) i superar, miraculosament, diversos murs celestials, a través dels quals va accedint als diferents espais i trobant els seus habitants. Li és vedat l'accès al castell dels religiosos bons, *car aquests vsen de la presència de la Santa Trinitat* (Perellós, 1917, 76); Tundal és conscient el privilegi rebut, la contemplació mística global, no sols del cel o el més enllà, sinó de tota la creació:

Donchs pujauen al mur e veheren sens tot dupte coses que uuyll no vehé ne oreylla no hoý, ne en cor d'om no entraren, les quals ha appareyllades Déu a-quels qui l'amen... E d'aquell loch hon l'àngell e Tundal estauen, no solament ne vehien tota aquella glòria que d'ebans auien vista, mas encara tots los turments e, ço que és mareueyllosa cosa, aitambés vehien tot aquest segle axí com és escrit. “Veuran la terra de luyn, car neguna cosa creada no pot embargar la vista a aquell al qual és atorguat de veure lo creador de totes coses.” E açò és gran mareueylla, que com estiessen en aquell loch matex e no-s girassen de neguna part, tots quants n'auian vists denant e detràs vehien, aytambé com si fossen en cascun loch d'aquels; car no solament los ere donada sciència de vista, mas encara los he(re) donada sciència de les coses, axí que en aquell loch no calie res demenar a negú, que ja ho sabie; e totes coses sabie Tundal que volie, estant aquí, ubertament e éntegre (Perellós, 1917, 78).

Després de la contemplació mística, l'àngel l'avisava: *"Tu deus tornar al teu cors."* Ell, però, ho lamenta: *"Sènyer, e queyn mal tan gran he feyt que aya a jaquir tanta glòria e que aya a tornar al cors?"*. La tornada és sobtada, instantània:

...tan tost se sentí la ànima tornada al cors en l moment, e en un moment e en l punt parlaue ab l'àngell en los cels, trobàs en terra ab lo seu cors (Perellós, 1917, 81).

Trictelm també mor i resuscita: *ço que recompta lo hom que torna de mort a vida*, se subtitola el seu relat, d'origen celta, que recull Beda el Venerable a la seua *Historia ecclesiastica gentes anglorum* (V, XII); és traduït al català al s. XIV. Trictelm és un religiós, *l hom vna veguada fo mort e resucità de mort a vida, e moltes coses que vistes auia dic e comptà* (Perellós, 1917, 85); l'acció transcorre *en la regió de Nordanim que és appellade Michinin* (Bretanya), i una volta tornat, *Trictelm comptaue, donchs, en aquesta manera ço que havia vist* (Perellós, 1917, 85). Havia viatjat, guiat per un àngel en forma de romeu, al purgatori dels no tant dolents, des d'on veu la boca de l'infern, i a l'espai vestibular dels no tant bons, des d'on contempla de lluny el cel (Perellós, 1917, 91); finalment, tots dos inverteixen el seu camí i l'ànima de Trictelm torna al seu cos (Perellós, 1917, 92).

Varazze també empra abundantment aquest recurs; entre les visions celestials d'aquesta mena recull la mateixa història del cavaller de sant Gregori (Vorágine, 1982, 710), la d'un nen resuscitat per sant Francesc (1982, 650), un jove reviscolat per sant Joan (1982, 67), i Marcel, tornat a la vida per sant Fortunat (1982, 966). Aquestes ànimes viatgeres, d'acord amb el seu estat "liminar", en expressió de Turner (1988, 102, 113) sobre el lliandar de la vida i la mort, no pertanyen ni a un món ni a l'altre, romanen en un estat de transició a l'espera de la decisió final, i mentre, tenen un capteniment humil, servil, passiu i silencios.

De viatgers en vida, en carn i ossos, al cel, n'hi ha ben pocs; Varazze ens recorda les limitacions de la visió per als vivents: un tal Nicolau contempla des d'un prat, fora de les muralles, el paradís celestial com a ciutat, on se li nega l'accés pel fet d'ésser viu (Vorágine, 1982, 209). Hi ha, naturalment, les ficcions poètiques de Dante, i la catalana, potser influïda per aquella, del *Blandín de Cornualla* (finals del s. XIII-principis del XIV); el protagonista, seguint un gos, penetra al més enllà, no sense abans avisar el seu company del termini en què espera tornar:

Adonc lo braquet tot corrent/ se'n va entrar per un torrent,/ e aquí trobet una cava/ que dedins terra se n'intrava,/ e met-se dins, lo cap primier,/ que depuis hom no el poc veser... ...car jou, per cert, volle intrar/ dedins, l'aventura cercar./ Tres jours mi atendes aissí,/ pueis non faces conte de mi (Blandín..., 1983, 28).

Arnau de Lieja hi afegeix santa Maria Magdalena, interpretant com un viatge al més enllà la seua levitació quotidiana al desert de la Sainte Baume, prop de Marsella:

...un dia vengueren los àngells e levaren-la al cell e veé ab los seus hulls corporals les companyes celestials... E cascun die que la dita santa beneÿta fajë oració, los àngells la levaven de terra tro al cell, e la sostenien tro que ell havie acabade sa oració (Lieja, 2004, CDII).

Ramon de Perellós, al seu davallament –en cos i ànima, viu- al Purgatori de Sant Patrici, a Irlanda, repeteix la visió d'Owein (Perellós, 1917, 37-40); una volta travessa el pont, surt de l'infern-purgatori i abandona la companyia dels diables que el guiaven; troba la porta del paradís terrenal, amb funció vestibular com avantcambra del cel; dos arquebisbes el guiaran en aquest trajecte fins a l'ascensió a la muntanya des d'on guaiten les portes del cel superior. Després de la visió mística, els guies li manen tornar a la terra: *He si te·n coué de anar e tornar per lo camí d'on és vengut* (Perellós, 1917, 39). El vescomte, de mala gana, ha d'obeir:

He adoncs me'n torné a la porta en ploran, he ells ab my. E yo me·n yssí de foras, mes assò fo vltra ma voluntat. He ells tanquen la porta après my e torné-me·n per la uia que era vengut... (Perellós, 1917, 40).

L'únic cas generalment reconegut, però, és el de sant Pau. En efecte, tota una tradició medieval afirmava que aquest apòstol havia estat abduït, el "segrest místic" o *visio sancti Pauli*, fins al tercer cel, en vida, afirmació basada en una ambígua frase seua (II Cor 12, 1-5), que donaria peu a la redacció a mitjan segle III d'un evangeli apòcrif egipci, l'*Apocalipsi de Pau*, en què es narren les peripècies de l'apòstol pel més enllà. L'apòcrif gaudiria de gran popularitat a l'Edat Mitjana, traduït des del s. XIII a diferents llengües vulgars. La doctrina accepta com un fet el viatge de Pau (*S. Th.* 2-2, q. 175, a. 3), així com l'hagiografia (Vorágine, 1982, 368): la llegenda es recull també a les *Cobles fetes en laor del gloriós apòstol sent Pau*; ací, el segrest es diu que dura tres dies: *Estigués ab ell tres dies/ transportat al tercer cel (...) revelà-us, per amor pia,/ los secrets celestials (Cançoner sagrat..., 1912, 216).*

Eiximenis fa procedir d'aquesta visió de sant Pau (*qui en esta vida present, vivent, fon arrapat fins al terç cel*) (1992, II, 1) les revelacions celestials de la *Hierarchia Angelorum*, del Pseudo-Dionís (per a Eiximenis encara Dionís Areopagita), *especial dexeble* de l'apòstol, revelacions que ell mateix segueix. Sant Vicent també parla d'aquest inversemblant viatge, així com la revelació indirecta de Dionís:

Doctrina comuna és de sent Pau, qui fon arrapat alt e'l cel e véu tota la glòria, e lexà-u scrit per lo dexeble Dyonís... (Ferrer, 1975, III, 221).

En la seua versió, Crist mostra el cel a Pau cambra per cambra, com un home ensenya sa casa a un amic⁷³. Tant es creu en la veracitat de la visió, que

⁷³ Ferrer, 1995, 129: *...sicut amicus ostendit amico totam domum suam, ita Christus ostendit Paulo Paradisum, et Ordines Angelorum et omnia edificia Paradisi*). També a Ferrer, 2002, 357: *...fuit raptus usque ad tertium celum, et vidit clariter Trinitatem*. Més explícita, la versió castellana (Ferrer, 1994, 381): *Ca nuestro Señor Ihesú Christo lo arrebatava e levava al çielo inperial e ge lo mostrava todo a ojo, assí como un ome muestra a otro su amigo toda su casa, e le dize: "Catad aquí tal cámara e tal sala e tales corredores, etc."; assí nuestro Señor Ihesú Christo mostrava a sant Paulo a ojo*

es posa com a exemple de testimoni directe en boca d'un suposat oïdor escèptic als predicadors: "...No podeu dar testimonis, que no'u haveu vist. Sent Pau ho véu a huyll e d'altres, mas vosaltres no." (Ferrer, 1975, VI, 149). Cal afegir que segons la tradició, l'apòstol es retornat a terra amb tan poca delicadesa que en la seua caiguda del cel rep un colp a conseqüència del qual resta impedit⁷⁴.

Esmentem ací el fantàstic ascens del Quixot i Sancho als cels, a lloms del cavall *Clavileño el Alígero*; la *dueña dolorida* els el presenta per a que puguen anar a Candaya, per combatre amb el gegant encantador Malambruno⁷⁵. Durant el transcurs del vol –tots dos amb els ulls tapats-, el Quixot descriu a l'escuder les regions que van travessant⁷⁶.

1.1.3. L'espai celestial: concepcions i elements

El nostre mot "cel" té un camp semàntic ambigu: per a nosaltres com a l'Edat Mitjana significa tan aviat el cel físic com l'espiritual. La que ens interessa ara és aquesta darrera accepció, que rep també diversitat de noms: *caelum* es tradueix per "cel", però s'empra com a sinònim "paradís", "l'altre món", "la vida eterna", "la Jerusalem celestial", "la glòria", "lloc de benaventurats", etc. A la documentació pontifícia s'anomena sistemàticament *patria*⁷⁷, i així també el denomina Isabel de Villena: *del gran e lonch exili de la mortal vida són retornats a la pàtria* (1980, CCLXXIX).

Vegem les distàncies. Varazze ens informa amb precisió de l'espai que ens separa del cel; diu seguir el càlcul del rabí Moisès, de gran autoritat: cada cel té un radi de cinc-cents anys de marxa a peu. Això, per a cada un, o siga que entre la terra i l'òrbita de Saturn, setè cel, hi ha 7.000 anys de recorregut, en multiplicar els mil anys de cada diàmetre per set, nombre de les esferes. Tot

las cámaras e salas e corredores de la gloria çelestial, diziéndole: "Paulo, cata aquí la casa de tales ángeles e tales, e en ésta están los que fazen penitencia en el mundo de sus pecados; e en esta otra segunda, que es de archángeles, están e moran las criaturas que biven en el mundo en devoçión spiritual.... Vegeu també Ferrer, 1975, III, 221 i 1932, II, 60.

⁷⁴ Ferrer, 1995, 129: *...datus fuit sibi stimulus carnis. Glosa verior dicit, quod iste stimulus fuit dolor lateris, scilicet burç. Si dicatur, hoc impediabat eum, ne ita cito ambularet sibi aufferendo ieiuna, predicaciones, etc.*

⁷⁵ Cervantes, 1982, II, cap. XL, 515: *...aquel mesmo caballo de madera sobre quien llevó el valeroso Pierres robada la linda Magalna; el cual caballo se rige por una clavija que tiene en la frente, que le sirve de freno, y vuela por el aire con tanta ligereza, que parece que los mesmos diablos le llevan. Este tal caballo, según es tradición antigua, fue compuesto por aquel sabio Merlín...*

⁷⁶ Cervantes, 1982, II, cap. XLII, 522: *-Sin duda alguna, Sancho, que ya debemos de llegar a la segunda región del aire, adonde se engendra el granizo o las nieves; los truenos, los relámpagos y los rayos se engendran en la tercera región; y si es que desta manera vamos subiendo, presto daremos en la región del fuego...*

⁷⁷ Vegeu a tall d'exemple, *De sorte defunctorum*, de l'epístola *Sub catholicae professione*, d'Innocenci IV (1243-1254)-Concili de París I (1245) (*Enchiridion*, 1973, 271): *Animae vero parvulorum post baptismi lavacrum, et adultorum etiam in caritate decedentium, qui nec peccato, nec ad satisfactionem aliquam pro ipso tenentur, ad patriam protinus transvolant sempiternam.*

plegat, un curiós càlcul que sembla concebre les esferes com a contigües, no concèntriques (Vorágine, 1982, 303). Sant Vicent també fa els seus càlculs: *paraís més de Xm jornades nos és lluny* (Ferrer, 1975, IV, 64).

Quant a la grandària del cel, la comparació amb la terra és indefugible:

...e guarda com és gran lo cel, que la terra no és sinó hun punt de compàs e comparació del cel. Axí com si jo prenia ara hun compàs e fahya hun cèrçol entorn, ¿què serie lo punt del pern en comparació del cercle? No-res, quasi⁷⁸.

L'espai celestial es divideix primerament en tres cels⁷⁹, com hem vist: *empyreum*, *sidereum* i *aqueum* o *crystallinum* (S. Th. 2-2, q. 175, a. 3); cadascun se subdivideix en tres més, amb confusió dels nou ordes angèlics del Pseudo-Dionís amb els "pisos" del cel, també jerarquitzats per ordre ascendent, fins al cel *imperial* o *Empiri*, residència de Déu *on ell està en sa magestat* (Ferrer, 1975, V, 82). Les dimensions d'aquests espais són enormes: *hun orde o plaça que és appellat àngels, e és major que'l realme de França* (Ferrer, 1975, VI, 53). Dante els imagina formant una mena d'anti-esferes, una estructura concèntrica inversa a la còsmica, amb Déu com a centre, ja que també pot ser un punt infinitament petit (Paradís, XXVIII, 25).

Aquests espais són anomenats *mansiones* per sant Tomàs (S. Th. Supl., q. 93, a. 2); *ordes* per Isabel de Villena (1980, CCLX-CCLXVIII); per sant Vicent, *tabernacles*, ordes o places, *plateas sive cameras* (Ferrer, 1932, I, 185; 1975, V, 167; 1994, 285; 2002, 201, 358):

E veus com són ordenats: axí com hom munta alt al cel, hom troba hun orde o plaça que és appellat àngels... E en aquest orde estan los àngels, e d'aquest orde és sent Raphael. Lo segon és dels archàngels, etc... E sobre tots està la cadira de Déu (Ferrer, 1975, VI, 53).

Pel que fa a la història del cel, la rebel·lió dels partidaris de Lucifer hi deixà nombrosos buits (*gità Lucífer de Paradís, ab la terça part dels àngels per Déu creats*)(Eiximenis, 1992, V, 4) (Apoc, 12, 4); per a omplir-los es crea la humanitat, però les portes del cel es tanquen pel triple pecat d'Adam, en menjar la fruita prohibida: furt, gola i desobediència; *e per ço se tanquaren los cels, que Vm anys estigueren que degú no'y pogué entrar* (Ferrer, 1975, V, 36; III, 99). Des d'aleshores, el cel només és habitat pels àngels. Sant Vicent n'elabora una agosarada analogia: el cel com una bresca de mel, que passa per tres *premis* o *estadis*: en aquest primer, els cels es tornen *durs impenetrablement* com la cera freda⁸⁰.

⁷⁸ Ferrer, 1932, II, 34. Idèntic, a Ferrer, 2002, 336. I molt similar a fra Luis de Granada (s.d., 22-23, I, 1): *Y así vemos ser mayor el agua que la tierra, y mayor el aire que el agua, y mayor el fuego que el aire, y mayor el primer cielo que el elemento del fuego, y mayor el segundo cielo que el primero, y mayor el tercero que el segundo; y así subiendo hasta la décima esfera y hasta el cielo empíreo, que es de inestimable e incomparable grandeza.*

⁷⁹ Ferrer, 1994, 283: *Assí, en la çibdat de Iherusalem celestial, que es el çielo e la morada de los santos, ay tres cercas, esto es tres gerarchías.*

⁸⁰ Ferrer, 1975, V, 33. Similar, a Ferrer, 2002, 679: *Mucho duros impenetrablemente... mucho blandos delectablemente... mucho abiertos universalmente...*

Amb l'ascensió de Crist, acompanyat de les ànimes dels patriarques, els cels s'obren definitivament als mortals, que hi aniran entrant directament o després de passar pel purgatori, fins a la fi del món; en la imatge del predicador, amb la passió de Crist els cels esdevé *molls delitablement*, gràcies a l'escalfor emanada per Crist, que escampa mel i cera pertot, i finalment, amb l'ascensió, són *uberts universalment*, el període actual. El foc de l'hecatombe final no arribarà als cels superiors, tot i destruir el sistema de les esferes (S. Th. Supl., q. 74, a. 4); a partir d'aquest moment, i desaparegut el purgatori, la població celestial romandrà estable eternament.

Alcover (1983) defineix "cel" com *Regió superior considerada per l'home com a residència de Déu i de les ànimes benaventurades*. L'*Enciclopedia Cattolica* hi coincideix: *sede gloriosa e splendente di Dio, ove i giusti godranno la felicità eterna*. L'harmonització dels dos elements que s'hi esmenten -Déu i els sants humans- ha generat dues tendències teològiques divergents; segons l'agustiniana (sostinguda per Gregori Magne i sant Agustí), la visió divina pot tenir, mitjançant la mística, una avançada a la terra. En canvi la tendència cristiana oriental (Pseudo-Dionís i sant Joan Damascè) subratlla la invisibilitat i la inefabilitat de Déu, en relació amb la iconoclàstia. Sant Tomàs intentarà un equilibri entre totes dues tendències, maldant per mantenir la natura inaprehensible de Déu i la seua accessibilitat als mortals (Celada, 2000/2, 231).

Aquesta dicotomia es relaciona amb la que adopten com a argument McDannell i Lang: l'evolució des d'un cel teocràtic romànic a un cel antropomòrfic gòtic. Com a element clau d'aquesta darrera concepció donen molta importància a les relacions socials celestials, entre humans, entre àngels i entre tots dos, presents al model antropocèntric, i negades pel teocèntric.

El més enllà cristià s'inspira directament en el jueu, definit per tres eixos (McDannell, 2001, 54): en primer lloc, un sistema espacial tripartit cel-terra-xeol; en segon lloc, resurrecció final de la humanitat (creença del sector fariseu, apocalíptic), i finalment, la noció -d'aparició més tardana- de justícia, judici i retribució o càstig (del sector essení, messiànic). Els dos darrers elements -resurrecció i justícia- provénen del zoroastrisme iranià, que contempla també la destrucció final de la terra, com a purificació per a la nova humanitat. La idea jueva del premi al cel es combina, durant la diàspora, amb l'hel·lènica de la immortalitat de l'ànima (McDannell, 2001, 80).

El primitiu cel teocèntric cristià, definit per sant Pau i sant Joan (Apoc 21-22), presentaria dues innovacions importants respecte als precedents jueus que sintetitza: la prioritat de l'orientació cap a Déu, i el rebuig dels lligams socials humans, com ara el matrimoni. El cel és una ciutat en què habiten els àngels i els sants, dedicats a l'adoració litúrgica de Déu, concebut com un emperador romà (McDannell, 2001, 124).

La patrística seguirà doctrines divergents: en primer lloc, sant Ireneu, provinent del món urbà dels màrtirs, proposa un cel recompensa, una glorificació antropomòrfica, col·lectiva i mil·lenarista del propi món material, una mena de paradís terrenal futur amb vincles socials: fins i tot les dones pariran (McDannell, 2001, 135-136, 165); mentre que sant Agustí, inspirat per la filosofia grega neoplatònica plotiniana, és més místic, espiritual i ascètic, sospita del món material, i combina dues doctrines dualistes, la gnòstica i la neoplatònica: al cel, teocràtic, no hi ha lligams humans, i l'única activitat és l'adoració a Déu; és la concepció del *Beato de Liébana* (McDannell, 2001, 145-154).

Un tercer model, que els autors demoninen "eclesiàstic", és proposat pel mateix sant Agustí més endavant: més humà, amb cossos gloriosos perfectes, reunió d'amics i familiars -però sense relacions sexuals ni reproducció- i comunitat social entre sants i àngels, temes presos de la religiositat popular pagana hel·lènica, però encara en una visió abstracta (McDannell, 2001, 154-177). El cel descrit a les visions irlandeses sembla ésser més o menys aquest; a la d'Owein,

..la gran multitud de las gens que yo vi era tan gran que yo no auia vist tan en lo món, he estauen en semblansa de persones de religió, com estan en los conuens dels religiosos, cascú en son ordre, he anauen e venian a tota lur voluntat los huns ab los altres, he deportan he prenent plaher he fahent festa ab gran alegrie, lohant e glorificant lo creator (Perellós, 1917, 36).

A la visió de Tundal, el cel és delimitat per tres murs exteriors, i dins les ànimes fan una feliç vida social i d'alabances:

...e guardà tot entorn e veé companyes de sants que s'alegrauen e dehien: "Glòria a tu..." Claredat, alegrie, delit, pagament, belea, honestat, sanitat e trinitat, caritat e l coratge equal, ere per tots (Perellós, 1917, 74).

Llull contraposa les dues tendències, materialitzades per a ell en les dues religions enfrontades: d'una banda el cel musulmà, hereu de la tradició hebreo-romana, antropocèntric i dedicat al plaer humà masculí:

...que en paráys aurien paria de fembres e menjarien mantega e mel, e bourien vi e aygua e let, e que aurien bells palaus d'aur e d'argent e de peres precioses... (Llull, 1981, 176)

I d'altra banda el cel cristià, romànic, teocèntric i dedicat exclusivament a les alabances a Déu. Els autors situen l'inici iconogràfic de la transició entre tots dos models al judici final de Fra Angelico⁸¹, del 1431, on els sants, al jardí del paradís, ballen amb els nou arribats (McDannell, 2001, 25-28).

Tres nous elements contribueixen als segles XII i XIII a la configuració "gòtica" del cel: en primer lloc la nova ciutat burgesa legitimada pels ordes mendicants, més lliure i segura que el camp exterior a les muralles, que troba la seua imatge a la Jerusalem celestial, evocada per les noves catedrals gòtiques, en convivència amb l'encara vigent imatge celestial del jardí (McDannell, 2001, 178-191). En segon lloc, l'amor cortès, que intenta integrar-se al cel: Dante i Beatriu, la mística o el culte a la Verge en serien exemples; al judici del timpà del pòrtic central de Notre Dame de París, una de les santes pren un home de la mà, tots dos absorts en la contemplació divina (McDannell, 2001, 209-226). I en darrer lloc, la concepció astronòmica del sistema de les esferes (McDannell, 2001, 192-199). En la seua síntesi, sant Tomàs concep un cel passiu, contemplatiu, asocial: *angeli et sanctae animae fruuntur Dei contemplatione (S. Th. 2-2, q. 175, a. 3)*. Tanmateix, Dionís el Cartoixà (1404-1472) qüestiona

⁸¹ Florència, M. de Sant Marc. Reproduït a Mira, 2002, 72, 73 i 123.

l'afirmació tomista de la no activitat celestial: hi ha vida activa, diferent, però , de la terrestre (McDannell, 2001, 200-226).

L'humanisme italià retroba en els clàssics la tradició popular pagana d'un més enllà quasi humà, antropocèntric; els pintors comencen a incloure des del s. XV un jardí del paradís als judicis finals, per exemple l'esmentat de Fra Angelico, on els sants ballen de la mà amb els àngels, o Signorelli (1441-1523), en la "Coronació dels benaventurats", fresc de la catedral d'Orvieto, on els salvats s'abracen i es toquen; el jardí i la ciutat conviuen, i les muralles, però no la porta, han desaparegut (McDannell, 2001, 265); tots dos elements es fan compatibles: al cel hi ha la Jerusalem, una mena d'església, lloc de Déu i on els sants fan el culte, però després viuen en un lloc més humà, el paradís restaurat, amb agradables fauna i flora, fora de les portes (McDannell, 2001, 276).

Aquesta concepció renaixentista, diuen els autors, és esborrada amb la Reforma i la Contrareforma; només en romandrà la idea d'un cel humà de retrobament i comunicació de les ànimes (McDannell, 2001, 280); *Si te deleitan las amistades y la buena compañía, allí está la de todos los escogidos, hechos una ánima y un corazón*, diu el 1559 fra Luis de Granada (s.d., 101, I, 9). Al s. XVI, doncs, un altre canvi tornarà a la idea del cel teocèntric: des de Trento (1545-1563), el cel és contemplació immòbil.

Cal fer com a crítica a aquest plantejament de Mc Dannell i Lang el seu reduccionisme, en explicar l'evolució de l'imaginari celestial a partir d'una única dialèctica teocentrisme-antropocentrisme, que tampoc resulta gens clara. I d'altra banda, aquesta dialèctica no ajuda a explicar la perllongada convivència medieval de les dues concepcions, contràries segons aquests autors, i que més aviat trobe complementàries. Encara més: si sembla clara la identificació del jardí com a espai antropocèntric, la de la ciutat com a espai teocèntric, als s. XIV i XV, és més dubtosa.

De fet, no és aquesta dialèctica en absolut el plantejament de la formació del cel medieval del teòleg Pozo (1980, 385-392), que adopta un punt de vista "teocèntric"; els trets essencials del cel vindrien ja definits des del Nou Testament: 1, intimitat amb Déu; 2, visió intuitiva de Déu; 3, amor de Déu; 4, el goig de la vida eterna i 5, l'eternitat⁸². La patrística se centrarà en l'amor i el goig celestial, i la visió divina, afirmada molt primerencament⁸³. En el capítol dogmàticament titolat *Errores históricos sobre la visión de Dios* es considera tant la negació de la possibilitat de la visió divina, doctrina herètica del s. XIV, com la negació de la seua eternitat feta per Orígenes i els seus sequaços, partidaris de l'"etern retorn" (Pozo, 1980, 398).

Vegem com descriu Llull aquesta concepció teocèntrica del cel: *la glòria de paradís és veer Déu e amar Déu e adorar e loar Déu* (Llull, 1981, 14). Més:

Paradís és veer Déu e ésser ab Déu en glòria. ...en paradís demostra Déu en sa unitat e trinitat e essència al remembrament e enteniment e voler de la ànima (...) los teus ulls corporals veuran lo cors de nostre

⁸² 1: Flp 1, 23; 1 Thess 4, 17. 2: Mt 5, 8; 1 Io 3,2; 1 Cor 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. 3: 1 Cor 13, 8. 4: Mt 25, 21; Lc 22, 29; Mt 25, 1-10; Io 14, 1. 5: Lc 16, 9; 2 Cor 5, 1; 5, 1; 9, 25; 1 Pe 5, 4; 1 Thess 4, 17, Ap 21, 4.

⁸³ Sant Ireneu *Ad Smyrnaeos: videbitur Deus ab hominibus* Citat per Pozo, 1980, 393.

senyor Déu Jesuchrist, e los teus ulls spirituals veuran la sua ànima...
(Llull, 1981, 284).

Bernat Metge fa fer al déu pagà Orfeu aquesta descripció del cel:

...Paradís no entén que sia àls sinó veure Déu e haver compliment de sobirà bé, lo qual jo no esper veure ne haver jamai, solament per tal com doné fe a pluralitat de déus (Metge, 1983, 207).

Com a elements generals presents a les diverses concepcions del cel, posem en primer lloc la llum, amb tradició bíblica; en un dels curts fragments conservats de l'anomenada Bíblia valenciana o Bíblia de Bonifaci Ferrer s'hi descriu la lluminositat de la nova Jerusalem:

E nit pus no serà, e no hauran fretura de lum de candela ne de lum de sol, car lo senyor Déu il·luminarà aquells e regnaran en los setgles dels setgles (Apoc 22, 5).

Oposada a la foscor infernal, com a possible influència pitagòrica, apareix la llum celestial ja a la cartaginesa "Passió de Montan i Lluc", de la segona meitat del s. III (Amat, 1985, 138); s'esmenta a l'ofici de difunts: *Requiem aeternam dona eis Domine, et lux perpetua luceat eis*. El trobador Giraut de Bornelh (...1162.1199...), a la seua *alba* religiosa, anomena Déu d'aquesta manera: *Reis glorios, verais lums e calrtatz* (Los trovadores., 1989, 511). Trictelm, al seu viatge cèltic, descriu en primer lloc la llum meravellosa de l'espai vestibular que recorre, el qual descriu com el paradís terrenal:

...tanta claror hauia en tots aquells lochs, que molt més parie pus clare que neguna resplendor del dia, ne neguns rayts del sol en lo mig dia (Perellós, 1917, 89).

Ramon de Perellós, a la fi del seu viatge al més enllà, contempla les portes del cel; ací, té una visió mística de la llum divina, aliment dels sants en espera:

...vna gran claredat dauallà del sel, ayssí com vna gran flamma de foc, he semblà-me que aquella gran claredat cubria tota aquella terra, e aquella claredat dauallà per rags sobre aquells que eran aquí, en ayssí meteyts sobre mon cap, e no-y estè gayre que aquells raytz nos intraren de dins lo cos. He adoncs me semblà que ho sentís de dins my tant gran dolssor en mon corratge he en mon cor que per lo gran plaher que aguý no sabí si era mort ho viu. He adoncs me digueren dos archabisbes: "Assò és la vianda de paradís que és apparellada sens fy en aquells que de assí montaran al cel." (Perellós, 1917, 38).

Des d'ací, fitarà de lluny el cel pròpiament dit, que descriu com *molta glòria de gran lum, pus bella que neguna cosa que anans haguèssem trobada* (Perellós, 1917, 90). Dante concep l'ascens fins a l'Empiri també com una progressió luminosa: *Nel ciel che più de la sua luce prende/ fu'io* (Paradís, I, 3); la resplendor divina encega el poeta, com si *avesse el ciel d'un altro sole*

addorno (Paradís, I, 62); i de fet, la llum sembla ésser el medi de levitació del viatger: *col tuo lume mi levasti* (Paradís, I, 75). En sant Vicent, també, la llum és un element privilegiat⁸⁴.

La llum es fa també present a les hierofanies: a la mort de Ròmula, ens narra sant Gregori, entre altres fenòmens es produeix una manifestació fotogràfica:

Soptosament luu del cel tramesa omplí tota la casa, e resplandor de tanta clartat, que totz aquels qui-y eren exiren quax de seyn (Gregori, 1931, II, 45).

Els sants que contempla al cel Tundal són lluminosos, musicals i perfumats: *e la resplandor d-aqueles e la hodor delitable e lo so dolç soptauen tota glòria que enans agessen vista* (Perellós, 1917, 76). A més a més, cada aparició terrenal d'éssers celestials es manifesta amb fenòmens lumínics; en l'apoteosi de sant Antoni, com anunci de l'arribada de Crist, *magnum clarorem intransentem in cella* (Ferrer, 2002, 790). Miquel Pèrç, a la seua *Vida de sant Vicent Ferrer* (1510), en diu que *en la sua tancada cel·la lums de marauel·losa claredat moltes vegades foren vistes* (Pèrç, 1997, 27), i descriu així la lluminositat del cel:

Aquella gloriosa posada és de la tapiçeria de resplandents steles empaliada, de tan excelsa claror il·luminada que alguna humana pensa no la basta complidament comprendre (Pèrç, 1997, 50).

A la iconografia gòtica i posterior, el cel sovint se suggereix mitjançant núvols, damunt els quals floten les figures: sants, àngels, Crist⁸⁵. Varazze ens explica que el núvol sobre el qual Crist fa l'ascensió no és un mitjà de transport, sinó un símbol del seu poder, una mena de pedestal; i també que una de les manifestacions de l'Esperit Sant és com a núvol de llum sobre Crist transfigurat (Vorágine, 1982, 302; 309). En una representació ja de finals del s. XVI, de Tintoretto⁸⁶, el cel és un immens amfiteatre format per núvols, on seuen àngels i sants, per pisos.

Un tercer element definitori de l'àmbit celestial és el perfum, oposat a la pudor de l'infern i els dimonis. Es tracta d'un dels atributs de la comunicació amb allò sobrenatural des de l'antiguitat; i tinguem en compte que en la física medieval els aromes se solidifiquen en forma de pedres precioses, abundants a les descripcions de la Jerusalem celestial: la perfumeria i el lapidari es confonen (Guiance, 1998, 93; 173).

⁸⁴ Ferrer, 2002, 547: *...quatuor proprietates quas habet lux... lux habet pulcritudinem sine diformitate, largitudinem sine tenacitate, rectitudinem sine obliquitate, longitudinem sine retarditate.*

⁸⁵ València, MBA: Mestre de Bonifaci Ferrer (1396-1398), Judici final, del Retaule dels Sacraments (ca. 1396-1398). Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 4 i a Mira, 2002, 45; Miquel Alcanyç (1408-1447), Judici Final, del Retaule de la Santa Creu, procedent del convent de sant Doménec, València (ca. 1400). Reproduït a *El Museo...*, 1999 i a Toldrà, 2000, làm. 10. Barcelona, MNAC: Joan de Borgonya, Mare de Déu amb el nen Jesús i sant Joanet (1503-1509).

⁸⁶ París, M. del Louvre: Coronació de la Verge.

Sant Gregori conta com un cavaller romà, mort en una epidèmia, viatja al cel, on sent *tanta odor e suavesa que de la odor eren sadolatz totz aquels qui aquí estaven ne-y anaven* (Gregori, 1931, II, 83).

Perellós, en passar el pont infernal i arribar davant la porta del paradís terrenal, plantejat com una avantcambra del cel, el primer que en percep és el perfum:

...de dins isqué ayxí gran odor com si per tot lo món hom tostés ho rostís spècias, ho fos ple de altres coses ben odorants. E aquesta hodor sobremontaua totes las altres, tant era suau he dolsa e plasent a mon semblan (Perellós, 1917, 34).

Tundal, en arribar al primer cel, descriu: *La odor d-aquell camp hon eren aquests, sobrauen totes espècies e totes bones odors que ésser poguessen* (Perellós, 1917, 74).

Trictelm farà la mateixa graduació amb les olors que amb la llum, una mena d'escala d'impressions sensorials entre el segon espai intermig, avantcambra del cel, i el propi cel; així, a aquest espai previ, els perfums esvaeixen la pudor infernal:

...tanta flayror e bona odor, de mareuayloses coses e flors ple, que tota aquella pudor de la tenebrosa fornal qui m'auia esuahit tan tost encaçà e sobre, per la meraueylosa odor de tan gran suauea (Perellós, 1917, 89).

Després, en acostar-se i llucar el cel, sent

...refrigeri e recreament de mareuallosa hodor d'aquel loch de glòria exien, que tota aquella hodor que d'ebans auia sentida... (Perellós, 1917, 90).

Llull, al seu llarg poema «*Déus, ab vostra gran pietat*» (ca. 1300), enfatitza la meravella dels perfums celestials:

Esta odor per odorar,/ e odors per lo cor alegrar,/ e que lo vidal esperit/ ab odorar sia nodrit;/ car la odor que de fors ve,/ refresca lo cor e revé/ vivificant dins l'esperit,/ si no és de subjet pudrit (Llull, 1936, v. 1456).

Arnau de Lieja conta com un sant en forma de pobre leprós, del qual no diu el nom, deixa després de la seua visita en una casa perfums inefables, que remetien al cel:

...sentí les pus precioses odors que ésser poguessen. Dix: "Dona, d'on havets haüdes tant precioses e ten bones sufumadures, que semblant m'és que estigue en paradís?..." (Lieja, 2004, CXXXIX).

Narra també el miracle odorífer d'un home que, veient una jove cristiana que corre al martiri, li demana on va; ella respon que a reunir-se amb el seu marit, i ell, com a burla, demana: "*Donchs, di al teu spòs que-m tremete de lles sues roses!*". Després de la mort de la jove màrtir,

...un àngell pres forma de un jove hom; ab un tabach de roses plen vench al dit cavaller gentill e presentà-li les dites roses, no estant temps que roses poguessen ésser, les quals roses gitaven de ssi ten gran e ten bona odor que era una gran meravella. Lo qual àngell li dix: "Lo amich e spòs de aquella verge ab qui tu are perlist te envia aquestes roses axí con les hi enviest a demanar". E tentost l'àngel desperech (Lieja, 2004, CDXVII).

Lieja, en una altra narració, ens explica la diferent percepció olfactiva dels éssers terrenals i el celestials; un àngel acompanya pel camí a un ermità; troben un cadàver putrefacte, i l'home *tapàs lo nas*; l'àngel, extranyat, li demana la raó: *"No pusch sofferir la pudor de aquest hom mort"*. Més tard, tots dos es creuen amb *un jove molt bell sobre un cavall ab sella daurade e ab bells aparellaments*; aleshores és l'àngel qui *tapà's lo nas, de què's meravellà l'ermità*; aquest li demana: *"Què has? Per què't tapes lo nas?"*; la resposta de l'àngel:

"Cent tants put més aquest jove ergullós e superbiós devant Déus e davant los àngells que-l cors mort devant los hòmens." (Lieja, 2004, LX).

Sant Vicent, a l'anomenat "manuscrit del Patriaca", compara els perfums celestials amb aquells que disfrutava quan era confessor del papa, a Avinyó, i queia malalt⁸⁷. Ens descriu com fins i tot els àngels psicopomps es deliten olorant els perfums de les ànimes benaurades que transporten cap al judici final:

*...e portar-la ha els braços, odorant-la com hun ram de flors; guarda quina honor!; e iran mil milia millions de ánimes sobre el mar; oo! quanta bona odor!*⁸⁸

I també, força antropomòrficament, les olors que imagina al cel:

...quan lo fill del rey fa noces, vet que les donzelles posen-se mosquet e algala, e altres bones odors, e los qui s'i atancen han-ne plaer. Ara, di: en paraís, quinyes olors hi ha? Oo, quinya odor deu exir de la verge Maria e del cors de Jesuchrist e de tots los sants!! (Ferrer, 1975, IV, 193).

Segons l'hagiògraf Miquel Péréç, el cadàver de sant Vicent, acabat de morir, exhala una *olor de tan suavíssima fragància que dels goigs de parahís los paria participassen* (Péréç, 1997, 59).

Al *Testament* (ca. 1424) de Bernat Serradell, els perfums celestials són descrits així:

La flaire dolça qui eixirà,/ segon hai dit,/ del cors de Jesucrist,/ e d'autres sants,/ serà plasent als odorants/ així fortment,/ que flors e-z ambre són nient/ al llur esguard (Blandín..., 1983, 240).

⁸⁷ Ferrer, 2002, 41: *...quod musquet e pom de..., quem habebat papa in camera sua et totum me confortabat cum olebam eum cum eram debilis et alie odoraciones....*

⁸⁸ Ferrer, 1975, VI, 276. També a Ferrer, 2002, 265: *...odorabunt eos angeli sicut quis odorat rosas, tanta est fragancia que exit de corpore glorioso et salvato...*

El també dominicà fra Luis de Granada, a la seua ja posttridentina *Guía de pecadores* (1559) té, en canvi, una actitud condemnatòria cap als sensuals plaers olfactius, molt més sever que sant Vicent⁸⁹.

1.1.4. Jardí i construcció

Les tendències visigòtiques i peninsulars fins al s. X de concepció del paradís serien, seguint Guance, tres: la tradició bíblica de l'Edén o paradís terrenal, l'apocalíptica de l'edifici -la Jerusalem celestial-, i la mística del cim d'una muntanya, a l'orient, presidit per Deú i els ancians (Guance, 1998, 177-179). Tret d'aquesta darrera, les altres dues seran les característiques de l'època posterior.

Vegem doncs les representacions medievals del cel, però abans cal aclarir que sovint la iconografia gòtica mostra una manca absoluta de referents espacials, més enllà de la ubicació superior ocupada dins el camp icònic. I també que els dos esmentats, jardí i ciutat, no són els sistemes únics de representació: hi ha un tercer model, el cel com un amfiteatre, parlament o cor d'església, emprat per Dante (Paradís, XXX, 43-45), i probablement influït per ell, per Jean Colombe, il·luminador de les magnífiques miniatures de les *Très riches heures du Duc de Berry* (ca. 1413)⁹⁰. I encara una altra concepció política, compatible amb l'arquitectònica, de la qual en parlarem més endavant: el cel com una cort medieval. Isabel de Villena en serà un bon exemple.

Hi ha dos models medievals majoritaris, doncs, de configuració espacial del cel, simultanis i coexistents: el jardí i la ciutat, o millor dit, el referent arquitectònic.

El jardí celestial es confon amb el paradís terrenal (Réau, 1996, 773), i d'alguns aspectes en parlarem en fer-ho d'aquest espai. Sol conceptual-se com a "lloc d'espera", exterior al cel pròpiament dit, al voltant de la ciutat celestial. Apareix sistemàticament a les visions que contempen el pont-purgatori entre l'infern i el cel, a l'altra banda del precipici, tant en la literatura (Gregori, 1931, II, 83; Vorágine, 1982, 209, 650, 710 i 802; Perellós, 1917, 34 i 91) com en la iconografia⁹¹. Sant Gregori n'és un precedent; el seu cavaller romà viatger el troba més enllà del pont, i consisteix en prats deliciosos habitats per *d'omes vestitz de blanc* (Gregori, 1931, II, 83).

A la visió d'Owein, relatada per Perellós, el paradís terrenal fa funcions vestibulars d'avantcambra del cel o de segon purgatori; superada la muralla que separa aquest pseudo-cel del pont que porta a l'infern-purgatori, el viatger hi troba un espai no gaire definit, suposem que obert: *Si mirí dauant la porta, he vi vna terra molt gran; he era pus clara que la claretat del sol* (Perellós, 1917, 34); el cel real es troba sobre aquest. Vegem també l'explicació que ens en fa Trictelm:

⁸⁹ Granada, s.d., 465, II, 15: *Del sentido del oler no hay qué decir; porque traer olores, o ser amigo de ellos (demás de ser una cosa muy lasciva y sensual) es cosa infame y no de hombres, sino de mujeres, y aun no de buenas mujeres.*

⁹⁰ Chantilly, M. Condé: f. 64v. i 126r. Reproduït en *Las muy ricas horas...* làm. 65 i 102.

⁹¹ Londres, Victoria and Albert M., Salting Collection: *Simon Marmion Hours*, ms. n^o 1221, f. 153 (escola franco-flamenca, 1475-1481). Reproduït a Harthan, 1977.

...e lo loch aquest florit, hon aquesta tan bella juuentut alegrar e florir veus, aquest és en lo qual són reebudes les ànimes de quels qui an bones obres estauen e entenien, e axí exien del cors, mas no són de tan gran perfecció que meresquen tan tost de entrar en lo regne dels cels... (Perellós, 1917, 91).

I és descrit i pintat amb els habituals tòpics: jardí ameníssim poblat per ànimes enjugassades (Vorágine, 1982, 650, 802). Pont, o bé un riu: a *La mort del just* de Bosch⁹², veiem un riu per on els àngels menen un vaixell-casa amb una càrrega d'ànimes.

Aquest jardí del paradís és un desdoblament del paradís terrenal, i difícilment compatible amb la manca celestial de vida animal i vegetal anunciada per la doctrina: textos i iconografia el presenten farcit de fauna i flora amables, amb ocells i tot. Només cal fer una ullada a la taula central del tríptic del *Jardí de les Delícies* de Bosch⁹³ per a copsar quina mena de cel, ben diferenciat ací del paradís terrenal, a l'esquerra, representen. A manca d'edificacions, s'hi sol ubicar, detall molt del gust cavalleresc, alguna tenda de campanya; Tundal veu, al voltant del castell celestial, *papayllons molts de porpra e debís, e de aur, e d-argent, e de sede, per mareueyllosa varitat feyts e obrats* (Perellós, 1917, 76). Amaro, a la seua visió, hi troba *muitas tendas de panos verdes e vermelhos* (*Poesia e prosa...*, 1998, 131); i el trobador Falquet de Romans (...1215-1233...), prega a Déu que l'accepte a la seua tenda: *e d'aitan nos estre/ josta los sieus nos me/ lai sus, on si capte,/ e-ns meta dins sa tenda* (*Los trovadores.*, 1989, 1221). Veiem una tenda al cel a l'esmentada *La mort del just*, de Bosch, on els àngels reben les ànimes.

A la visió de Tundal els diferents espais celestials es troben separats per tres muralles obrades, suposem que concèntriques; tenen la característica que no hi ha portes: s'hi entra miraculosament; la del primer cel:

...veeren l mur molt alt e sobre tota manera clar, e ere d'argent tot resplendent e molt bell. E com neguna porta aquí no hagués, no-s sabé Tundal en qual manera entrà que dintre se trobà (Perellós, 1917, 74).

La segona muralla és similar: *trobaren l altre mur molt alt, axí com lo primer, mas ere d-aur molt pur e molt clar* (Perellós, 1917, 75). I la darrera, amb enumeració de les pedres precioses que l'ornen; des de dalt d'aquest mur Tundal rep la il·luminació mística:

...veeren l mur molt pus bel e pus alt e pus resplendent que los altres, e ere obrat e construït de tots linatges e de totes maneres de peres precioses, ab totes colors de diuerses mataylls entremesclat, axí que en loch d'arguamassa e de morter ere posat aur; e les peres precioses eren aquestes: crestayll, grisolit, beril, jaspí, jacint, esmaracde, safir, hònichí, estopaci, e sardi, crisopas, amatist, turquesa, e granat... E d'aquell loch hon l-àngell e Tundal estauen, no solament ne vehien tota aquella glòria que d'ebans auien vista... (Perellós, 1917, 78).

⁹² Pertanyent al tríptic fragmentari del judici. Nova York, col·l. Wildenstein. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 33, làm. 16.

⁹³ Madrid, M. del Prado (segona meitat del s. XV).

Les muralles com a símbol del cel abunden, al menys des del s. XIII⁹⁴, a la iconografia dels judicis finals. Vicent Macip n'és un bon exemple⁹⁵; un altre, el Judici final amb missa de sant Gregori (1510), del Mestre d'Artès⁹⁶, on veiem les muralles, amb merlets en forma de punta, de la Jerusalem celestial, i per damunt en sobresurten dues torres. En primer terme hi ha la porta de la muralla.

Elements arquitectònics de suggeriment del cel solen aparèixer a la iconografia gòtica, com a decorats per a figures de l'àmbit celestial: columnes, arcs ogivals, voltes...⁹⁷. I als textos, referències també arquitectòniques, però indefinides: les sales de sant Vicent (Ferrer, 1975, VI, 170), o la *posada* d'Isabel de Villena (1980, CCLXXIX). Fra Luis de Granada n'esmenta algunes: *¿Qué será ver la hermosura de aquella ciudad... la gracia de aquellos edificios, la riqueza de aquellos palacios...?* (Granada, s.d., 103, I, 9).

Aquesta construcció celestial de vegades és anomenada merament com a *casa* (Villena, 1980, CLXXXVII), *mayson* (Gregori, 1931, III, 83), *mansions* per Trictelm (Perellós, 1917, 91) o *domus* (Ferrer, 1995, 129), en singular, amb la base neotestamentària de 2 Cor 5, 1; o bé *cases* en plural⁹⁸: *omnia edificia Paradisi* (Ferrer, 1995, 129). Amb el mateix caràcter indefinit la podem observar en algunes imatges gòtiques de Judicis Finals, en alguna miniatura -una casa amb finestretes per on veiem els caps coronats⁹⁹- o escultura, com la del reracor de la basílica de Santa Maria de Morella, del s. XV. Referències indeterminades però que remeten a un espai artificial, construït; són, per tant, compatibles amb les següents conceptualitzacions.

El camp semàntic de "casa" es concreta en tres diverses accepcions; en primer lloc, el palau, que ens remet al cel com a cort monàrquica, inspirat remotament pel ritual cortesà imperial romano-hel·lenístic, que sant Joan adapta al seu Apocalipsi (Mc Dannell, 2001, 118). Tanmateix, Llull esmenta, per a desmentir-los, els palaus celestials promesos per Mahoma als musulmans: *que aurien bells palaus d'aur e d'argent e de peres precioses* (Llull, 1981, 176). Se suposa, doncs, que el palau és una metàfora de la salvació espiritual.

A sant Gregori, el cavaller romà que viatja al cel hi troba cases i una *mayson*:

Aquí avia cases molt grans e beles, plenes de gran clartat; aquí-s fahia l mayson trop fort bela, qui semblava que-s fasés de peces d'or, en loc de péres e de teules, mes no poc conéxer de qui era (Gregori, 1931, II, 83).

⁹⁴ Vegeu un pany de paret amb merlets a Barcelona, MNAC: Mestre de Soriguerola, Taula de sant Miquel (finals del s. XIII).

⁹⁵ Cortes d'Arenós, parròquia, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori. Reproduït a Benito, 1997, 172.

⁹⁶ València, MBA.

⁹⁷ Bourges, catedral de Saint-Étienne: Judici final. Dues columnes hi emmarquen la figura de Crist, i sostenen una mena de marquesina ogival superior.

⁹⁸ *...las cámaras e salas e corredores de la gloria çelestial ...cata aquí la casa de tales ángeles (...) e en ésta están los que (...) e en esta otra segunda...* (Ferrer, 1994, 381).

⁹⁹ París, Bibl. Nationale: Breviari de Carles V, ms. lat 1052, f. 261r. (taller francès, atribuït a Jean le Noir, 1380). Reproduït a Calkins, 1983, 233, pl. 128, i a Avril, 1978, 112, lám. 37.

Davant aquesta descripció, el personatge que dialoga amb sant Gregori li demana si es tracta de metàfores, *cor no par ver que en la vida eternal aja hom obs d'aytals metayls* (Gregori, 1931, II, 85). En una altra narració, sant Gregori conta com a Deude, sabater pietós que fa almoina cada dissabte, se li construeix una casa al cel, però només en dissabte (Gregori, 1931, II, 86). Lieja en fa la seua versió:

...veé con en lo cel feÿen un gran palau e molt richós per al dit sabater, però véu que·ls obrés no obraven en lo dit palau sinó lo disapte. E lo sant religiós conech que allò se feÿa per la almoyna que·l dit sabater feÿa en lo disapte... (Lieja, 2004, CCLII).

Al Testament de Bernat Serradell es parla d'un *palau glorificat* (Blandín..., 1983, 250); *palau delitós de la vostra glòria* (Villena, 1980, CCLXXIX). Sant Vicent fa una enumeració dels palaus del cel:

Axí diu que façam nosaltres, que anem de porta en porta per la ciutat de paraís... on hi ha infinits palaus. Et primo anem al palau de la santa Trinitat, pulsant e demanant almoyna... D'aquí avant anem al palau dels àngels... Aprés al palau dels patriarches, dels quals és lo major sent Johan Baptista. Aprés al palau dels Apòstols, etc., dels màrtirs, etc., dels confessors, vèrgens, continents (Ferrer, 1975, VI, 112).

Hi ha també una curiosa tradició medieval, documentada al s. XIV, que diu que l'apòstol sant Tomàs va construir un palau al cel per al rei de les Índies (Pizán, 2000, 74); es tracta de la lectura literal d'una metàfora de la salvació: en sant Vicent, l'apòstol promet al rei de l'Índia que li construirà un palau meravellós¹⁰⁰; una volta sant Tomàs ha despés tot el tresor reial en obres de caritat, aquell li demana *ubi erat palacium*. L'apòstol respon al decebut monarca: *Et respondit quod in celo, et iam erat edificatum a principio mundi...* (Ferrer, 2002, 604). A les *Cobles fetes en laor del gloriós sent Thomàs apòstol*, es resumeix la història:

Volent un rei palaus molt insignes,/ vós, sant, li digués faríeu aquells,/ y dant-vos tresors per fer-los condignes,/ deffet los partís als pobres benignes,/ y axí en lo cel li fés grans castells (...) Y aquells grans palaus del cel tan insignes/ feu vós que·ls vejam... (Cançoner sagrat..., 1912, 58).

I al conegut com *Catecisme de Castell Tersol*, del s. XVIII, el cel es descriu encara com un palau: *ha de ser Palacio de todos aquellos que murieron en gracia de su Divina Magestád* (Orriols, 1786, 228). Quant a representacions

¹⁰⁰ Ferrer, 2002, 604: *Nam accesit ad terram Indie pro convertendo gentes, et cum atingisset ibi audivi quod rex volebat edificare palacium mirabile, et perquirebat magistro qui posent illud facere, et encontravit se rex cum beato Toma, et interrogavit eum quis erat ipse. Et dixit quod erat edificator domorum et palaciorum et camerarum multum preciosarum, nam ipse sciebat facere palacium quod non poset aliquo modo pugnari, ita esse forte et altum. Item, fenestras quod de nocte resplandecerent sicut si esset de die. Item, cameras in quibus nunquam faceret frigus, nec intraret aer.*

plàstiques, en destaquem un cel de Vicent Macip¹⁰¹: un palau amb unes àmplies escalinates i terrasses per on circulen les multituds d'ànimes i àngels.

La segona concreció de l'edifici del cel és el castell, definit per les torres i per les muralles, que comparteix amb la ciutat. A la *Visió de Tundal* es descriu el castell celestial, envoltat de muralles; dins del castell, com en una església, pengen del sostre, de cadenes d'or,

...anaps, e ampoletes, e cascauels, e esqueletes, e liris d'aur; entre les quals auia gran multitut d'àngels qui volauen... (Perellós, 1917, 75-78; *Poesia e prosa*, 1998, 136).

Sant Vicent fa servir la mateixa imatge, en aquest cas d'un ben assortit castell celestial: *castellum paradisi, quod est valde altum, et inexpugnabile, et provisum de omnibus necessariis et deliciis* (Ferrer, 2002, 292). El cel, en un interessant símil bèl·lic del predicador, és un castell, *castelum, ideo quia erat fornitus de multiis armis*, fortalesa que l'ànima ha de prendre (Ferrer, 2002, 487). Per a això, l'ànima disposa de quatre enginys, les armes del cristià; en primer lloc, la confessió, *per bombardas pugnatur castellum inpirei*. La comparació de l'ànima amb el canó no té desferra: la brutícia de l'arma simbolitza els pecats (*sicut bonbarde canutum est retro est niger et plenus polvora nigra*); l'artiller és el propi Crist, que carrega l'arma de penediment (*venit magister, scilicet Christus, cum ferro et punione, scilicet dando tibi compunciones in corde*); el llençament del projectil -una pedra- simbolitza l'expulsió dels pecats per la boca, en confessar (*sicut per os bonbarde exit lapis, et dat muro faciens magnum foratum, ita per os confitentur omnia peccata*). La segona arma de l'assalt al cel és la catapulta, (*injenum*), que representa l'almoïna; així com el dispar del canó és sorollós, no així el de l'enginy (*bonbarda facit brogidum et rumorem; sed non injenum, sed secreta proicit lapidem*); silenciosa, secreta, la catapulta de l'almoïna obri un accés al castell celestial (*inderocat unam turim, per quem potestis intrare in castellum*), en un veritable bombardeig (*trabugare per elemosinam castellum inpireum*). En tercer lloc, l'ànima disposa de l'oració (*ballistas cum viratonis*); pròpiament, la pregària és la fletxa (*viratón est quedlibet oracio*), i la boca la ballesta (*os cuiuslibet est ballista de duobus fustibus*); el predicador compara les gestualitats de l'orant i del ballester (*qui vult bene ballistare, primo astat*), i tots dos s'agenollen (*sicut ballistarius se humiliat quando parat ballistam, ita orans*). Finalment, amb l'exercici de virtuts secretes, es pot assaltar el castell a la nit (*scalando secreto modo, cum alii dormiunt*) (Ferrer, 2002, 489).

El castell celestial també apareix al *Testament*, de Bernat Serradell: *aquell tan gloriós castell/ on los salvats/ eternalment són col·locats/ ab grans honors* (*Blandín...*, 1983, 248). I encara és emprada aquesta imatge al s. XVI per santa Teresa de Jesús, a les seues *Moradas* (1577) (Teresa, s.d., 276, I, 1).

La tercera "casa" celestial és l'església, concebuda com una basílica o sinagoga per sant Joan (Mc Dannell, 2001, 120); efectivament, el judaisme hereta la noció paleo-oriental del temple com a còpia de l'arquetip celestial (Eliade, 1999, 48). No és gaire abundant aquesta representació, però sí

¹⁰¹ Avui destruït: Vicent Macip, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori, de la parròquia de Canet lo Roig. Reproduït a Benito, 1997, 173.

primerenca: entre els s. VII i VIII, apareix en una miniatura del "Gènesi de Caedmon", de la caiguda dels dimonis; dalt de tot, veiem el cel com una mena de catedral preromànica¹⁰². A la mateixa escena en un quadre sienès de mitjan s. XIV¹⁰³ veiem el cel com un cor d'església, d'on cauen diables i cadires.

Es tracta d'un símbol ambivalent, ja que l'església terrenal també representa la Jerusalem celestial (Yarza, 1997, 219): pretén transportar el fidel, i els tresors de la catedral volen evocar els celestials. Aquesta "reconciliació" se simbolitzaria per la cúpula, redona (el cel), sobre el creuer, quadrat (la terra), o bé per l'oposició i comunicació que expressa el llindar de l'església, anul·lació hierofànica de l'homogeneïtat de l'espai terrenal (Eliade, 1999, 21-14; Burckhardt, 1999, 20, 30; Tomás, 1998, 150; Mc Dannell, 2001, 190). Al Judici final de Memling (1461-1471) veiem les portes del cel com les d'una catedral gòtica.

Si el cel és o conté un edifici construït, té finestres? Sant Vicent les esmenta, com a mirador des d'on àngels i sants poden observar la terra: *omnes sancti et sancte et angeli stant respiciendo per suas fenestras quomodo in hoc mundo persone faciunt penitenciam*. Però ens informa acte seguit que es tracta d'una imatge: *Et fenestre sunt sciencia cuiuslibet...* (Ferrer, 2002, 327). Veiem els sants a través de les finestres del palau celestial a la representació de la recepció a la glòria, de la Taula dels set pecats capitals (1474-1480) de Bosch¹⁰⁴.

I arribem al model de representació del cel més habitual, la ciutat, que conviu amb el jardí i inclou els elements arquitectònics anteriors. Parteix de la concepció apocalíptica de sant Joan, la Jerusalem celestial, *civitate beatorum* (Apoc 21, 22), que es considera oposada a Babilonia, ciutat del diable (Vorágine, 1982, 540). La traducció de la *Bíblia valenciana* fa: *E yo loan viu la ciutat santa Iherusalem nova davallant del cel aparellada per Déu* (Apoc 21). Als primers textos cristians, dels s. IV i V, s'imagina com una ciutat anàloga a les terrenals, relacionada amb el mil·lenarisme apocalíptic, ja simultàniament amb la concepció bucòlica del jardí (Amat, 1985, 397). A l'ofici de difunts, apareix la fórmula *in civitatem sanctam Ierusalem*. La fórmula és emprada generalment; sant Vicent: *la çibdat de Iherusalem celestial, que es el çielo e la morada de los santos* (Ferrer, 1994, 283); la ciutat s'organitza al voltant de *places* (Ferrer, 1932, II, 282); *villa celestiali gloriosa. ...civitas magna et gloriosa* (Ferrer, 2002, 336). Idènticament, Eiximenis: *gloriosa çiutat de paradís* (1992, IV, 2), *de illa celesti urbe, id est de illa celesti Ierusalem* (1936, 7), on viuen els àngels, *Gloriosissimi cives paradisi* (1992, V, 46), i sor Isabel de Villena: *aquella ciutat excel·lentíssima* (1980, CCLXXIX), *la ciutat de paraís, e los ciutadans de aquella* (CXCIV), també amb *places* i *carrers* (CCLIX).

En aquesta representació com a ciutat haurien influït, segons Mc Dannell i Lang, el resorgiment urbà sobretot des del s. XIII, la legitimació de la burgesia elaborada pels mendicants, i la visió medieval de la ciutat com a lloc de seguretat, llibertat i justícia, comparada amb el camp salvatge i feudal (Mc Dannell, 2001, 178-189). Malgrat els teòlegs, que privilegien el coneixment de Déu, la concepció urbana s'assenta, i rep també la nova influència, sovint femenina, del misticisme i el món cortesà.

¹⁰² Oxford, Bodleian Library: Junius 11, f. 3. Reproduït en Cahn, 1982, 83, lám. 52.

¹⁰³ París, M. del Louvre, *Mestre des anges rebelles*, Caiguda dels àngels (1340-1345).

¹⁰⁴ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

En tots els casos hi abunda l'or i les joies, seguint el model apocalíptic (Apoc, 21); a les *Vides de sants rosselloneses*, traducció catalana del mateix s. XIII de la *Legenda Aurea*, el cel, en la visió de Nicolau, és *una ciutat molt bela, feyta d'aur e de péres precioses molt resplandens* (Varazze, 1977, 333; Vorágine, 1982, 209, 802). Sor Isabel, d'altra banda, ens conta el goig dels àngels, únics habitants del cel fins aleshores, en rebre els nous companys humans, rescatats per Crist de l'infern i duts amb ell en l'ascensió. L'abadessa descriu l'alegria *per totes les places e carrers* de la Jerusalem celestial; i els àngels *ixqueren a la porta de la ciutat* (Villena, 1980, CCLIX).

1.1.5. Les portes del cel

El que apareix ben sovint a les representacions del cel és la porta. Una porta, en singular, a la majoria de representacions medievals, en contradicció amb les dotze portes de la nova Jerusalem descrita per sant Joan (Apoc, 21, 12). Recordem que aquesta porta és tancada per Déu en el moment del pecat original, però el tancament només afecta els humans, no els àngels, que hi continuen vivint. La porta roman tancada (*la porta de Paradís, a tothom lavors tancada*) (Eiximenis, 1992, V, 7), fins a l'ascensió de Crist, que hi entra acompanyat de tots els pares rescatats de l'infern. Jesucrist llavors les obre definitivament, solemnement: *lavós fon uberta per lesús la porta/ que tancat havia Adam peccador* (Fenollar, 1912, v. 3547). I segons Isabel de Villena: *haveu ubertes les dites portes, que ja cloure no's poran, ans serà molt franca l'entrada* (Villena, 1980, CCLIX).

La porta, el llindar físic del cel, constituiria una mena de "terra de ningú", sagrada, el que en antropologia s'anomena un "marge", on es desenvolupen rituals com ara la neteja o el canvi de roba (Gennep, 1986, 25-29). Efectivament, als judicis finals gòtics solem veure les ànimes nues posant-se la túnica, ajudades pels àngels. I la porta del cel és el lloc on les ànimes passen de la custòdia angèlica a l'àmbit celestial, on l'àngel de la guarda s'acomiada del seu protegit. El llindar del cel, figurat per la porta principal de la catedral, suposa un canvi dràstic d'àmbit, el trànsit sobtat del món terrenal al regne celestial (Burckhardt, 1999, 179).

Ramon de Perellós (1398), seguint el text de la visió d'Owein (s. XII-XIII), contempla, del paradís terrenal estant, les portes del cel, allà dalt; la seua descripció:

...me menaren en vna gran montanyha, e digueren-me que regardàs en ennaut, ves lo cel, he yo hy vag regarder, e van-me demanar de quina color era ny cum me senblaue ny hont era yo. E yo lus vag respondre que a my me senblaue color d'or he d'argent de la fornal hixit. He lavores ells me van dir: "Sàpies que so que tu vehes és la porta de paradís..." (Perellós, 1917, 38).

L'abadessa sor Isabel les descriu així:

...e aquelles portes fortíssimes de pedra de diamant que foren fetes per lo peccat vedant lo entrament de paradís a la humanal natura, ara seran rompudes... (Villena, 1980, CLIV).

A la predicació de sant Vicent apareix sovint el simbolisme de la porta oberta i la porta tancada per al pecador. La porta simbolitza, així, el judici particular, que la iconografia també situa aquí.

Qui exerceix la feina de porter del cel? No sempre s'esmenta; *Blandín de Cornualla* (finals del s. XIII-principis del XIV), troba, a l'inici del seu viatge al més enllà, aquesta porta:

E quan hac un gran temps anat/ ell ví una gran claredat,/ e aillà luenc hac un hostel/ en què hac un trop bell portal;/ a cell portal ell se n'anel/ e aquí un porter trobet/ que li obrí tantost la porta/ e dis: -Intràs en cella horta,/ car vos aquí cert trobarés/ aventura, si la vollés (Blandín..., 1983, 29).

Per a Lieja, sant Benet és l'encarregat de fer de porter quant als monjos: *exirà a nosaltres nostre pare sent Benet, e als que-ns trobarà en lo seu àbit reebrà'ns ab plaer* (Lieja, 2004, CCCIII); e, *quant fuy per entrar en lo sant paradís, dix-me sent Benet: "Qui est tu?"* (Lieja, 2004, CDXXXIX).

Al *Curial*, per posar-ne només un exemple, qui ocupa la porteria sembla resolt:

..Curial, vulles ésser curial en lo cel; segueix les pejades del pobre pescador, car Jesucrist a aquell e no a Sardanàpolus, ne a Artaxerxes, ha comanades les claus de paraís (Curial..., 1979, 248).

A la mateixa novel·la trobem un original ús cortès i eròtic de sant Pere, invocat per Curial quan intenta –i no pot– obrir la porta de la cambra de Güelfa; aquí, la imatge identifica el cel amb l'amor carnal, i el cavaller demana amb naturalitat ajut al sant:

...tantost invocà sant Pere, dient si havia perdudes en aquest cas les claus de paraís, o, si les tenia, volgués usar de son ofici, a fi que un tros de fust no li vedàs l'entrada. "Callats –dix Melchior-, que no és aquest aquell paraís del qual té les claus sant Pere; lluny és l'un de l'altre, e les lleis fort diverses..." (Curial..., 1979, 228).

Però la qüestió no és tan clara com sembla. Sant Vicent en algun lloc dóna a entendre que el judici particular es realitza en aquest lloc, per part d'uns indeterminats sants porters: *per sanctos qui sunt porteros et faciunt examinacionem qualiter creatura se gubernavit* (Ferrer, 2002, 127). Aquest equip de sants porters estaria naturalment capitanejat per sant Pere: *beatus Petrus, qui est porterus paradisi* (Ferrer, 2002, 488). Com a segona part d'una comparació, l'ànima ascendent hi troba

...altra emboscada en la porta de paradís, però no són dyables, mas sants, ço és sent Pere, qui garde la porta, e d'altres sants (Ferrer, 1975, IV, 78).

Tanmateix, el predicador, sovint, situa Crist mateix a les portes del cel, negant l'entrada als xiquets morts sense batejar: *quan la creatura chiqua mor ans de bapisme, l'ànima toque a la porta de paraís: "Qui est tu?"* (Ferrer, 1975, V, 248), o als patriarques veterotestamentaris, que hi desfilen: *Axí matex vench Noé: "E què vols?" "Senyor, paraís"* (Ferrer, 1975, III, 298), i en general als pecadors: *"Domine, Domine, aperi", etc. Et Christus respondit: "Videamus quod fecisti"* (Ferrer, 2002, 339); i fins i tot Déu pare, que es complau en interrogar les ànimes que hi arriben¹⁰⁵.

Bernat Serradell, al seu *Testament* (ca. 1422), elabora una interessant narració sobre sant Pere porter, en definitiva una analogia, de l'estil de sant Vicent, sobre el judici particular. En la seua visió, el protagonista contempla les portes del cel: *me trobé dret lo portal/ de Paradís,/ qui és d'un preciós robís/ molt clarejant. Prega en va sant Pere:*

Lladoncs, cuitat ab gran voler,/ vau requerir/ sant Pere que em degués obrir,/ per sa bondat,/ car ço que havia desitjat/ m'era present;/ e lo bon hom de continent/ va'm replicar... e torní'l pregar humilment/ que obrís un poc (Blandín..., 1983, 249).

En aquell moment, l'ànima sent l'irresistible soroll d'uns daus dins del cel, *brogit de taulers*: vol entrar-hi i prendre part al joc -una mena de *temptatio diaboli* al judici-, i arriba a intentar subornar sant Pere:

...sol que em jaquís jugar un joc/ de dau de sis,/ prometent-li per sant Genís/ que al retornar,/ de tot quant eu pogués guanyar/ hauria sa part (Blandín..., 1983, 250).

Però el porter el rebutja -e *près la porta va tancar/ secretament*-, i immediatament apareixen, allà mateix, a la porta del paradís, amics de l'ànima, condemnats, que se l'emporten a l'infern (Blandín..., 1983, 250).

La imatge de sant Pere com a porter del cel, rebent les ànimes bones¹⁰⁶, apareix com a mínim des del s. XIII¹⁰⁷. A nombrosos retaules gòtics de sant Miquel apareix l'apòstol, amb una clau enorme a la mà, atenent les ànimes, presentades per l'àngel: al de Bernat Despuig i Jaume Cirera (1432-1433)¹⁰⁸, i al de Jaume Cirera i Guillem Talarn, de mitjan s. XV¹⁰⁹.

Hi ha també representacions de la porta on hi són sant Pere i sant Miquel: el judici final del *Mestre d'Artés*¹¹⁰, on sant Pere branda una clau enorme, o el cel de la Taula dels set pecats capitals (1474-1480)¹¹¹, on mentre

¹⁰⁵ Ferrer, 2002, 291: *Et ideo tales, cum accedunt ad portam paradisi, interrogat Deus ipsos, nam licet sciat tamen aduch, placet sibi interrogare...*

¹⁰⁶ Cambridge, Fitzwilliam M., ms. 330 (Oxford, ca 1230-40). Reproduït a Morgan, 1982.

¹⁰⁷ Barcelona, MNAC: mestre de Soriguerola, taula de Sant Miquel, frontal d'altar de l'església de Sant Miquel de Soriguerola. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 42.

¹⁰⁸ Barcelona, MNAC, retaule de Sant Miquel i Sant Pere, procedent de l'església de sant Miquel de la Seu d'Urgell. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 107.

¹⁰⁹ Terrassa, Església de Sant Pere.

¹¹⁰ València, MBA: Judici Final amb missa de sant Gregori (1510). Reproduït a *El Museo...*, 1999.

¹¹¹ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

sant Pere rep les noves ànimes, sant Miquel foragita amb la llança el dimoni que encara les encalçava. Al Judici final de Hans Memling (1461-1471), a les portes d'un cel gòtic veiem, en primer terme, sant Pere i sant Miquel rebent les ànimes nues, que passen llavors al llindar, on altres àngels els posen les túniques blanques. Aquesta porteria doble té una especialització funcional: *luego llegan a sant Pedro, que está por portero de las ánimas, e sant Miguíel de los ángeles* (Ferrer, 1994, 434); *beatus Petrus portarius paradisi et beatus Micael* (Ferrer, 2002, 413).

D'altra banda, sant Tomàs, prudentment, ens recorda que sant Agustí pensava que el querubí col·locat per Déu a la porta del paradís terrenal era en realitat a les portes del cel (*S. Th.* 3, q. 49, a. 5).

Les claus del cel, dues (*son due le chiavi*) (*Infern*, XXVII, 104), són lliurades a l'apòstol (Vorágine, 1982, 347), i tenen el poder de la intercessió al judici particular i d'espantar els dimonis (Vorágine, 1982, 435). Aquestes claus del cel tenen un directe significat polític: representen l'Església romana. *Les claus tinc de paradís/ i puc tancar i obrir*, diu el papa en dansar *mal llur grat* amb la mort, a l'anònima representació de la Mort (principis del s. XVI) atribuïda fins fa poc al mallorquí Francesc d'Olesa (*Teatre medieval...*, 1994, 136; *Teatre sobre...*, 2003, 45).

En una de les cantiques que se li atribueixen, el rei castellà Alfons X el Savi (1221-1284) esmenta precisament la manca de claus per al tancament del cel: *Eva nos ensserrou/ os çeos sen chave* (Alfonso X, 1997, 137).

Dante ens dóna alguns detalls interessants sobre aquestes claus: l'àngel que guarda la porta del purgatori, amb dues claus, *L'una era d'oro e l'altra era d'argento* (*Purgatori*, IX, 118), actua per comissió de sant Pere: *Da Pier le tegno* (*Purgatori*, IX, 127). I, segons el poeta, sant Pere s'ufana del seu poder: *Lo ciel poss' io serrare e diserrare* (*Infern*, XXVII, 103). En presentar-se Dante a la porta del paradís, sant Pere el rep en forma de roda de foc, i després de fer-li un examen sobre la seua fe li informa que les claus són a la terra: *a cui Nostro Segnor lasciò le chiavi,/ ch'ei portò giù* (*Paradís*, XXIV, 35).

Sant Vicent també parla de la clau del cel, però en un sentit clarament al·legòric:

...la porta de paraís, ans que peccàs Adam, uberta ere, e tanquà's ab una clau apellada inobediència, que tantost com Adam e Eva hagueren peccat, se tanquà e estigué tanquada, que deguna ànima no-y podie entrar; que la ànima de sent Johan Babtista no-y poch entrar, ne la ànima de Joseph, spòs de la verge Maria... (Ferrer, 1975, III, 99).

I Isabel de Villena li dóna un valor cristològic: la clau, que obri la porta del cel, és la passió de Crist. "*...sa Magestat de nostre senyor Déu no delibera donar la clau a nengu sinó sols al fill vostre*", informa l'àngel Gabriel a la Verge; després, li explica el símbol: la clau, que ara es troba *plena de rovell de peccats*, ben aviat, i gràcies a ella, *perdrà tot rovell e serà molt ben daurada e singularment esmaltada de aquella sanch puríssima del vostre fill* (Villena, 1980, XXV).

A la iconografia les claus són generalment d'una grandària exagerada; al vitrall dels Apòstols, de la catedral de Girona, sant Pere té a la mà dues claus de tres pams; a la taula de Sant Pere *in cathedra*, de Guillem Ferrer, del s. XV, l'apòstol és representat com a papa, assegut enmig un decorat gòtic, amb tiara,

túnica roja i una enorme clau a l'esquerra. La veiem també en un tríptic francès anònim, de tombant s. XV¹¹², i a la representació dels Quatre apòstols, de Durer¹¹³; en aquests dos casos, la clau fa el dibuix intern en forma de creu. En un presumpte retrat aragonès del s. XV de Benet XIII com a sant Pere¹¹⁴, les dents de l'enorme clau dibuixen tres *taus*. De Vicent Macip en tenim tres interessants representacions; en una¹¹⁵ (ca. 1525) sembla tractar-se de dues massisses claus; en una altra, un retaule avui destruït¹¹⁶ (1523-1524), sant Pere mostra una clau enorme, més semblant a un mall; i en una tercera¹¹⁷, la clau, amb dues línies de dents, té gravat al puny, metàl·lic i enorme, l'escut romboidal de València, amb les quatre barres.

1.1.6. Una cort feudal

Acabem de veure la concepció del cel com un palau i veurem tot seguit altres qüestions com ara les jerarquizacions piramidals d'àngels i sants o la justícia divina. Trobem, doncs, un element polític del més enllà celestial a tenir en compte: la representació del cel com la cort d'una monarquia feudal. Els textos bíblics semblen però suggerir més aviat la idea de la cort d'un sàtrapa oriental o un emperador antic, segons la inspiració romano-hel·lenística de sant Joan (McDannell, 2001, 118). Bon exemple del model imperial antic el tenim a l'evangeli apòcrif del Trànsit de la Benaventurada Verge Maria: abans de la seua mort, la Verge demana la reunió amb ella dels apòstols, que hi acudeixen des dels distants llocs on són, fins i tot els morts, governant carros de foc voladors (3, 17-21). Hi vénen alguns personatges veterotestamentaris, també amb carros de foc, i el mateix Crist, envoltat de dotze d'aquests vehicles (5, 20); la Verge morta és duta en cos i ànima per un seguici de carros voladors (5, 40). Significativament, en la versió medieval d'aquest evangeli per Vincent de Beauvais, els carros de foc són substituïts per núvols, i s'hi elimina l'esment a la resurrecció provisional dels apòstols morts (2, 7).

A l'Edat Mitjana els textos bíblics s'interpreten en un sentit anacrònic medievalitzant. L'antropocentrisme religiós, ací evident, transllada al cel i sacralitza d'aquesta manera l'organització social real, terrenal¹¹⁸. La ficció monàrquica celestial, artificial, és emprada llavors com a justificació de la

¹¹² Moulins, Catedral: mestre de Moulins, tríptic de la Glòria de la Verge (1499-1501). Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 464.

¹¹³ Munich, Alte Pinakothek: A. Durer, Quatre apòstols (1526). Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, VI, 207, a Wackernagel, 1967, fig. 66 i a Angulo, 1984, II, 257, làm. 435-436.

¹¹⁴ Barcelona, MNAC. Reproduït a Mira, 2002, 34.

¹¹⁵ València, MBA: Vicent Macip, Sant Pere i sant Pau. Reproduït a Benito, 1997, 79.

¹¹⁶ València, MBA: Vicent Macip, retaule de Sant Pere, procedent de la parròquia de Sant Esteve, València. Reproduït a Benito, 1997, 187.

¹¹⁷ Sogorb, M. Diocesà: Vicent Macip, Sant Pau i sant Pere. Reproduït a Benito, 1997, 125.

¹¹⁸ Turner, 1991, 104: *...the forms of exchange which are constituent of economic life in human societies provide the metaphors by which human actors conceptualise their relationship with the gods. ...According to the mode of production, the god will take the form of a despot, a feudal lord or a capitalist employer.*

monarquia terrenal, fins a temps ben recents¹¹⁹. En el cas feudal, la ideologia dels tres ordes -*oratores, bellatores, laboratores*-, darrera construcció ideològica carolíngia, duta a terme pels bisbes Adalberó i Gerard, sobre la base dels conceptes d'autoritat, orde i funció, deixa fora de l'esquema tant els monestirs, vistos pels bisbes com a dominis feudals, com la monarquia, reduïda a un principat (Duby, 1983, 174-176). Tots dos bisbes s'inspiren en la *Coelesti Hierarchia*, llibre del qual parlarem més endavant, però que ofereix ja el model trinitari del qual aplicaran a la societat la seua versió. D'aquesta manera, s'elabora un imaginari polític a partir d'un imaginari celestial (Duby, 1983, 173).

La correspondència i intercanvi establerts entre aquest món i el més enllà farà que, a imatge de la cavalleria terrenal, aparega al cel una cavalleria celestial: l'imaginari religiós s'amara de terminologia i conceptes feudals. Vegem-ne alguns exemples; sant Gregori ens conta la visió del monjo Geraus, en què els àngels de la mort vénen a cercar els frares del seu monestir per fer-los ingressar a la cavalleria celestial: "*Per ayçò som vengutz en lo monestir de Gregori: per tal que als cuns frares trametam a la cavaleria*" (Gregori, 1931, II, 60). Esmementem també les armes dels àngels: la llança, que sant Miquel branda usualment, contra Lucifer, i sobretot l'espasa, tan carregada de simbolisme medieval; Dante anomena les espases dels àngels *spade affocate* (Purgatori, VIII, 26); a la llista del vestuari per al misteri valencià d'Adam i Eva, de finals del s. XV o principis del XVI, s'esmenta l'espasa de fusta de l'àngel querubí, que brandarà contra els primers pares (*Teatre Bíblic*, 1976, 34). I al portugués *Auto da Alma*, del 1518, Gil Vicente posa en boca de l'ànima aquest prec al seu custodi: *O precioso defensor,/ meu favor,/ vossa espada lumiosa/ me defenda!* (Vicente, 1988, 138).

A l'Edat Mitjana apareixen algunes espases lliurades pel cel a determinats cavallers, com ara Durandal, l'arma de Rotlà (*El cantar...*, 1983, 80, CLXXII), o la catalana espasa de Vilardell o *Vilardella*, duta per sant Martí al cavaller de Vilardell per a que matara el drac de Sant Celoni (Riquer, 2000, 127), arma amb "virtut" protectora per al seu usuari i de la qual acabaren apropiant-se els reis d'Aragó (Riquer, 2000, 115-163). El franciscà Joan Gaspar Roig i Jalpí, de Blanes, és l'autor del *Libre de feyts d'armes de Catalunya* (ca. 1673), que fa passar com a obra de Boades, del s. XIV. En aquesta mistificació historiogràfica es desenvolupa la llegenda:

...avia, prop Sant Celoni, un sforçat cavaller apellat En Soler de Vilardell, senyor del castell de Vilardell... e també se'n avia nodrit un bell drach, prop del castell... lo qual se'n menjave lo bestiar e molta de la gent qui'n passave per lo camí... E un jorn, lo gloriós monsenyer sant Martí... en figura d'un pobre que demanave almoyna, va tocar a la porta del castell d'En Vilardell, demanant-ne almoyna. E En Soler de Vilardell... ell mateix li'n va baxar un pa; mes, quant va ser hont lo pobre era, no-l va trobar, mes va trobar una bella spasa de gran virtut, la qual ell prèn, e, ab ella en la mà, va cercar al desús dit pobre per dar-li'n l'almoyna, mes no-l va trobar, per hon va conèixer que allò era cosa del cel. ...E com lo bon cavaller En Soler de Vilardell veié aquella maravel·la de Déu, bé va

¹¹⁹ Mariana, 1828, 494: *No hay duda sino que el gobierno de uno, que llamamos Monarchía, se aventaja á las demás maneras de principados y señoríos. Va mas conforme á las leyes de la naturaleza, que tiene un movedor del cielo, y un supremo gobernador del mundo, no muchos.*

conèixer que nostro Senyor volia que ab aquella spasa ell matàs aquell ferotge drach... va anar detràs d'aquell ab la spasa a la mà, e, acostant-s'i, ab tanta força com avia li'n va donar un cop tant terrible, que li'n va segar lo coll... E tantost lo cavaller va morir del verí que-n avia baxat per la spasa... (Boades, 1929, II, 141).

Segons aquest text tardà, l'espasa l'hauria emprada Ramon Berenguer al seu combat a Aquisgrà per defensar l'emperadriu:

...e ab la spasa en la mà (que-n era la d'En Vilardell, la qual li'n va donar sant Martí, vestit com un pobre, per què-n matàs al drach... (Boades, 1929, III, 90).

L'infant Alfons branda l'espasa de Vilardell a la campanya de Sardenya, i el narrador ací, nogensmenys el rei Pere el Cerimoniós, li atribueix la victòria:

...après que hac trencada una lança que portave, no guardant que-ls enemichs lo tenien en mig, qui eren molts e-l ferien d'espases, car solament en la gorgera havia XIX colps d'espasa, e l'havien derrocat del cavall arrera e la sua senyera jahia en terra als seus peus, mès mans a la sua spa, qui ha nom Vilardell, e, encontinent, los enemichs se venceren e començaren a fugir (Pere IV, 1941, 39).

Gaspar Roig, el Pseudo-Boades, recull aquest fet al seu llibre:

...faé grans faeits de cavalleria ab l'aspasa de sant Martí, qui-n era aquella de tanta virtut que per lo dit benayunturat monsenyer fo dada an An Soler de Vilardell, perquè ab ella matàs la ferotge bèstia d'aquell malvat drach qui-s menjave la gent... (Boades, 1929, IV, 154).

Una altra espasa, encara més fantàstica, es relaciona amb una tradició popular catalana reflectida al *Retaule de sant Antoni abat*, de Jaume Huguet, destruït el 1909, tradició que afirma que sant Antoni viatjà a Catalunya, infestada pels dimonis expulsats d'Egipte pels anacoretes; durant el combat, el sant rep de sant Miquel una espasa celestial (Molina, 1997, 8).

Jaume I també fa referència a la seua espasa *aventurosa*, és a dir, de *virtut*; les espases de virtut eren aquelles que havien estat forjades en condicions astrològiques especialment propícies sota el poder de determinades constel·lacions (Riquer, 2000, 118):

...e havíem-nos aduita una espaa de Montsó que havia nom Tisó, que era molt bona e aventurosa a aquells qui la portaven: e volguem-la més llevar que la llança... (Jaume I, 1982, CLXXV).

Eiximenis hi fa també referència, a aquesta espasa de Jaume I:

...armes constil·lades. Per què nota ací e no·u ages per dupte que armes fetes en constil·lació fan gran obra a aquell qui les porta. E majorment s'és açó provat en espases qui s'apellen de virtut... e d'aquestes ach una lo rey En Jacme d'Aragó, de bona memòria, qui pres València, e yo sé que

*la an vista molts dins la dita ciutat; e lo senyor rey En Pere, qui uy regna aquí matex, n'à tres fort excel·lents e meravelloses en los seus tresors. E tot axí com se fan espases*¹²⁰.

Una referència literària força significativa és en un *roman* artúric de Chrétien de Troyes, el Perceval, *Li contes del graal*, de la segona meitat del s. XII. A l'inici de la novel·la, trobem el protagonista molt jove, criat per sa mare al bosc, per a que no sàpiga res de la cavalleria; tanmateix, un dia, meravellat, topa amb un cavaller, a qui pel seu magnífic aspecte pren primer per Déu, i després per un àngel (Troyes, 1961, 26-32). Podem imaginar com se sentirien d'afalagats els senyors del s. XII en llegir o sentir llegir aquesta "natural" confusió de Perceval. Una altra probable versió de la mateixa font oral del *Perceval* de Troyes és el *mabinogi* gal·lès Peredur, posat per escrit al s. XIV però almenys dos segles anterior. Molt similar, ací és la mare de Peredur qui enganya el seu jove fill, fent-lo creure que els tres cavallers que troba (Gwalchmei, Gweir i Owein) són àngels (*Mabinogion*, 1988, 190). La classe dominant feudal s'identifica amb els àngels guerrers (José, 1985, s.p.). En conseqüència, malgrat la sistemàtica utilització de l'anacronisme, la figura iconogràfica del dimoni "cavaller" serà pràcticament inexistent a l'Edat Mitjana: no es considera convenient.

Un fet força expressiu d'aquesta sacralització de la cavalleria és la invenció de "para-relíquies", despulles dels cavallers artúrics, mítics fundadors de la cavalleria, que el bescomte català Ramon de Perellós pot contemplar, a finals del s. XIV, de tornada de la seua pelegrinació irlandesa, a Anglaterra, al *port de Daureont*; amb gran devoció, Perellós diu:

...ví lo cap de Galuany, car aquí morí, he ayssimeteys la cota mal tallada, car ayssí se appel·laue aquel caualler que la portaua. He gardauen assò dins lo castel per bona caualleria d'ells (Perellós, 1917, 42).

Al mateix *roman* de Chrétien de Troyes, en rebre Perceval la cavalleria del seu iniciador, Gornemant de Goor, aquest li adverteix que l'orde de cavalleria fou instaurada per Déu; és sagrada, per tant (Troyes, 1961, 61). En un altre text literari artúric, de principis del s. XIII, l'anònima *Queste del Saint Graal*, el mateix Jesucrist, en una visió de Lancelot, fa referència a la cavalleria terrenal, complementària de la celestial. Amb aquesta inversió imaginària, la institució feudal dels *milites* o *bellatores* resta legitimada (*Demanda...*, 1982, XC).

Al tractat de cavalleria conegut com *Guillem de Vàroich*, versió catalana del s. XIV de l'original francès *Gui de Warwick*, del XIII, probablement conegut a Anglaterra per Martorell, la missió cavalleresca de defensa de la institució eclesiàstica és palesa: *Primerament, lo cavaller és tengut de deffendre senta mare Sglésia, car altrament seria perduda e venria a no-res* (*Tractats de cavalleria*, 1947, 68). Aquest tractat fa una interpretació religiosa del simbolisme de les armes del cavaller, en què cadascuna correspon a una de les seues tasques:

¹²⁰ Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*. Col·legi Universitari de Girona, 1986. Cap. DLXXV, II, I, pàg. 246. Citat per Riquer, 2000, 118.

Lo scut del cavaller, ab què·s cobre dels colps, significa que deu cobrir lo cavaller la santa fe cathòlica, e la deu deffendre de tot malvat colp... e l'asberch que porta vestit, qui-l guarda, significa la Sgleya, que deu éser closa e murada de la defensa del cavaller. E l'elm ha significat que-l cavaller deu anar sobre aquells qui volen fer mal a la santa Sgleya. ...Los guardabrassos significa que los cavallers deuen guardar los omeys, los ygromàntichs, no facen mal ni dan a la santa Sgleya ...la lança qui és larga, ab lo ferro agut, significa que lo cavaller deu fer tornar atràs tots aquells qui mal ni dan volen fer a la sancta Sglésia... La spasa significa... lo cavaller deu servir en tres guises: la una defensant la Sglésia, matant e malmetent totes les gents males. E axí com la punta de la spasa trenqua tot ó que aconseguen, axí lo cavaller deu trenquar e conseguir aquells qui sobres volran fer a la Sglésia, no havent-los pietat ni merçè, ans ab la spasa los deu ferir a totes parts. La correga de la spasa significa: com lo cavaller la·s ciny, axí deu ésser senyit de castedat. Lo pom significa lo món, qui és redó, per ço com nostre Senyor los ha fets nàixer en lo món per deffensar sancta mare Sglésia. La creu de la spasa significa la vera Creu... (Tractats de cavalleria, 1947, 69-70).

Al *Curial*, el combat moral individual es planteja com un conflicte cavalleresc:

E tu, qui has batallat per les vanitats mundanes, batalla ara contra lo diable en defensió de la tua ànima; e és forts cavaller e aspre, e tots temps te guerrege, e si d'ell amb les armes de Crist no ens guardam, com a vencedor, en nostra mort, se'n porta la desferra (Curial..., 1979, 245-246).

A mitjan s. XIV, el *Libro del Buen Amor* enumera les armes metafòriques que la virtut atorga al bon cristià, en la seua lluita contra el món, el dimoni i la carn: la misericòrdia lliura l'armadura; la fe, l'espasa; la caritat, el mall i l'escut; la castedat complementa l'arnès amb *Brahoneras, quijote, canilleras*; l'esperança hi posa la *capellina*; finalment, la dil·ligència dóna la llança (Ruiz, 1979, est. 1579-1605).

Ramon Muntaner descriu així la cerimònia de coronació del rei Alfons el Benigne a Saragossa, que es fa cavaller ell mateix:

...besà la croera de la sua espaa, e cenyí's ell mateix la dita espaa; e puis... brandí-la tres vegades. E la primera vegada que la brandí, desafià tots los enemics de la santa fe catòlica... E con lo evangeli fo cantada, ell oferí si mateix e l'espaa a Déu, qui tots temps lo tindrà en sa guarda, e li darà victòria contra tots sos enemics (Muntaner, 1979, II, 219).

Sant Vicent es refereix a Crist, al judici universal, com a *princeps de la caballeria* (Ferrer, 2002, 54). El predicador, per a expressar el combat còsmic en termes comprensibles per al seu auditori, compara la lluita entre Crist al desert i la temptació diabòlica amb un combat de torneu, *in campum clausum*

ad pugnari, entre dos *militēs*¹²¹. Crist com a terrible jutge també se'ns presenta armat com un cavaller; sant Vicent acumula les referències bíbliques: el jutge vesteix la *veste alba* de la visió d'Ezequiel (Ez 9, 2), que simbolitza la seua misericòrdia; *erit armatus de cuyraça*, del llibre de la Saviesa (Sap 5, 17 i s.), que és la *infinita iusticia*; portarà també elm al cap: *recipiendo pro galea, id est, bacinet, iudicium certum condemnando te, et narrando tibi omnia peccata tua*; es protegirà amb escut, *sumet scutum inexpugnabile*, per rebutjar les intercessions al judici, i finalment, Crist brandarà la llança: *iram suam in lanceam* (Ferrer, 2002, 498). Encara més lluny en l'anacronisme i l'antropomorfització arriba sant Vicent: la seua predicació és una *ballistam vel arcum sagitatur*, on l'arc és l'Escriptura, i les sagetes els sermons, *Et modo proicio ego cum arcu meo predicando vobis et vulnero aliquos in corde*; hi ha altres religiosos, però, que no prenen *viratones del carcax divinal*, sinó que erradament els agafen de la poesia pagana, de *Ovidio et puetis* (Ferrer, 2002, 504). I en una interessant concreció de la guerra moral com una batalla campal, l'Església proveeix els cristians d'armes, com ara la llança, *car la confessió és lança que travesse lo dimoni*; o bé les sagetes dels ballesters:

E la sageta és l'almoyna... tant com se done ab major compassió, tant fir lo dyable, e tant que per aquell colp lo dyable cride fort... (Ferrer, 1975, V, 204).

L'exèrcit del bé, descrit a continuació, es descompon en set *batalles*: els *corredors descobrints* (contemplatius); *ballesters sagitants* (almoiners); *trompetes provocans* (predicadors); *penoners o vexil.laris* (penitents); *cavallers militants* (verges); *pedissecans* (peons), i *adzemblers confortants* (preveres) (Ferrer, 1975, V, 204-205). En una altra descripció similar, Crist i Satanàs s'enfronten en un *duellum in campo eis assignato in monte Calvarie*. Són anomenats *duces magni seu principes*, i Crist *dux celestial* i *princeps*. En arribar el moment de la batalla, els dos caps fan nomenaments nobiliars, *faciunt milites, nobiles et barones, comites atque duces*, exactament igual que els reis "moderns": *ad modum magnorum dominorum modernorum... ut Rex Aragonum, vel de banda, ut rex Castelle*¹²².

D'acord amb la concepció patrimonial feudal, el cel no és sinó la casa, la propietat de Déu, que s'hi comporta com a amo, rebent-hi o foragintant-ne els convidats: *"Fuera, fuera de mi casa!"*¹²³. Com a senyor hospitalari, el seu

¹²¹ Ferrer, 2002, 81: *...sicut duo milites intrant in campum clausum ad pugnari... victoria quam habuit miles magnus Christus de alio magno milite Lucifer*. El traductor aboca al castellà, desafortunadament, *miles* per *soldado*.

¹²² Ferrer, 1995, 99-100: *...duo duces magni seu principes contrarii in affectione, quorum unus vocatur dux infernal, alius dux celestial, debent intrare duellum in campo eis assignato in monte Calvarie... Et notate, quod istas divisas gratanter et letanter suis subditis atque servis distribuit ad modum magnorum dominorum modernorum. Qui tamen campum volunt intrare contra inimicum, faciunt milites, nobiles et barones, comites atque duces, distribuentes suas divisas, e empreses de creu, ut Rex Aragonum, vel de banda, ut rex Castelle, etc. De aliis. Ita et dux infernalis et perdicionis habens de novo intrare campum contra nostrum Principem et Salvatorem, suas divisas distribuit in hunc modum ut sui inter ceteros curiales essent signati.*

¹²³ Ferrer, 1994, 480: *...e este nuestro Padre entró en su casa el día de la Ascensión, quando subió al cielo, e cerró la puerta... "Fuera, fuera de mi casa!"*

majordom, sant Miquel, mana als àngels-lacais que acomoden els seus convidats, els patriarques de l'Antic Testament: *e Jesuchrist fer-los ha donar cadires, dient sant Miquel: "Cadires, cadires a tots!"* (Ferrer, 1932, I, 43). Segons el seu biògraf Miquel Pèrèç (1510), a la *visió d'Avinyó*, Crist s'apareix a sant Vicent *ab gran claredat y trihunfo, acompanyat de cauallers angèlichs deuallats, lo gran rey de glòria* (Pèrèç, 1997, 27).

Eiximenis carregarà sant Miquel, essencialment guerrer, d'epítets feudals: *Princeps gloriose Miquael, dux celestium exercitum... post Christum dux admirabilis... princeps in Ecclesia Christi* (Eiximenis, 1992, V, 46). Com a àngel cavaller, protegeix la cavalleria; un dels seus miracles consisteix en que *Al-lotus, cavaller de Colunya*, canvia la seua sort *-mudà Fortuna-*, en fer vot de castedat i servei a sant Miquel; passa d'ésser *infortunat, car tots temps era vençut en tots actes cavallerívols que feÿa*, a gaudir d'un èxit tan immens,

...que en tota aquella terra tan famós ne tan fortunat cavaller no fos jamés en armes ne en riqueses ne en fama ne en amistat de grans senyors (Eiximenis, 1992, V, 24).

El franciscà elabora també una imatge bèl·lica semblant a les de sant Vicent, relat d'un tal *Fulgèncius* de la visió de l'eremita *Fronsònius*, qui contempla l'exèrcit celestial en formació; fixem-nos en la simbologia i la gestualitat dels àngels:

E e-l mig del sercle anava lo gloriós príncep monsenyor sant Miquel, coronat de corona real maravellosa; e tenia en la dreta una creu fort bella; e davant ell anava lo príncep de l'orde de les virtuts, e portava alt una espasa fort resplendent davant sent Miquel; e sovín acostaven-se a ell diverses àngels de diverses òrdens, tots temps agenollant-se a ell quant parlaven ab ell, e inclinant-se fort pregon quant d'ell partien (Eiximenis, 1992, V, 3).

Comparem aquesta descripció de sant Miquel amb una miniatura flamenca, de Jean Fouquet, pertanyent a les "Hores" d'Étienne Chevalier (ca. 1452-61)¹²⁴. Es tracta del combat entre àngels i Satanàs, en forma de drac de set caps. L'exèrcit celestial és armat amb llances, i veiem un àngel escuder, que sosté l'elm de sant Miquel, caracteritzat com a cavaller, amb armadura, escut i espasa.

Isabel de Villena també recorre al llenguatge de la cavalleria: sant Joan Baptista és *lo valent cavaller* (Villena, 1980, CVII). Moisès i els patriarques, als llimbs, també esdevénen cavallers: *lo gran duch e guiador del poble judaych, ço és lo valent capità Moysès ab tota la cavalleria sua* (Villena, 1980, CXCIV). I dels apòstols ens dóna una imatge de cavallers artúrics:

...valents cavallers elets al stament de la milícia per lo gran emperador e invincible Rey e senyor del cel e de la terra, en la taula redona de la sua amorosa cena (Villena, 1980, CCLXX).

¹²⁴ E.U.A., National Trust, Upton House, Bearsted collection: full solt. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 154, fig. 19d.

Tanmateix, a l'escena del prendiment, Crist argumenta a Pere d'aquesta manera, ufanant-se del seu poder:

E creus tu que si yo defensar-me volgués no hauria gent pus experta en armes que vosaltres? Car a la obediència e manament meu és prest tot lo exèrcit e cavalleria angèlica... si yo ho demanàs, me trametria de continent passades més de dotze legions de àngels, que són quasi nombre infinit (Villena, 1980, CLVI).

Al *Tirant lo Blanch* (ca. 1460), Martorell basteix, seguint Vàroich i molt en el to de la novel·la, tot un discurs d'identificació de l'ideari cristià i el cavalleresc, una aliança indestructible entre l'Església i l'orde de cavalleria; a l'enumeració que fa l'emperador de les virtuts del cavaller, la sisena és *haver temor de Déu e ésser obedients a santa mare Església* (Martorell, 1983, CCXXII); i en paraules de l'ermità que ensinistra Tirant,

Primerament, fon fet cavaller per mantenir e defendre la santa mare Església... perquè lo cavaller és tengut defendre l'Església, car altrament seria perduda e tornaria a no-res (Martorell, 1983, XXXIII).

En la lluita per la "fe", el cavaller cristià s'identifica amb els màrtirs:

...los sants benaventurats e los màrtirs, per augmentar e defendre la santa Fe Catòlica, han batallat contra los infels e han obtesa gloriosa corona de martiri e triümfant glòria... (Martorell, 1983, IX).

Al *Tirant* també trobem –com a Isabel de Villena- l'especial vincle de la cavalleria amb els apòstols, cavallers de Crist; Tirant conta al rei de Sicília el costum dels reis de França:

...instituíren que tots los llurs fills, ans que rebessen l'orde de cavalleria, al dinar, ans que mengien, lo primer pa que els posen davant ne fan dotze llesques, en cascuna posen un real d'argent e donen-ho per amor de Déu en reverència dels dotze apòstols; e com han rebut l'orde de cavalleria posen en cascuna llesca una peça d'or (Martorell, 1983, CII).

La lectura simbòlica de les armes del cavaller al *Tirant* seguirà aquesta direcció institucional, gairebé idèntica a la del Guillem de Vàroich:

E dir-te he què significa la cuirassa que porta lo cavaller que li guarda tot lo cos. Significa l'Església, que deu ésser tota closa e murada de la defensió del cavaller, qui deu anar contra totes les gents per defendre-la. ...Los guardabraços signifiquen que lo cavaller deu guardar que los homicides ne nigromàntics no facen mal ne dan a les esglésies. L'arnès de cames significa si lo cavaller sent o sap negú vulla fer dan a l'Església, o infels entrassen perdamnificar la cristiandat... ...la lança, que és llarga ab lo ferro agut, significa que el cavaller deu fer tornar atràs tots aquells qui mal ni dan volen fer a l'Església, així com l'Església és llarga, deu fer tant lo cavaller... La significança de l'espasa... La primera defensant l'Església, matant e malmetent totes les gents qui mal volen fer en

aquella. ...així lo bon cavaller deu foradar e aconseguir a tots aquells qui mal volen fer a la cristiandat ni a l'Església, no havent-los pietat ni mercè alguna, ans l'espasa los deu ferir per totes parts (Martorell, 1983, XXXIV-XXXV).

La cavalleria és un privilegi atorgat per Déu, segons es desprén de l'oració de Tirant:

...me vulles dar victòria contra tots los meus enemics; puix m'has dat e posat en l'orde de cavalleria, me faces gràcia que puixca mantenir aquell a honor e glòria tua, e en augment de la santa fe catòlica... (Martorell, 1983, LXXXIII).

Al seu Testament (ca. 1422), Bernat Serradell proposa una imatge cavalleresca dels màrtirs

...los batallants/ per nostra fe,/ qui ferament e sens mercè/ foren nafrats,/ batuts, morts e colpejats/ per mans d'infels,/ qui ara són en los cels/ grans cavallers (Blandín..., 1983, 247).

Els sants, conjuntament, habiten el castell celestial, *aquell tan gloriós castell/ on los salvats/ eternalment són col·locats/ ab grans honors* (Blandín..., 1983, 248).

Els patrons celestials, conscients de les necessitats dels seus "clients", intervénen als afers terrenals, i alguns d'ells, com ara Miquel, Jordi o Jaume, es beneficien de la fascinació popular pels sants guerrers (Ariño, 1988, 58), convertits en perfectes i anacrònics cavallers. La *Chronica Naierensis*, de mitjan s. XII, ens relata una intervenció de sant Jaume; al temps de la batalla de Coimbra entre Ferran I i els musulmans, el rei castellà demana protecció a l'apòstol, que es manifesta a la nit a un pelegrí escèptic, cavalcant un cavall blanc i amb les claus de la ciutat de Coimbra a la mà (*Crónica Najerense*, 2003, 165). Encara a principis del s. XVII (1613), el cronista d'índies Garcilaso de la Vega "el Inca", ens relata a la seua *Historia general del Perú* l'oportuna i repetida, tot i que no gaire decisiva, intervenció de sant Jaume a la batalla de Cuzco, abillat com a cavaller castellà, heràldica inclosa¹²⁵; el "Matamoros" canvia de víctimes amb els indis, legitimant completament l'empresa americana.

Sant Jordi té també un immens protagonisme militar; a les seues *Cobles*, apareix com a *Cavaller fos fidelíssim/ del gran rey de Paraís*, i el llenguatge emprat és ben cavalleresc: *y fes tals cavalleries/ que jamés fóreu sobrat,/ d'on*

¹²⁵ Vega, 1972, 106, cap. XXXVIII: *Arremetieron a los indios, llamando a grandes voces el nombre de la Virgen y el de su defensor Apóstol Santiago. ...A esta hora, y en tal necesidad, fue Nuestro Señor servido de favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Santiago, patrón de España, que se apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso caballo blanco, embrazada una adarga, y en ella, su divisa de la Orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que echaba de sí. ...Así socorrió el Apóstol aquel día a los cristianos, quitando la victoria que ya los infieles tenían en las manos, y dándosela a los suyos. Lo mismo hizo el día siguiente y todos los demás que los indios querían pelear...*

restau per moltes vies/ cavaller molt nomenat (*Cançoner sagrat...*, 1912, 223). Jaume I, d'altra banda, ens relata com, al setge de Mallorca, és el primer guerrer a penetrar a la ciutat:

E segons que els sarraïns nos contaren, deïen que viren entrar primer a cavall un cavaller blanc ab armes blanques; e açò deu ésser nostra creença que fos sent Jordi, car en estòries trobam que en altres batalles l'han vist de crestians e de sarraïns moltes vegades (Jaume I, 1982, LXXXIII).

A mitjan s. XIV, el cronista portuguès Fernão Lopes, a la seua prolixa narració de la batalla d'Alcoçaba contra els castellans, ens explica que els portuguesos nomenen també o *precioso mártir s. Jorge seu capitão e ajudador* (Lopes, 1997, 333). Lopes hi elabora tota una legitimació providencialista; el mestre d'Avis confia cegament en Déu¹²⁶, a qui suposa una participació directa en la guerra; s'arriba a invocar l'ordalia: *ele quer esperar sobre isto o juízo de Deus, e decidir em batalha* (Lopes, 1997, 307). El providencialisme del cronista ens aclareix el concepte de "fortuna"¹²⁷.

I en la narració que fa Melcior Miralles de la batalla de El Puig (1238), la intervenció celestial és decisiva:

E a la tercera batalla sentiren una veu en l'aire que cridà tres crits, dient: "Santa Maria vall!" e dient: "Sent Jordi!"; de què per la gran misericòrdia e ajuda de nostre senyor Déu e de la sua beneïta mare e del gloriós sent Jordi, los cristians cobraren e los moros foren mesos en fuita (Miralles, 1989, 38).

Al Quixot trobem dues referències als sants guerrers; en una, el cavaller explica el patronatge bèl·lic de sant Jaume¹²⁸, i en l'altra, força interessant, amo i escuder troben pel camí un carro carregat amb imatges de sants cavallers, entre les quals trobem a faltar sant Miquel: sant Jordi, sant Martí –que no en surt gaire ben parat-, sant Jaume i sant Pau¹²⁹.

¹²⁶ Lopes, 1997, 302: *Ligeira cousa é para o Senhor entregar os muitos nas mãos dos poucos, porque a vitória da batalha não está na multidão da hoste, mas no Céu.*

¹²⁷ Lopes, 1997, 320: *Posto que aqui e noutros lugares às vezes digamos "Fortuna", entendei sempre, sãmente, um profundo juízo divino cuja causa e razão por nós não pode ser compreendida.*

¹²⁸ Cervantes, 1982, II, cap. LVIII, 601: *...le invocan y le llaman como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas, derribando, atropellando, destruyendo y matando los agarenos escuadrones; y desta verdad te pudiera traer muchos ejemplos que en las verdaderas historias españolas se cuentan.*

¹²⁹ Cervantes, 1982, II, cap. LVIII, 599: *...san Jorge puesto a caballo, con una serpiente enroscada en los pies y la lanza atravesada por la boca, con la fiereza que suele pintarse. Toda la imagen parecía una ascua de oro, como suele decirse. Viéndola don Quijote, dijo: -Este caballero fue uno de los mejores andantes que tuvo la milicia divina: llámose san Jorge, y fue además defendedor de doncellas. ...san Martín puesto a caballo, que partía la capa con el pobre... -Este caballero también fue de los aventureros cristianos, y creo que fue más liberal que valiente ...la imagen del patrón de las Españas a caballo, la espada ensangrentada, atropellando moros y pisando cabezas... -Éste sí que es caballero, y de las escuadras de Cristo: éste se llama don*

Fins i tot la Verge arriba a desenvolupar un paper militar; segons Joan Gaspar, la conquesta de Girona als musulmans és plantejada per santa Maria com la recuperació de les seues propietats:

...stant en son lit dormint, li'n aparech la benayunturada verge Maria, e li'n dix que no·n agués paor, mes que tengués gran coratge, e que no dubtàs que la ciutat seria sua, e que li'n retornàs las suas sgleyas dintre e fora d'aquella, e la seu cathedral hon abans era, trayent-ne la sutzedat de Mahomet que·i avían mesa los sarraïns faent-la'n mesquita major lur (Boades, 1929, I, 40).

La imatge d'un cel cavalleresc conviu amb la complementària de la monarquia divina, emprada abundantment en la literatura religiosa medieval, i la d'un Déu providencialista que intervé als afers polítics i militars terrenals. En la visió de Dante, l'apòstol sant Jaume informa el viatger de l'ordenació política celestial: Déu és *lo nostro Imperadore*; els apòstols, *suoi conti*; el cel és doncs una *corte*, i l'empiri, *l'aula piú secreta* (Paradís, XXV, 41-43).

Els trobadors occitans s'adreçaran directament a Déu, com a senyor feudal, i sovint en un to irrespectuós: Raimbaut d'Aurenga (...1147-1173...), aristòcrata, al seu *Ara non siscla ni chanta*, renuncia a la salvació eterna si Déu no li atorga com a do l'amor de la seua estimada: *Ja Deus (...) no·m des a don ni a prest/ mais re, si leis mi salvava* (Los trovadores, 1989, 450). El monjo de Montaudon, a la seua tensó *L'autrier fuy en paradis* (ca. 1194), recomana a Déu abandonar el claustre i dedicar-se a la poesia, com ell ha fet; li retreu el seu poc recolzament a la croada de Ricard Cor de Lleó, i diu que és boig qui pren les armes per servir-lo: *folhs es qui·us sec en mesclanha!* (Los trovadores, 1989, 1036). En un to semblant, Peire Cardenal, al seu *Un sirventes novel vueill comensar*, posterior al 1232, explica què li retraurà a Crist el dia del Judici, si pretén condemnar-lo: al cel hi entra qualsevol, i Crist no té dret a tancar-li la porta; en tot cas, demana, que torne a nàixer o siga perdonat¹³⁰. Guilhem d'Autpol fa una altra tensó amb Déu, *Seinhos, aujas, c'aves saber e sen* (1269), on el trobador, en somnis, increpa Déu a causa del fracàs de la croada: "*Tort n'aves, Dieus...*"¹³¹

Diego Matamoros; uno de los más valientes santos y caballeros que tuvo el mundo y tiene agora el cielo. ...estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino... ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos...

¹³⁰ Los trovadores, 1989, 1512: *Un sirventes novel vueill comensar,/ que retraurai al jor del jujamen/ a sel que·m fes e·m formet de nien./ S'el me cuja de ren arazonar/ e s'el me vol metre en la diablia/ ieu li dirai: "Seinher, merce, non sia!/ Qu'el mal segle tormentiei totz mos ans,/ e guardas mi, si·us plas, dels tormentans."/ Tota sa cort farai meravillar/ cant auziran lo mieu plaideiament (...) Vostra porta non degreas ja vedar,/ que sans Peires i pren trop d'aunimen,/ que n'es portiers; mas que intres rizen/ tota arma que la volgues intrar./ Car nuilla cortz non er ja ben complia/ que l'uns en plor e que l'autre en ria;/ e sitot ses sobeirans reis poissans,/ si no m'ubres, et vos en fatz demans./ E farai vos una bella partia:/ que·m tornetz lai don moc lo premier dia/ o que·m siatz de mos tortz perdonans./ Qu'ieu no·ls fera si non fos natz enans/. S'ieu ai sai mal et en enfern l'avia,/ segon ma fe tortz e peccatz seria,/ qu'ieu vos puesc ben esser recastenans/ que per un ben ai de mal mil aitans.*

¹³¹ Los trovadores, 1989, 1520: *Seinhos, aujas, c'aves saber e sen/ que m'esdevenc l'autre ser can dormia:/ sus el sel fuy on Dieu tenc parlamen,/ es a l'entor si saria·l*

Jaume I identificarà el seu expansionisme territorial amb la lluita per Déu, representat per l'Església; abans de la batalla, a Mallorca, el bisbe de Barcelona promet la salvació per als combatents caiguts, i dona per segura la intervenció divina:

...aquest feyt en què el rei nostre senyor és e vosaltres, és obra de Déu, que no és pas nostra. E devets fer aquest compte, que aquells qui en aquest feyt pendran mort, que la pendran per Nostre Senyor, e que hauran paradís on hauran glòria perdurable per tots temps... volem destruir aquells qui reneguen la fe e el nom de Jesucrist. E tothom se deu pensar, e pot, que Déu e la sua Mare no es partirà vui de nós, ans nos darà victòria... (Jaume I, 1982, LXII).

L'acció bèl·lica, el combat contra els musulmans, és una forma de servir Déu, i per tant, de guanyar el cel; abans d'entrar a la lluita a Múrcia, el rei es confessa al bisbe de Barcelona; només té un pecat mortal a les esqueses, la seua relació adulterina amb *dona Berenguera*; però Jaume I confia en el perdó:

E ell dix-nos que pecat mortal era gran cosa, mas si nós érem en cor que ens en tolguéssem que ell nos perdonaria. E nós dixem-li que ab aquella fe entrariem en la batalla, que eixeríem de pecat mortal o per una guisa o per altra; que serviríem tant Déu en aquell dia e en aquella conquesta, que ens perdonaria... (Jaume I, 1982, CDXXVI).

Llull anomena Crist "senyor", com a sinònim de sobirà: *senyor del cel... senyor de la terra... home e senyor de la mort e del dimoni* (Llull, 1981, 111). A ell, com a monarca celestial, se li deuen tots els honors, sovint materialitzats en forma de processons:

Devant nostre Senyor Déu Jesuchrist veuràs, fill, estar nostra dona Sancta Maria, e veuràs professó e rences de tots los Àngels, Arcàngels, màrtires, prophetes, vèrgens, confessors, abbats...¹³²

Guillem Anglés (ca. 1300-1368), dominic, inquisidor i primer catedràtic de teologia de València, a la seua *Exposició breu gramaticalment en romaç del Cànon*, de mitjan segle, ens ofereix una definició, amb llenguatge militar, de Déu com a *senyor* de totes les criatures de l'univers, més enllà de la comunió dels sants:

...de totes les hosts qui són en lo cel, axí com de tots los àngels et de totes ànimes sanctes, e de totes les hosts qui són en la terra, ço és, de tots los hòmens et de totes les fembres que són en aquest món, e de totes hosts qui són en infern, ço és, de tots los demonis, e de totes les

compainhia,/ e dir vos ai la clamor que tenia/ de crestians com reinhon falsament,/ car non deman lo sieu monument/ comte ni duc ni prinse ni clersia./ Et ieu leviei, que respos sapchament:/ «Tort n'aves, Dieus, e prendes outra via,/ car vos donas poder a falsa jent... e vos das lor sobras d'aur e d'argent... "Bel seinher Dieus, ben par qu'est poderos,/ qu'en luoc segur estas ez en autura;/ per que-us pensas que-us combatam per vos,/ que sarazins onretz e jent tafura...?».

¹³² Llull, 1981, 285. També a Llull, 1981, 32.

ànimes dampnades, e dels infants que són morts sens bapisme... (La traducció..., 2003, 132).

Ramon Muntaner segueix la línia política de Jaume I: hi ha un pacte entre la divinitat i la Corona d'Aragó: *que Déus ha donada una vertut al rei d'Aragó e a ses gents; que tenen fe e veritat a amics e a enemics* (Muntaner, 1979, I, 133); aquest pacte es manifesta, per exemple, en la venjança divina contra els pisans, a Sardenya; els catalans són aleshores mers instruments de la providència:

E així, senyors qui aquest llibre oirets, vaja-us al cor el poder de Déus, que veus visiblement nostre senyor ver Déus quina venjança dins un any ha feta d'aquestes malvades gents qui ab falsia e ab deslleialtat tornaren la guerra contra lo senyor rei d'Aragon (Muntaner, 1979, II, 194).

El rei Pere el Cerimoniós planteja, en un to polític i seguint la línia iniciada per Jaume I, l'especial i indestructible aliança de la Casa de Barcelona amb la divinitat, representada per l'Església; el primer dels "consells" que el seu avantpassat Jaume II fa al seu fill Alfons, abans de l'expedició a Sardenya, és:

Lo primer que li dix, que ell li comanave un privilegi, lo qual Nostre Senyor Déus per la sua gràcia e misericòrdia havia fet a la Casa d'Aragó, lo qual era bollat ab bolla d'aur, e era clar e net e no corromput ne viciat en res, ço és, que la bandera de la Casa reyal d'Aragó null temps fon vençuda ne arrencada de camp, salvant que fon ver que se'n perdé I per sa follia, e volch ho dir per lo rey En Pere, rey d'Aragó e senyor de Montpeller, qui per sa follia fon mort a Morell (Pere IV, 1941, 22).

Al context de la guerra amb Mallorca, en què la santa Seu afavoreix el seu rival, el Cerimoniós fa protestes de fidelitat a l'Església, i expressa d'aquesta manera el seu disgust al llegat papal:

Car no era stat algun rey d'Aragó tro a Nós, que no hagués scampada de la sua sanch per la Esgleya o per Déu, e no ha rey al món a qui pus tenguda sia la Esgleya que a Nós (Pere IV, 1941, 167).

D'altra banda, al *Tractat de Cavalleria* atribuït al rei Pere IV el Cerimoniós, les motivacions polítiques del cavaller i les religioses es complementen:

...en fer cavallers, deu-li fer jurar aquestes tres coses: la primera, que no tema morir per la ley de Jesu Christ, si mester serà; la segona, per son senyor natural; la terça, per sa terra (*Tractats de cavalleria*, 1947, 134).

Sant Vicent, per a parlar del més enllà, empra de manera recurrent la paràbola de les noces reials, a les quals l'ànima és convidada; el cel s'hi descriu com el palau del rei, on té lloc el tiberi: *ja sabeu que qui menga en noces de rey, menga de bones viandes e precioses*¹³³. El tema serveix com a excusa per a fer

¹³³ Ferrer, 1975, IV, 193. També a Ferrer, 2002, 654.

una lectura moral de la roba que cal dur, que no pot ésser aldeana (supèrbia), ni polsosa (avarícia), ni *fangosa e podrida* (luxúria), ni esquinçada (enveja), ni mullada (gola), ni negra (ira), *que en bodes de rey no'y entra degú mal aparellat* (Ferrer, 1975, VI, 170). El predicador també fa servir la paràbola per a comparar els tipus de salvació espiritual i els oficis del palau: els porters (senyors temporals), els rebosters (prelats), cuiners (predicadors), etc. (Ferrer, 1975, III, 83-84). Una variant és la *filla de hun llaurador pobre* (l'ànima humana), a qui el rei (Déu) fa l'honor de prendre com a núvia; però ella, desagraïda, fuig *ab los rapaços* (els diables); conclusió: l'ànima es fa *gran putana. E, digues: ¿no serà putana la que dexa tal rey, e va-sse'n ab los rapaços per los bordells...* (Ferrer, 1932, II, 231).

Eiximenis ens donarà una imatge més detallada de l'engranatge polític i burocràtic de la monarquia celestial¹³⁴: la jerarquia angèlica es divideix en tres estaments, semblants a les mans de les corts medievals: tres principats principals, *qui és major, mijà e menor*. Quant a la seua estructura, *són axí ordenats a manera que són ordenats los servidors d'un gran rrey o príncep*. En primer lloc, aquells que tenen cura de la *persona del príncep: camarlenchs, consellers, secretaris e assessors*; segueixen els que intervénen al *regiment del regne: axí com són los mestres de la cavalleria e almirals de la mar, e los jutges e consellers de la real audiència*. I finalment, *aquells qui són diputats a regiment de certa província o part del regne, o d'alguna ciutat ho vila* (Eiximenis, 1992, II, 1). En un altre lloc, el franciscà especifica més l'organigrama cortesà angèlic: dins dels oficis singulars exercits al cel, cada una de les nou jerarquies té el seu *regiment e principat*; del-lega un nombre determinat d'àngels per a fer de secretaris del *gabinet secret de Déu: ab fort poch, diu que tracta o revela lo Senyor los seus majors secrets*. Els que porten a terme les disposicions de Déu són els *executaris*, i en darrer lloc, els *refrendaris*, inversament, eleven fins a la divinitat *ço qui per los jusans és presentat e ofert per los hòmens bax* (Eiximenis, 1992, IV, 4). Tota decisió divina es tramet d'orde en orde angèlic, sense que això supose una dilació burocràtica: *E tot açò és fet en un punt* (Eiximenis, 1992, V, 17).

En aquest context palauenc, sant Miquel actua com a virrei, canceller o governador; vegem la impressionant enumeració de les seues funcions àuliques:

...no basta nostra mortal intel·ligència a explicar la altea, glòria e honor del seu principat e regiment, ne l'orde que ell dóna a les osts, e negocis e consells e juys e leys e ordinacions e revelacions, promissions, punicions e processos, e altres innumerables actes que lo nostre Creador obra per aquest gloriós príncep... (Eiximenis, 1992, V, 1).

Entre les "obres" de sant Miquel, una és la de demanar la retribució dels àngels que han retut servei a Déu: *demanar a Déu guardó per lo servey fet per ell e per sos àngels*. Davant la bondat divina, els àngels se senten *ardens en la*

¹³⁴ Vegeu el que en diu Sanchis Guarner, 1991, 89: "Eiximenis fou el teoritzador del sistema social català de les darreries del XIV, quan a penes havia començat l'avanç, que prompte esdevindria anorreador, del romanisme jurídic, quan encara l'equilibri medieval de llibertat i fe cristianes amarava la mentalitat col·lectiva. Però en aquella Baixa Edat Mitjana, en passar del romànic al gòtic, s'havia produït també el trànsit del regne de Déu al de la natura, i hom havia començat a sentir un interès nou per les qüestions trivials del món quotidià, per les persones i circumstàncies de l'entorn immediat."

amor del rey eternal, e axí per Ell preats e honrats, amats, lohats e exalçats (Eiximenis, 1992, V, 44). Però, diu Eiximenis, la jerarquia celestial intervé també en el manteniment de la terrenal; es feina dels principats angèlics *induyr los pobles a reverència de lurs senyories e a lur sencera obediència*; això és convenient, perquè *homiliar los súbdits a obediència de lurs senyors sia obra sobiranament dignificant* (Eiximenis, 1992, V, 3).

Bon exemple de concepció cortesana del cel, al voltant de la majestat i el protocol de la monarquia divina, en un paral·lelisme "infal·liblement fructífer", en expressió de Joan Fuster-, és sor Isabel de Villena, al seu *Vita Christi*¹³⁵. El que trobàvem de burocràtic en Eiximenis, és en Isabel de Villena cortesà: arriba a anomenar el judici final com a *aquelles corts generals* (Villena, 1980, CLIV). El cel és una cort on hi ha un *apostador major* (Villena, 1980, I); sant Miquel és *lloctinent general* (XII), *virrei* (XIV), *camarlench* (XLIX), *príncep de la mia església* (CLXXXV); sant Joan i sant Gabriel són anomenats *lo gran secretari* (CXXVI; CCLXXXIII); Crist fa a Marta i Maria Magdalena *duquesses e guidores del poble meu* (CXXII), i Jesucrist n'és *l'Excel·lent príncep rey e senyor* (CLIV). Des de l'òptica d'Isabel de Villena, tot es realitza seguint una litúrgia cortesana; per exemple, el menjar de Jesucrist en trencar el seu dejuni al desert, uns àngels li porten volant la *cistelleta* que la Verge havia preparat. Els àngels cambrers *prestament li pararen taula*. Com si estigueren en una cort, *servien-lo ab molta reverència*, amb diferents funcions: *lo u li parava taula, e l'altre li donava aiguamans, e los altres lo servien en tot lo que podien*. L'atmosfera de cortesia arriba fins i tot a la sobretaula, en què Crist conversa amb els àngels (Villena, 1980, CIX).

La gestualitat és expressiva, cerimonial: poc abans de la passió, Crist rep una ambaixada divina, formal; se li apareix sant Miquel *en forma humana ab gran companyia de àngels*. L'ambaixador fa la prostració davant el seu rei:

...féu-li reverència e adoració que a son Déu e senyor se partanyia, e agenollat davant sa senyoria, començà a explicar la sua missatgeria... (Villena, 1980, CLIV).

Val la pena seguir amb algun deteniment la successió d'esdeveniments que tenen lloc entre la mort de Crist i la seua resurrecció, sempre en la clau cortesana de sor Isabel de Villena. A l'instant precís de la mort a la creu, sant Miquel ofereix a Crist la vestidura d'immortalitat, la corona celestial i *lo sceptre real de la general monarquia*. Acte seguit, Crist, ja mort en carn humana, mana a l'àngel que avise els *senyors* que l'esperen als llimbs dels patriarques. Miquel hi despatxa dos àngels, i també els mana aparellar *lo strado e la cadira real dins los lims* (CLXXXVII). Divendres sant, arribat Crist als llimbs, Adam li fa tres reverències, s'agenolla i vol besar-li els peus, però Crist l'alça, dient-li *venerable pare* (CLXXXVIII). Assegut al seu tron, els patriarques desfilen per davant de Crist; s'alça per saludar sant Josep, el besa a la boca, i li diu *pare*; ell li besa les mans (CLXXXIX). A sant Joaquim, Crist l'abraça, li diu *Avi meu molt amat*, i el fa seure en una cadira *al costat de son gendre, sanct Joseph* (CXC). Joan Baptista cedeix l'honor del seu torn a son pare Zacaries, a qui Crist rep *ab molta festa* (CXCI). Crist pren després sant Joan Baptista, l'alça, *besant-lo ab*

¹³⁵ Fuster, 1995, 65: *La celeste monarquia és, doncs, per a sor Isabel una rèplica -potenciada, és clar- de la monarquia que ella conegué, de vista o d'oïdes, en la cort de la reina Maria.*

gran amor, abraçant-o molt estret com a fill molt amat, Joan vol besar-li la mà, però Crist li fa un petó a la boca (CXCII). Segueixen Abraam ab tota la sua generació, els quals postrats en terra adoraren lo senyor (CXCIII). Moysès pres les mans del Senyor, besant moltes vegades aquelles ab gran delit e plaer (CXCIV). A continuació, ve la impressionant arribada de David ab tots los reys e sançts de Judea, e levant-se les corones del cap adoraren la majestat del Senyor (CXCIV). Després, apareix una multitud gloriosa de fadrins vestits de blanch ab banderes en les mans, els sants innocents, que es prostren i l'adoren. Acabat el besamans dels homes, aquests fan lloc -feren una gran plaça- per a l'aparició de les dones (CXCVI). Les primeres, com dues princeses, arriben Eva, del braç de sant Miquel, i santa Anna, del braç de sant Gabriel (CXCVII). Anna i el seu excellent nét s'abracen (CXCVIII). Segueixen Judit (CXCIX), Ester, etc. (CC). Ja a l'alba de diumenge de Pasqua, Miquel, com a superior jeràrquic, manà posar en orde tota la gent, e que anassen en processó molt ordenadament. Nomina Gabriel i Rafael regidors de la processó, donant a cadascú una verga d'or en la mà (CCXXXIV). Qui tindrà l'honor de portar el pali sota el qual anirà Crist resuscitat?

E lo gloriós príncep sanct Miquel, com a visrey e excellent camarlenc usant de son offici, comanà lo portar del pali als més dignes e majors... (Villena, 1980, CCXXXV).

La dignitat correspon a vuit persones, vuit homes: el Baptista, Moysès, Adam, Josep, Abraham, Joaquim, David, i finalment el lladre bo, Dimas, *elegit en apòstol e preycador*. Miquel disposa dos àngels incensers davant del pali, i anuncia aleshores al seu senyor que tot és llest: *"Sereníssim senyor, quant plaurà a vostra clemència partir, ja és tota la gent en orde"* (CCXXXV). Llavors el propi sant Miquel es posa a l'encapçalament de la processó, onejant la bandera de l'Església triomfant. La comitiva es dirigeix a visitar la Verge; sant Gabriel, pels seus especials vincles amb ella, s'avança, *ab la verga d'or en la mà*. La Verge surt, els troba, el seu fill la pren de la mà, i tots dos seuen en dues cadires preparades pels àngels (CCXXXVII). Després de les festes i danses habituals en sor Isabel, la joiosa processó s'encamina al cel, on les ànimes dels patriarques són rebudes pels àngels i instalades als seus llocs. Crist finalment dona compte de la seua missió a son pare, *E venint devant lo tro e cadira divinal hon sa magestat del seu pare seya*; Déu pare, llavors, associa el seu fill al tron:

Vull que vós, com a fill meu humanat, siau entronitzat a la dreita mia... donant a vós possessió del regne meu en plenitud de senyoria, comanant a vós lo regiment de la universal monarquia del cel e de la terra... (Villena, 1980, CCLIX).

La sensibilitat cortesana d'Isabel de Villena arriba a l'extrem en les escenes en què intervé la Verge, quant a amable cortesia, posada en escena i fins i tot inventaris d'ostentosos presents. Després de l'anunciació de sant Gabriel, passa a ésser la reina del cel: *ab gran alegria, besà la mà a la senyora com a reina de paraís* (Villena, 1980, XXXVI). Acceptat per la Verge ésser mare de Déu, es fan festes *singulars en tota la cort del cel, e que cridassen la pau general ésser fermada entre sa clemència e natura humana* (XXXVII). Nova

reina, és obsequiada pels seus súbdits; en primer lloc, sant Miquel li lliura una *capça d'or per excel·lència obrada* (XL); després li regalen una capsa guarnida d'ambre, una camisa de seda (XLI), una gonella carmesí (XLII), un bací d'or, un *manto* de brocat blau (XLIII), un collar (XLIV), dotze parells de guants (XLV), sis parells de *tapins* o *sabatilles* (XLVII), la corona (XLVIII), i finalment, *lo ceptre del cel* (XLIX).

Un estil similar té l'escena de la mort de la Verge; en la narració de l'abadessa, els presents *començaren a sentir la gran melodia angèlica*, senyal de la imminència de la hierofania:

...e primerament entraren en la cambra quatre àngels portant catifes e coixins e dos escl·lents cadires, e feren lo strado molt singular e solemne... après entrà lo gran príncep sanct Miquel, acompanyat de multitud d'àngels mostrant-se tots en forma humana... e agenollant-se sanct Miquel davant sa senyoria per besar-li la mà, dix a aquella: "Senyora molt excel·lent, yo só açí tramés per tota la sancta trinitat per servir vostra mercé de camarlench en aquesta altíssima solemnitat de la gloriosa coronació vostra" (Villena, 1980, CCLXXXVII).

A continuació, els àngels ofereixen a la Verge moribunda un mant d'or, amb seixanta-dos fermalls, els seus anys (CCLXXXVII), i sant Gabriel li lliura novament el ceptre celestial (CCLXXXIII).

1.2. ELS SANTS

1.2.1. L'ànima humana

Vegem algunes definicions de l'ànima; la de Lull: *Ànima és substància espiritual rahonable donant forma al cors humanal* (Lull, 1981, 230); la de Bernat Metge, al seu *Lo Somni*:

*...l'ànima de l'hom és creada per Déu substància espiritual pròpia, vivificadora del seu cos, racional e immortal e en ben e en mal convertible...*¹³⁶.

Quant al seu origen, la teologia (*S. Th.* 1, q. 90, a. 3.) en destaca que és creació exclusivament divina, *car tots los àngels ni sants de paraís no serien bastants a fer una ànima* (Ferrer, 1932, II, 245). I una creació *ex nihilo*¹³⁷: *nostro Senyor la crea de no re* (Lull, 1981, 230), a diferència de la creença pitagoritzant expressada a l'Eneida (VI), en què les ànimes són també immortals, però, després de beure de les aigües del riu Leteu i perdre la seua consciència, són reencarnades. L'ànima s'incorpora al fetus:

...e en lo ventre de la fembra puis l'ajusta ab lo cors engenrat, e del cors e de la ànima és fet l'infantó en lo ventre de la fembra (Lull, 1981, 230).

La inserció, a diferència de la creença clàssica que l'ànima s'inspira amb la primera alenada (*Hieros Logos*, 2003, 228), al cristianisme té lloc al fetus; segons sant Vicent, es fa quan l'embrió és *tam magna sicut una musca* (Ferrer, 1995, 322), però amb una diferència sexual: quaranta dies per als homes, i el doble *si est puella* (Ferrer, 2002, 515); l'atenció del predicador per aquesta qüestió és un element de la seua activa propaganda antiavortista. Fra Luis de Granada, ja al s. XVI, al seu enciclopèdic *Símbolo de la Fe* (1552), segueix aquesta doctrina; en descriu la incessant activitat divina¹³⁸. Dante, contràriament, havia afirmat que la inspiració de l'ànima té lloc *si tosto come al fetu/ l'articular del cerebro è perfetto* (Purgatori, XXV, 68). Les diferents teories

¹³⁶ Metge, 1983, 160. Vegeu també, insistint en la immortalitat, el *Conde Lucanor* (1335) (Juan, 1999, ex. XLIX, 289): *E sabet que la vida del alma non se cuenta por años, mas dura para siempre sin fin, ca el alma es cosa spiritual e non se puede corromper, ante dura e finca para siempre...*

¹³⁷ Al portugués *Auto da Alma* (1518), de Gil Vicente, l'*anjo custódio* s'adreça a l'ànima d'aquesta manera (Vicente, 1988, 135): *Alma humana, formada/ de nenhũa cousa, feita/ mui preciosa,/ de corrupçao separada,/ e esmaltada/ naquela frágua perfeita,/ gloriosa...*

¹³⁸ Granada, 1984, 352: *Dios por sí mismo cria las ánimas y las infunde en los cuerpos después de organizados en las entrañas de sus madres. Y tiénese que el cuerpo del varón a los cuarenta días después de su concepción és organizado, y el de la mujer a los sesenta. ...miremos cuántas mujeres estarán preñadas en todos estos hemisferios, y cuántos niños y niñas habrán llegado a este punto en que les ha de ser infundida el ánima, y veremos que de día y de noche ha de estar Dios creando ánimas, y infundiéndolas en los cuerpezuelos, y esto sin faltar un solo punto del tiempo en que llegan a esta disposición. Y esto no sólo hace en este siglo y edad presente, sino dende que crió el mundo hasta hoy.*

mèdiques medievals ubiquen la seua residència al cor, a la sang i al cap (Vorágine, 1982, 220).

L'ànima humana per si mateixa tendeix a Déu i al cel, *si alre no la embargava; mas lo dimoni la embargue* (Ferrer, 1932, I, 172), ja que ha estat creada per a habitar la Jerusalem celestial, que porta gravada: *pintà-li-la tota dins ell mateix... tot l'hom és una bella e ordenada ciutat per la qual l'ha Déu creat* (Eiximenis, 1994, 181). Això, en contradicció amb la carn, que *tirat ad terram: a fer mal no'y cal mestre, que per nosaltres mateixos sabem davallar a infern* (Ferrer, 1932, I, 215). És el resultat de la natura composta dels éssers humans, *quia de duabus substanciis contrariis sunt compositi* (Ferrer, 2002, 405). Sembla que el cristianisme adopta aquest dualisme cos-ànima del pensament platònic i òrfic (*Hieros Logos*, 2003, 14).

Com a entitat espiritual, l'ànima és invisible: *la natura de la ànima és aytal que veser no's pot; e axí no visible ix del cors, con no visiblement està en lo cos* (Gregori, 1931, II, 26). Llull també ho té present:

...car quant hom ve a l'espigar/ e mor, hom no veu d'el exir/ l'ànima, car no-s pot sentir,/ car no està cors ni figura/ qui aja ample, lonc, mesura,/ color, car esperital és;/ per què no-s pot veer per res (Llull, 1936, v. 2869).

Les descripcions literàries insisteixen en la luminositat de les ànimes dels sants, com ara la *Visió de Tundal: e ere la cara de cascun resplendent axí com lo sol en lo mig dia. E auien los cabels semblants a aur* (Perellós, 1917, 75) (Paradís, III, 10; VIII, 16), o el portugués *Auto da Alma* (1518): *criada resplandecente/ e preciosa,/ angélica em fermosura,/ e per natura,/ como raio reluzente/ lumiosa* (Vicente, 1988, 149). Sant Vicent ho fa sistemàticament: *tots lluents, resplandents, clars e fragans!* (Ferrer, 1975, VI, 281); *pus resplandents que'l sol... tots resplandents, jóvens, sans, alegres, etc...* (Ferrer, 1975, III, 311); la bellesa de les ànimes santes arriba a ésser insoportable: *si vos videretis unam animam innocentem, non posetis durare videre, tanta est fermosura sua* (Ferrer, 2002, 87). De fet, a la violenta polèmica haguda a la València siscentista (1614) sobre la canonització de fra Jeroni Simó, la jerarquia reprimeix l'ús d'atributs iconogràfics de la santedat, com ens conta Pere Joan Porcar:

...en la Seu feren publicar los senyors inquisidors un cartell ab lo qual prohibien les figures del venerable Francés Jeroni Simó ab raigs i resplandors... (Porcar, 1983, 113).

A sant Gregori l'antropomorfització de l'ànima humana no és gens palesa: descriu el seu aspecte com de colom o flama de foc; sant Benet veu l'esperit de la seua germana pujar al cel, *en semblança de coloma* (Gregori, 1931, I, 155). El mateix passa a la mort de l'abat *Speciós*:

E totz los frares qui aquí eren presens, viren que li exí de la boca 1ª coloma, la qual trencà la vouta de l'esgleya e, vesens los frares, se'n pujà sus al cel (Gregori, 1931, II, 35).

En una altra visió de sant Benet, *àngels se'n portaven l'ànima de sen German en lo cel, en semblança de gran flama de foc, lo qual era bisbe de Càpua*¹³⁹.

Tanmateix, la iconografia gòtica parteix del precedent romànic de l'*eidolon* o *homunculus*, una figureta antropomorfa, influència de la iconografia dionisiaca hel·lenística (Amat, 1985, 142). L'*homunculus* s'escapa per la boca al moment de la mort (Sebastián, 1988, 408), és transportat per l'àngel i pesat a la balança: en la representació medieval, l'ànima és sempre un objecte pacient dels agents celestials o infernals. L'*homunculus* apareix amb túnica blanca o despullat; treure's la roba té el simbolisme místic de la renúncia al món: és el cas de la conversió de sant Francesc (Vorágine, 1982, 641), o de la nuesa d'algun sant eremita com sant Arseni abat (Vorágine, 1982, 785). Però el símbol és ambivalent: hi ha també una caracterització medieval negativa de la nuesa, com veurem en tractar dels dimonis.

Evidentment, la figura de l'*eidolon* és la humana. I sembla tractar-se d'un ectoplasma conscient: la doctrina cristiana afirma rotundament la permanència del jo després de la mort, la transcendència de la identitat entre el viu i la seua ànima immortal (Pozo, 1980, 421). Així, Llätzer, en resuscitar, declara haver contemplat la captivitat dels patriarques, *ab los propriis ulls de la ànima* (Villena, 1980, CXXX). I Jesucrist resuscita un jove -"*Adolescens, tibi dico, surge*"-, ja a l'infern, mitjançant la seua veu:

Ara ve una qüestió: ab qui parlava Jesuchrist? Parlava ab lo cors mort? No, que no pot hoir. Donchs, ab qui parlava? Ab l'ànima del mort, que era dins en infern (Ferrer, 1975, IV, 26).

Aquesta antropomorfització de l'ànima, així com la dels éssers immaterials, com ara Déu o els àngels, esdevé una paradoxa: si per una banda el cos físic és el lloc simbòlic on es realitza la totalitat de la condició humana - antropomorfisme fins i tot de l'esperit (Le Goff, 1983, 337)-; d'altra banda tenim el context de la dicotomia medieval entre cos i ànima, en què el primer es conceptua com una presó de la segona, i l'encarnació de Crist com la humiliació de Déu: horror al cos, sobretot en el seus aspectes sexuals i femenins: el cos de la dona serà el lloc predilecte del dimoni (Le Goff, 1985, 41).

L'ànima, alliberada del pes material del cos, vola lliurement; si es tracta d'una visió, fins i tot pot tenir accés al coneixement del futur, diu sant Gregori:

Alcuna vegada, can són en exir, que desemparen lo cors, per lo Sant Esperit illuminades en los divinals secretz, tramaten luu de la ànima, e aquela virtut de la ànima, per subtilitat, conesca ço qui és esdevenidor (Gregori, 1931, II, 60).

Si han estat bones, les ànimes *transvolant*¹⁴⁰ doncs cap al cel, dutes pels àngels psicopomps; hi predomina la comparació amb la núvia, però sant Vicent

¹³⁹ Gregori, 1931, I, 156. Repetit, a II, 32.

¹⁴⁰ *De sorte defunctorum*. Epístola *Sub catholicae professione*, d'Innocenci IV (1243-1254)-Concili de París I (1245) (Denzinger, 1973, 271).

recorre també a la imatge plàstica¹⁴¹. Tanmateix, diu Guiance que sembla haver des dels s. XII-XIII un procés de suplantació pels sants d'aquesta funció dels àngels i els dimonis (Guiance, 1998, 163). En canvi, l'autor que maneja sistemàticament aquesta suplantació és l'antic sant Gregori (s. VI), amb alguns casos de sants psicompoms, funció que justifica teòricament:

La qual cosa moltes vegades s'esdevén als dreturés: que en la lur mort vesen vision dels sans qui són passatz, per tal que no·ls faça paor la penal sentència de la lur mort (Gregori, 1931, II, 37).

Es tracta del capellà de Núrsia, al llit de mort, que demana als monjos:

«E no vesetz los sans apòstols qui són vengutz? Los benoyratz sen Pere e sen Pau, prínceps dels apòstols, no gordatz?» (Gregori, 1931, II, 37).

El també moribund bisbe Probus és replegat per dos màrtirs: *“No ages paor, que sen Juvinal e sent Eleuteri, màrtirs, són aquestz qui són vengutz”* (Gregori, 1931, II, 39). I la monja Gal·la és cercada pel propi sant Pere (Gregori, 1931, II, 41).

Un altre d'aquests casos ens el conta Varazze: sant Francesc, a prec del pare, condueix el fill pel més enllà fins a resuscitar-lo finalment (Vorágine, 1982, 650). Eiximenis confirma el fet, però el troba excepcional:

A altres aparrà qualque sant, confortant-los fins al passament. Aquestes coses, emperò, e semblants no són fets generals ne comuns a tots aquells qui moren (Eiximenis, 1992, V, 20).

Abundant a l'art gòtic, i íntimament vinculada a la iconografia de la mort i el judici, la imatge de l'ànima és a l'escena de la pesada de les ànimes on la trobem més sovint, freqüentment desdoblada en dues meitats morals, dos *homunculi*, un a cada plat de la balança que té sant Miquel a la mà. La seua grandària és menor que la de l'àngel i el dimoni, va despullada o amb una túnica blanca simple, i representa convencionalment no l'edat del mort, sinó una infantil, juvenil o adulta -la determinada per a la resurrecció: trenta tres anys (Ferrer, 1995, 449; 1994, 603)-. Els *éidolon* geminats a cada plat de la balança solen adoptar actituds diverses, orant i de neguit. L'art romànic i el primer gòtic diferenciaven totes dues parts sovint també amb un canvi de color: la meitat pecadora es tornava negra¹⁴². La iconografia gòtica posterior, més refinada, representa la fortuna de l'ànima amb la caiguda de la balança i amb les actituds de desesperació de la mitja ànima dolenta¹⁴³, o la nuesa delatora de la part dolenta¹⁴⁴.

¹⁴¹ Ferrer, 1994, 432: *¿avedes visto quando pyntan a la Virgen santa María cómo la levantan los ángeles...? En esta manera lievan los ángeles la bendicha ánima. E la ánima va tan vergoñosa assí como una novia quando la lievan a missa...*

¹⁴² Barcelona, MNAC: dues obres del mestre de Soriguerola: Taula de sant Miquel de l'església de sant Miquel de Soriguerola (finals del s. XIII); Psicòstasi (principis del s. XIV).

¹⁴³ Així, al *Judici* de Roger van der Weyden, expressa pànic per la sort dels condemnats; al *Sant Miquel* de Rodrigo d'Osona, ràbia vers l'altra meitat, bona; al *retaule de sant Miquel*, de Vicent Macip, súplica als poders celestials. Al *Retaule de*

1.2.2. Intercessors al judici particular.

Ja des de l'antiguitat tardana el pensament cristià contempla, juntament amb la prerrogativa divina de la misericòrdia -la *clementia* imperial romana-, la possibilitat de les intercessions celestials, mitjançant els *patroni*, advocats dels mortals i amb capacitat per a demanar pietat a Déu¹⁴⁵. Als primers segles del cristianisme, aquest poder s'atribueix sobretot als màrtirs (Amat, 1985, 295). Tanmateix, la misericòrdia divina es complementa amb el rigor del càstig: pertany a l'arbitri celestial acceptar o no les intercessions; sant Vicent, en un símil en què arma a Crist amb l'arnès d'un cavaller, li posa un escut *inexpugnabile* per rebutjar qualsevol intercessió pels pecadors¹⁴⁶.

Sembla que hi ha un procés de substitució dels àngels per part dels sants en moltes funcions, tot i que segons Agustí qui realment actua són àngels sota forma de sants; aquest procés tindria lloc, segons Amat, des del s. V (Amat, 1985, 265), i segons Guiance, als segles XII i XIII (Guiance, 1998, 187); la qüestió és que el fet roman, amb variacions locals, fins a temps ben recents (Marcadé, 1999, 446). De seguida veurem amb més profunditat la relació patronal; ens centrem ara en les intercessions dels sants al judici particular, que és interessant, doncs, perquè es descriu sovint com a gens formal o "jurídic", valga la paradoxa: el protagonisme absolut rau en aquestes intercessions dels sants davant Déu. No únicament la Verge, qualsevol patronatge celestial actua al judici. Entre el poder i els súbdits hi ha els *patroni*, com en la justícia terrenal; les intercessions dels sants descriuen doncs, un cel intensament feudalitzat, amb una espessa xarxa jeràrquica de mediacions.

A les vides medievals de sants trobem una notable apologia del judici particular, del purgatori i de la intercessió dels sants i de la Verge¹⁴⁷. L'esquema argumental típic és el següent: un religiós, un rei, mor en pecat mortal; els dimonis se n'apoderen de l'ànima, i només la intervenció d'algun sant o de la Verge, promoguda per una devoció particular del mort o l'oració d'algun familiar, podrà estalviar-li la condemna. El difunt torna a la vida com a solució

sant Miquel del *mestre de Vielha*, de l'església de Sant Miquel de Vielha, l'homuncle de l'esquerra, aparentment femení, s'agafa el cap amb les mans.

¹⁴⁴ Barcelona, MNAC: Juan de la Abadía, "el Viejo" (1449-1498), Sant Miquel pesant les ànimes (ca. 1480-1495).

¹⁴⁵ Brown, 1997, 1250. Vegeu també Brown, 1997, 1252: *On leur reconnaissat même le titre de "patroni", d'avocats, de puissants personnages de cour, qui se sentaient suffisamment sûrs de l'amitié de Dieu pur demander, non sans espoir de réussite, miséricordie pour leurs nombreux clients pécheurs.*

¹⁴⁶ Ferrer, 2002, 498: *...nam si virgo Maria, mater Dei, et omnes sancti angeli rogarent pro uno peccatore, non posent inpetrare veniam, sed omnes preces cum scuto rebatit.*

¹⁴⁷ Encara avui (2004), a la butlleta d'inscripció-subscripció a l'"Apostolado mundial de Fátima", s'afirma: *El 10 de diciembre de 1925, en Pontevedra, la virgen dijo a Lucía: "A todos aquellos que durante cinco meses, en el primer sábado, se confiesen, reciban la Sagrada Comunión, recen una parte del rosario y me hagan compañía durante quince minutos, meditando en los misterios del Rosario, con el fin de desagaviarme, yo les prometo asistir a la hora de su muerte con todas las gracias necesarias para su salvación".*

de compromís entre el privilegi de mediació dels sants i la inviolabilitat de les lleis de la justícia divina, invocades sovint pels dimonis. Aquest és el cas, per exemple, del monjo salvat per sant Gregori (Vorágine, 1982, 196).

La Verge, o els sants, protegeixen usualment els “seus” devots; als casos que veurem, la intercessió patronal depèn més de la intensitat de la devoció particular que no pas del tarannà moral de l'interessat. Devoció, o mèrit aconseguit: vegeu la recompensa espiritual que sol·licita Berceo a sant Domènec, després d'haver-ne escrit la vida¹⁴⁸. La intervenció del sant pot també venir motivada per la fraudulenta usurpació de la seua personalitat per part d'algun dimoni, per tal d'enganyar algun potencial pecador. En aquest cas, el sant és directament afectat i té dret a salvar l'acusat, com sant Jaume al pelegrí que es castra aconsellat pel fals sant, amb resultat fatal (Vorágine, 1982, 402); vegem dues versions de Lieja:

E tentost lo dit pelegrí rressuscità e dix l'engan que-l diable li havie fet e con lo diable se'n levava la sua ànima, sinó que sent Jacme le y tolch forcívolament; e que, per prec de sent Jacme, nostre senyor Déus havie volgut qu·ell fos rressuscitat (Lieja, 2004, CCCXXVI).

Axí con los diables se'n portaven la ànima del dit pelegrí, sent Jacme la'ls tolch e, per mèrits seus, nostre senyor Déus volch que la ànima tornàs al cors del dit pelegrí e resuscità e li's tornaren los genetius (Lieja, 2004, CCCXXVII).

Un tipus de mediació és la indirecta: el sant protegeix els seus devots, no amb la seua presència als judicis, sinó mitjançant un signe d'aquesta devoció; pot ser el mer hàbit monacal de sant Benet (Lieja, 2004, CCCIII); però el cas medieval més conegut és el de l'hàbit franciscà; la llegenda diu que qualsevol persona morta vestint-lo obté la salvació automàtica, privilegi espiritual aconseguit per les influències celestials de sant Francesc; precisament, a mitjan s. XV, el franciscà de Puigcerdà Arnau Muntaner és perseguit i declarat heretge per l'inquisidor Eymerich per sostenir, entre altres, aquesta tesi heterodoxa (Pou, 1996, 406-411), criticada més endavant per Erasme com a “superstició” (Huizinga, 1987, II, 188). Jaume I mateix ens conta que, preparant-se per a bé morir, adopta, a Alzira estant, un hàbit monacal: *E vestim-nos l'hàbit de Cistell e ens faem monge d'aquell orde (Jaume I, 1982, DLXV).*

Lieja ens narra una variant, sota l'epígraf *Monachus in habitu suo debet mori*: un monjo es treu l'hàbit abans de morir; mor, i acte seguit resuscita, cridant l'abat, al qual li conta el seu judici, on sant Benet el desconeix i només aconsegueix resuscitar gràcies a una anònima intercessió col·lectiva:

“Senyor pare, comféss-me a vós que, quant la ànima me isqué del cors jo no tenie vestida la cugulla e, quant fuy per entrar en lo sant paradís, dix-me sent Benet: “Qui est tu?” E jo diguí que era un monge seu, de l'orde del Cistell. E ell dix-me que no era, pus que no tenie vestit l'àbit, e

¹⁴⁸ Berceo, 1983, 119, III: *Yo Gonzalo por nomne, clamado Berçeo,/ de Sant Millán criado en la su merçed seo,/ de fazer este trabajo ovi muy grant deseo/.../ Señor sancto Domingo, yo bien está creído,/ por este poco serviçio, que en él e metido,/ que fará a don Christo por mí algunt pedido,/ que me salve la alma quando fuero transido.*

que sens l'àbit no entraria en lo sant paradís. Alscuns qui staven prop de mi pregaren lo senyor Jesucrist que la mia ànima tornàs al cors, e que prengués l'àbit perquè meresqués e pogués entrar en la santa glòria del paradís." E tentost que l'abat li ach vestida la cugulla, la ànima li isqué dell cors (Lieja, 2004, CDXXXIX).

Freqüentment, l'oportuna salvació dels reis es deu a l'agraïment dels sants per als quals han bastit esglésies en vida, com en els casos idèntics dels reis francs Clotari, Dagobert i Carlemany, tots tres acusats per diversos sants d'haver-se apoderat dels béns de llurs esglésies, i defensats tots en darrera instància per sant Dionís (Vorágine, 1982, 663, 811 i 850). O, com en el cas de l'emperador sant Enric, per un regal fet a una església: Enric lliura un ric calze a sant Llorenç d'Eischstät. En el seu judici, sant Llorenç diposita el regal al plat dret de la balança, salvant-lo així. El dimoni acusador, enrabiad, trenca una nansa del calze, com encara, diu Varazze al s. XIII, es pot comprovar (Vorágine, 1982, 467). Lieja, al segle següent, repeteix la història, canviant la localització de l'església, ara a Roma; la narren els diables decebut a un ermità (Lieja, 2004, CCCLXXXIII).

Lieja relata també la intercessió de sant Francesc en favor d'una dona que haguera estat condemnada únicament per un pecat sense confessar, *sinó per prechs que sent Ffrancesch féu a nostre senyor Déu* (Lieja, 2004, CCLXXX), i la de sant Nicolau a favor d'un religiós:

...per prechs de sent Nicholau, en lo qual lo dit religiós havie haüt singular devoció, que li fóra revocada la sentència e que fóra jutjat a molts grans penes en purgatori (Lieja, 2004, DXCVIII).

Especial esment, quant a intercessions a l'hora del judici, mereix la verge Maria. Repetint l'esquema usual, un afegitó posterior de la *Legenda* ens conta els casos -tots ells salvats en darrera instància per la Verge- del teòleg herètic Francesc de Milet, que s'oposa públicament a la tesi de la immaculada concepció al concili de Basilea (1435) (Vorágine, 1982, 860); i les històries idèntiques del canonge fornicador però devot ofegat al Sena, i del monjo també lúbric i devot i també ofegat al riu (Vorágine, 1982, 852 i 488), miracle també recollit per Berceo: el "sagristà impúdic" (Berceo, 1973, 21). Una variant d'aquest argument és l'emplaçament, en què l'intercessor, en aquest cas la Verge, anuncia a un pecador (la noia esbojarrada, *a menïa que era garrida*) el dia proper de la seua mort (*d'oj' a trinta días/ seerás comig' entr' estas compannias/ de moças que vees*), amb la finalitat de l'esmena moral, per tal d'aconseguir-ne la salvació (*levó-a sigo a parayso*) (Alfonso X, 1997, 153).

Bernat Metge explica, per boca del fantasma del propi interessat, la mediació mariana que beneficià el rei Joan I, *no pas per mos mèrits, mas a suplicació de la Mare del Fill de Déu* (Metge, 1983, 186). Al seu judici, la Verge fa callar el dimoni fiscal, que continua acusant el rei del cisma d'occident, i en demana pietat; allò que el salvarà, en definitiva, serà la seua devoció mariana i la proclamació de la immaculada concepció a la Corona d'Aragó:

E girant-se fort humilment vers lo seu gloriós Fill, suplicà-li que per contemplació sua se volgués haver misericordiosament envers mi, qui tostemp l'havia haüda en molt gran devoció, e per reverència sua, creent

fermament que la sua concepció era stada immaculada e neta de tota taca de pecat original, havia ordonat e manat que d'aquella fos feta perpetua festa solemne cascun any en los regnes que jo posseïa, e inhibí que algú dins aquells no gosàs dir, disputar, sermonar ne afermar lo contrari... E encontinent Nostre Senyor Déu, admesa benignament la suplicació dessus dita, ordonà que jo fos quití de les penes d'infern, imposant al príncep dels mals espírits sobre açò silenci perpetua... (Metge, 1983, 191).

Trobem un altre cas interessant d'intercessió mariana al *Romiatge del venturós pelegrí*, obra anònima de finals del s. XV o principis del XVI. Al judici particular del fantasma narrador, aparegut al pelegrí, els dimonis presenten les seues proves de pes i ja donen per vençuda la qüestió, quan de sobte, *Jo estant així, aparegué/ una Senyora,/ aquella que Déu tant honora/ alt en lo cel* (Blandín..., 1983, 398); la Verge fa valer al jutge el privilegi dels seus devots:

Aquella, doncs, aparegué/ en tal juí,/ e tals paraules proferí/ per la part mia:/ Eternal Déu, ta senyoria/ vinc suplicar./ Aquest devot me vulla dar/ ta Majestat,/ fent precs perquè em sia atorgat,/ puix que tot dia,/ mentre visqué, una Ave Maria/ m'ha presentada,/ prenent a mi per advocada... (Blandín..., 1983, 399).

En alguns casos, la intercessió és múltiple: en el cas d'un altre monjo lasciu i devot, hi intervénen sant Pere -el monjo és "seu"- i la Verge, per la devoció que li tenia (Vorágine, 1982, 435). Lieja narra també la visió d'un home, que presència el judici d'un arquebisbe i un comte; Crist, tot i estar *felló contra ells*, escolta els intercessors: *per pregàries de alguns sants, alarguà la sentència, e dix al convers que-ls digués que s'esmenassen en lurs obres* (Lieja, 2004, CLXXXV). En un altre cas, un nen acusat pel dimoni d'haver furtat una ametlla, rep una intercessió col·lectiva: *E tentost vingueren vint-he-quatre sants qui suplicaren per la ànima del fadrí* (Lieja, 2004, CCXCI).

Pero Martínez, al seu poema *Ab quin alè ne, trist, ab quina boca*, un himne devocional a sant Domènec, pretén congraciar-se amb el sant; de pas, es vanta de la seua confiança en els altres sants:

De tots los sants yo tinch la carta blanca,/ que si-m penit seran en mon soccòs;/ resta'm que tu, Domingo gloriòs,/ de tos criats me clogues dins la tanca (Martínez, 1946, 106, v. 89-92).

De la complicació que pot arribar a assolir la mediació múltiple n'és paradigmàtic el judici d'*Estevan*. Varazze en presenta una versió més curta (Vorágine, 1982, 467), i Berceo la desenvolupa: els sants ultratjats pel mort, Llorenç i Agnès, l'acusen enfadats dels seus expolis immobles. Quan sembla que la condemna és inevitable, el germà d'*Estevan*, el cardenal *don Peidro*, que jau al purgatori, a força de precs aconsegueix apietar tots dos sants, que mobilitzen doncs sant *Proiecto*, a qui l'acusat tenia especial devoció en vida; aquest darrer sant prega llavors a la Verge, qui finalment demana i obté la misericòrdia de Déu (Berceo, 1973, 49). La versió de Lieja, simplificada, confon el cardenal amb sant Esteve, i sant *Proiecto* hi desapareix:

Stant la ànima denant nostre senyor Déus, vench sent Lorenç e donà-li tres naffres en lo braç, e senta Agnès, ab d'altres vèrgens, giraren la cara perquè no el veessen. ...E tentost sent Steve, en lo qual lo dit jutge havie haüt singular devoció en la sua vida, pregà a sent Lorenç e a santa Agnès que li perdonassen. E ells feeren-ho, e tots ensemps ab la Verge, mare de Jesucrist, recabtaren a nostre senyor Déus perdó a la dita ànima. E nostre senyor Déus manà que la ànima tornàs al cors, que visqués XX dies en los quals faés penitència... (Lieja, 2004, CCCLXXXII).

Sant Vicent, en un sermó de l'any 1411, ens ofereix un esplèndid *exemplum* amb mediació complexa al judici particular, recollit també en una altra versió, més simple, per Varazze (Vorágine, 1982, 486). El pecador, en primera instància, és salvat pel seu àngel de la guarda dels dimonis, que ja se n'apoderaven al moment de la mort. Presentats tots davant el judici, l'àngel informa Jesucrist *que avía grand devoción en la Virgen santa María*. El jutge llavors consulta sa mare, que enuncia la seua prerrogativa d'intercessió: *"Bien devedes vos saber, mi Fijo, que persona que sea devota a mí que non deve ser condepnada..."* La Verge, tanmateix, aparenta sotmetre's al procediment habitual, i accepta la realització de la psicòstasi: *"...mandat traer la pesa, e pesemos el bien de las Aves Marías que me ha dichas e el mal que ha fecho"*. En el moment de la pesada, desfavorable per a l'acusat, la intercessora falseja el resultat: *ponía la mano en la valança por que pesassen más las Aves Marías*. La maniobra és tan descarada que els propis dimonis es veuen amb cor de protestar -*"Señor, catad qué perjóyzio nos faze vuestra madre"*- i Crist no pot defugir d'escoltar-se'ls -*"Madre mía, ¿qué vos paresçe que faga a éstos, que me demandan grand rrazón e justicia?"*-. Potser l'estranyesa d'aquest argument rau en el fet que s'inverteixen els esquemes ordinaris de conducta: és la verge Maria qui trenca les regles del joc, i els dimonis els qui exigeixen la restitució de l'ordenació divina (recordem la iconografia, on és el diable qui sistemàticament intenta enganyar sant Miquel, alterant el pes de la balança). La solució de compromís adoptada, salomònica, restableix l'ordre còsmic: *torne la ànima al cuerpo e de aquí adelante él se converterá e farà penitència* (Ferrer, 1994, 202).

Vegem la versió d'Eiximenis d'un cas d'intercessió d'un àngel, Gabriel, relatada pel propi interessat, Robert Salònich, *tresorer de lo rey de Polònia*, mort i resuscitat per vuit dies:

...sent Gabriel, ab lo meu àngell guardià, que totstemp he molt honrrats, són venguts ab gran multitud de sants àngels, qui m'an delliurat de la mà dels demonis... (Eiximenis, 1992, III, 33)¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Vegeu un curiós cas modern d'inversió de la intercessió; els sants, a la porta del cel, acusen l'ànima del cruel bandoler Malaparte (*Romancer...*, 1980, 70): *Si per cas vols anar al cel/ sortirà sant Pere,/ i l'arcàngel sant Miquel:/ "Feu-lo tornar arrera."/ També sortirà sant Pau/ i els evangelistes:/ "Aquí al cel és lloc de pau,/ no volem guerristes./ Ves a l'infern, maleit,/ que et daran la paga./ Cridaràs sempre amb gran crit:/ Ai que em cou la llaga!"/ Sant Arcís lo rependrà/ tractant-lo de mona:/ "Ara vindrà a pagar/ lo mal de Girona."/ Dirà sant Llorenç goriós/ rostit amb paelles:/ "Ja que vas cremar l'Arboç,/ fuig de les estrelles."/ Sant Lluís dirà: "Traïdor,/ pagaràs la pansa:/ volies ser tant com jo,/ de ser rei de França?"*

Pere Joan Porcar, al seu dietari, reproduïx el text de l'anatema llençat, l'any 1627, sobre els criminals que *hagen tirat una escopetada a mossèn Nofre March*; entre altres desitjos, s'esmenta que manquen d'intercessors celestials:

...confuses se vegem i no tinguen part ni remei en les pregàries de la intemerada i gloriosíssima verge Maria... Maleïtes i abominables se vegem de tots los sants i santes del paraís... (Porcar, 1983, 279-282).

1.2.3. Túniques, corones i cadires

Superada la prova del judici, l'ànima és rebuda a les portes del cel, calurosament, per sant Pere: *bésalos e abraçalos* (Ferrer, 1994, 434), o pels dos porters, Pere i Miquel: *admitunt eam bendicendo et osculando, et ideo dicit: "pax"* (Ferrer, 2002, 413). Al Judici final de Fra Angelico, veiem com un àngel i un monjo blanc s'abracen estretament¹⁵⁰. De fet, encomanar als àngels i als sants una bona rebuda per al mort passarà a formar un *topos* literari als planys medievals; al que l'emperador de Constantinopla fa per Tirant, diu:

¡Oh celestials jerarquies, feu novell goig rebent entre vosaltres i col·locant lo benaventurat cavaller en lo nombre dels elets mereixedor de premi! (Martorell, 1983, CDLXXII).

Un primer símbol de l'entrada de les ànimes al cel és que llavors vestiran túniques blanques i lluminoses, en contrast amb l'anterior nuesa o roba tacada (Zach 3, 3) (Vorágine, 1982, 324); a la visió de Tundal:

...e eren aquests hòmens e fembres vestits de vestidures blanques e precioses, sens tota tacha e sens tota rua... La blanquea de les vestidures ere axí com a neu fresca que és ferida e reuerbarada per lo raig del sol (Perellós, 1917, 75).

Ramon de Perellós descriu les variades túniques dels habitants de l'avantcambra del cel, diferències que semblen expressar les jeràrquiques:

He en aussí com vna estela és pus clara que l'altre, en aussí eran ells; he eran vestitz de robes d'or, he de vert, e los altres de blanc, e los altres de vermell, en tal forma com ells auien en aquest món a Déu servit (Perellós, 1917, 36).

De fet, veiem literalment en alguns *judicis* com els àngels ajuden les ànimes a posar-se la túnica¹⁵¹. Sant Vicent, en aquesta qüestió, s'avança a la curiositat popular: *Vosaltres solets demanar les ànimes en l'altre món, si estan nues o vestides... la bona, vestida és de virtuts* (Ferrer, 1975, III, 172). El predicador elabora a continuació una imatge en què cada prenda de roba

¹⁵⁰ Florència, M. de Sant Marc (ca. 1431).

¹⁵¹ Als tres judicis del *Mestre d'Artés* (València, MBA); l'anònim portugués del *Julgamento das Almas* i al de Hans Memling (ca. 1440-1494).

representa una virtut: la camisa, la castedat; *lo pelliçon*, la misericòrdia; *la saya*, la paciència; *lo mantó*, la caritat. La repressió sexual cristiana del cos hi apareix, en carregar la nuesa de connotacions negatives:

E la ànima que axí va vestida per paraís, tots los sants la estan mirant per la lur bellea, e s'alegren. Mas la mala ànima, que no porte de aquestes vestidures, que va nua, tots los sants la escriiden, axí com si vosaltres vehíeu una dona despullada, la escridaríeu. Axí de la mesquina de ànima que tots los sants la escriiden: "Vehe, vehe, oo ribalda!" (Ferrer, 1975, III, 172).

El segon element simbòlic d'integració al cel és la corona o nimbus, compartit amb els àngels; sant Gregori conta com el monjo Merul, en visió abans de morir, rep una corona encara viu: *En aquest aparec de nitz, en vision, que una corona de flos blanques devalàs del cel sobre lo seu cap* (Gregori, 1931, II, 107). Sant Tomàs assenyala que són metàfores de la benaurança (S. Th., Supl., q. 96, a. 1.); *corones d-aur obrades d-aquelles peres precioses*, a la *Visió de Tundal* (Perellós, 1917, 75); *E tinham nas cabeças coroas de ouro todas cheias de pedras preciosas* (*Poesia e prosa*, 1998, 136). A la visió d'Owein, *he aquí ne auia que eran coronatz com reys* (Perellós, 1917, 36). Berceo, en contar la mort de sant Domènec de Silos, diu: *diéronle tres coronas de muy grant resplandor* (Berceo, 1983, 86, II); en sant Vicent, *la corona d'or* (Ferrer, 1932, II, 282). No aclareix el predicador qui corona les ànimes: tan aviat ho fan els àngels, sembla que prèviament al transport de l'esperit (*statim angeli presentant et imponunt sibi coronam regni celorum*) (Ferrer, 1999, 81, VI), com el propi Crist:

...e Jhesu Xrispt pendrà la corona, e posar-la-li ha sobre lo cap, "et occipient coronam et diadema speciei de manu Domini..." (Sap 5, 16) (Ferrer, 1975, VI, 282)

En una representació asumpcionista, és Crist qui corona sa mare: *Corona-t donaré real/ que sia a tu perpetual* (*Representació de l'Assumpció...*, 1983, v. 335). I a la seua pròpia oració abans de morir, la princesa Carmesina demana la roba i la corona celestial:

E rep, Senyor, la mia ànima, qui torna a tu, e vist-la de vestidura celestial... e entre los sants màrtirs corona reba... (Martorell, 1983, CDLXXVIII).

Des del segle XIII, amb l'expansió asiàtica de l'imperi tàrtar, que reobri la interrompuda ruta de la seda, arriben des de l'art budista oriental, entre altres elements iconogràfics, les corones transparents per als sants (Baltrusaitis, 1994, 206), fins aleshores opaques. Els sants veterotestamentaris gòtics, d'altra banda, llueixen corones octogonals.

I el tercer símbol, seure a les cadires celestials. A la visió de Tundal,

...veeren aquí moltes cadires d'aur, e de tot linatge e de tota manera de peres precioses ornades e obrades, e de tots hornaments precioses cubertes... (Perellós, 1917, 75).

La versió portuguesa del s. XIV, *Visão de Túndalo*, les descriu: *virom muitas sédias... e eram todas lavradas de ouro e de prata e de quantas maneiras podem ser de pedras preciosas* (Poesia e prosa, 1998, 136). A l'esmentada obra assumpcionista, Crist també dóna seient a la Verge: *En ma cadira-t vull posar/ e totstemp glòria donar* (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 321). I al *Tirant*, Plaerdemavida bromeja sobre la seua salvació:

E com jo passaré d'aquesta present vida, en paradís serà feta gran festa de mi, e dar-me han cadira en l'eterna glòria en la més alta jerarquia, e com a filla obedient seré coronada entre los altres sants (Martorell, 1983, CCLIV).

Què són aquestes cadires? Isabel de Villena, que empra aquesta imatge copiosament, ens ho explica: *cadires que estan buides per lo caïment d'aquells superbos àngels* (Villena, 1980, XI), *aquelles cadires que lo superbiós diable ha perdudes* (Villena, 1980, CXCIV). Sant Vicent també:

...quan los dyables foren lançats de paradís, les cadires de aquells romangueren buydes, e los àngels qui romangueren pregaren a Déu lo Pare que s'omplissen aquelles cadires, e dix Déus: "Plau-me", e per aquella fi Déus féu los hòmens, que de aquells se omplissen aquelles cadires dels mals àngels... (Ferrer, 1975, V, 11).

Veiem les cadires buides, aproximadament la meitat de les visibles, al cel representat com un cor monacal, en una pintura anònima sienesa de mitjan s. XIV¹⁵². I fins i tot, en un retaule gòtic, veiem caure cap a l'infern, a l'escena de l'estimbada dels àngels, una cadira¹⁵³

Les cadires buides han d'ésser omplertes, doncs, pels humans, però resten vacants a causa del pecat original; els àngels ho recorden així a Déu, segons *Lo passí en cobles: Mirau senyor buydes les cadires/ mirau que dels hòmens se han de omplir* (Fenollar, 1912, v. 2688). Amb l'ascensió de Crist i la inauguració del cel es produeix la primera arribada massiva d'ànimes, i la primera ocupació massiva de cadires. Sor Isabel ens conta l'escena: Crist, en arribar, s'adreça als pares veterotestamentaris rescatats:

"...hajau infinit goig, car per lo mitjà de la mia mort, les portes de paradís vos són ubertes, e les cadires en què haveu a seure, aparellades, e en cascuna de aquelles stà scrit lo nom de aquell qui y té a seure, e aquí seirà lo poble meu..." (Villena, 1980, CLXXXVII).

Els àngels, únics residents del cel fins aleshores, s'alegren de l'arribada dels nouvinguts, *los quals tant havem desitjat per reparar les cadires nostres* (Villena, 1980, CCLIX), com també diu sant Miquel a Crist: *tota natura angèlica qui spera ab gran desig la reparació de les sues cadires* (Villena, 1980, CLIV). Jesucrist també els parla:

¹⁵² París, M. del Louvre; *Mestre des anges rebelles*, Caiguda dels àngels (1340-1345).

¹⁵³ Barcelona, MNAC: Jaume Cirera (1418-1449)/ Bernat Despuig (1383-1451). *Lluita entre àngels i dimonis* (1432-1433).

...he portat en companyia mia tota la presa que de infern he treta, los quals vull col·locar entre vosaltres, sperits angelicals, per reparar les cadires per los desobedients e rebel·les àngels perdudes (Villena, 1980, CCLIX).

En fer-los seure, Crist segueix escrupolosament el cerimonial cortesà feudal: fa portar en primer lloc una cadira per a Adam (Villena, 1980, CLXXXVIII), després per a sant Josep (CLXXXVIII), després per a sant Joaquim, *al costat de son gendre, sanct Joseph (CXC)*. Correspon a la mentalitat feudal la visualització d'una jerarquia expressada pel lloc on se seu; la Verge, doncs, a la seua mort mereix el millor lloc: *la verge Maria siu a la dreita de Jesuchrist (Ferrer, 1932, II, 203); Esposa e mare de Déu,/ a nós, àngels, seguireu,/ seureu en cadira real/ en lo regne celestial*, li anuncien els àngels abans de la seua mort, al Misteri d'Elx (*Teatre medieval...*, 1994, 147).

En la dinàmica actual, les ànimes reben les seues respectives cadires al moment d'accedir al cel, *en les cadires celestials són rebudes (Gregori, 1931, II, 58)*. Són cadires nominals: *ells van cerquant les cadires on los noms són intitulats (Ferrer, 1975, III, 169); quilibet videbit suum nomen scriptum in cathedra (Ferrer, 2002, 536)*.

...ella troba la sua cadira, intitulada del seu nom, scrit ab letres d'or... e aquí se seu, e s'i fa gran festa e gran alegria (Ferrer, 1932, II, 282).

Però l'assignació nominal de cadires, en virtut de la predestinació, és prèvia a la mort dels interessats; vegem el relat de Tundal:

...hi uiu 1ª cadira maraueylosament ornada, en la qual negú no cesia; e con él ueé aquesta cadira, él demanà e dix: "Da qui és aquesta cadira ni per què uaga?" E sent Malexias li respòs, dient: "Aquesta cadira és d'un de nostres frares qui encara no és passat ni exit d'aquest segle, mas con él serà passat él siurà en aquesta cadira." (Perellós, 1917, 80).

En una visió que ens ofereix Varazze, un monjo franciscà veu al cel tot de cadires, i enmig una de buida, més resplendent i sumptuosa que les altres; demana la raó, i una veu l'assabenta que pertanyia a un dels prínceps dels dimonis, i és reservada a sant Francesc (Vorágine, 1982, 645). Un pelegrí agonitzant, segons conta Lieja, abans de morir *dix a moltes altes veus: "Jo veig lo cel ubert e veig la mia cadira apperellade, on jo staré!" (Lieja, 2004, DLII)*.

Després del judici final tindrà lloc la segona i darrera migració massiva d'ànimes, ara amb els nous "cossos gloriosos", que omplirà les darreres cadires que restaven buides. Llavors l'amfitrió farà fer a sant Miquel d'acomodador: *e dira Jhesu Xript: "Avant, avant! sent Miquel! cadires, cadires per aquesta bona gent!" (Ferrer, 1975, VI, 278)*. Crist manarà seure llavors els estupefactes nouvinguts: *e axí com entraran e veuran la cadira e lo nom. "Oo, senyor! veus aci lo meu nom scrit?". "Hoc mon fill, sinite aqui..." (Ferrer, 1975, VI, 282)*.

Què signifiquen, aquestes cadires celestials, aquesta "reparació"? Els mortals, de fet, són creats per seure-hi, per omplir els buits de la caiguda dels àngels rebels. El pecat original els ho entrebanca, i llavors cal la redempció mitjançant la passió de Crist. Ell mateix, conta sor Isabel, mentre és conduït a casa de Caifàs s'adreça als àngels per informar-los de la causa del seu

patiment, per *reparació de les vostres cadires* (Villena, 1980, CLIX). Aquests mobles signifiquen, doncs, la redempció, la salvació humana. El sentit de la vida, doncs, és arribar a ocupar-ne una, la *conquesta/ de l'alta cadira* (*Les trobes...*, 1974, 45):

...per què merescha en tot aquell temps aquella cadira e grau de glòria haver en paradís que un dels àngels dampnats haguera poguda merèxer... (Eiximenis, 1992, I, 10).

D'altra banda, seguint Dellaruelle, el fet de seure en cadires -celestials- recorda els oïdors del sermó o els lectors el sentit d'integració en un grup, el parroquial -cadires eclesials-, grup receptor dels discursos del poder mitjançant la predicació. Cadira celestial, cadira eclesial (Dellaruelle, 1975, 536).

Ara bé, es tracta d'una imatge. De cadires, al cel, només n'hi ha una, com diu el salmista: *lo Senyor en lo cel té la sua cadira* (Roís, 1985, X), la *cathedra eternitatis Dei*, el tron que Déu comparteix amb els seus elegits (Apoc, 3, 21). Lieja relata com una dona, en arravat místic, puja al cel: *fo arrapade per l'Esperit Sant e fon mese denant en los cells, denant la cadire de la Sancta Trinitat* (Lieja, 2004, LXXVI).

La multiplicació dels mobles és una representació simbòlica, doncs, diu sant Vicent:

Mas si parlem "distributive", són moltes cadires,... car Déus los parteix la sua cadira... e prenent-ó en aquesta manera són moltes cadires... Axí fa Jesuchrist, que fa siure e fa part de la sua cadira als justs e sants qui han feta bona vida en aquest món... (Ferrer, 1975, V, 96).

Optimista, Varazze opina que el nombre de cadires lliures és quasi infinit (Vorágine, 1982, 697). I en canvi, un dels sants asseguts informa Dante, en la seua visita al cel, que els buits ja són escassos, també al s. XIII: *vedi li nostri scanni sì ripieni,/ che poca gente più ci si disira* (Paradís, XXX, 131). Siga com siga, s'identifica l'ocupació total de les cadires celestials amb la fi del món; vegem com ho expressen Lull:

Con lo nombre serà complit dels sants qui seeran en glòria en les cadires d'on los demonis són cahuts, adonchs serà resurrecció general dels bons e dels mals, e tuyt vendran oyr la darrera sentència... (Lull, 1981, 33).

I Eiximenis: segons ell, diuen alguns *que quant serà complit lo nombre dels elets lassús, lavors serà la fi de món* (Eiximenis, 1992, IV, 2).

Cal esmentar un probable reflex literari medieval de les cadires celestials i les seues inscripcions, tot i que també és possible la interacció entre totes dues imatges: la Taula Redona de la matèria de Bretanya, cicle literari conegut a l'àmbit català medieval. Segons Alvar, pateix una evolució medieval; a les primeres obres del cicle, del s. XII (Troyes, Brut), la taula redona representa merament la cavalleria perfecta; al s. XIII, amb el desenvolupament del mite del Grial, hi ha una progressiva cristianització del tema, que arriba posteriorment a una lectura mística de la tríada de taules, cada volta més integrada al cicle del Grial (Alvar, 1997, *Mesa redonda*).

A *Le Roman de Merlin l'Enchanteur* (1191-1212), de Robert de Boron, el nigromàntic explica a Úter, pare del rei Artur, que Crist instituí un orde de cavalleria amb els dotze apòstols, sobre la taula del darrer sopar; Josep d'Arimatea, en possessió del Grial, que li havia lliurat Pilat, funda la segona taula, amb 72 seients, al seu refugi a la Gran Bretanya. Merlí anuncia llavors al rei la institució d'una tercera taula, a Cardeuil, país de Gal·les, per recuperar el Grial, amb un seient reservat, el Seient Perillós (Boron, 1984, I, XI-XII), com a record de Judes, que s'empassa els agosarats que intenten seure-hi, com ara Brumant l'Orgullós. La taula redona és destruïda, al final dels temps artúrics, pel rei Marc de Cornualla (Alvar, 1997, *Asiento peligroso*).

Un tal Gerbert és l'autor de l'anomenada "tercera continuació" (ca. 1226-1230) del Perceval de Chrétien de Troyes; en aquesta versió, la taula artúrica havia estat enviada per una fada, i el seient perillós s'havia empassat successivament sis cavallers pretensiosos, abans de l'arribada de Perceval; quan ell hi seu, la terra s'obri als seus peus, però la cadira no cau, i surten a la superfície els sis cavallers desapareguts (*El Cuento...*, 1989, 349, v. 1188-1612).

A l'anònima *Queste del Saint Graal* (ca. 1230), recopilació integrant de l'anomenada *Vulgata* artúrica, un anacoreta revela a Perceval la mateixa història de la Taula Redona, centre místic de la cavalleria cristiana; a imatge de l'anterior, la Taula del Graal, que tenia un Seient Perillós destinat a Josofes, primer bisbe cristià, l'artúrica té també el seu, amb una inscripció meravellosa que diu que és destinat al cavaller del Grial, Galahad (*Demanda...*, 1982, LX), qui finalment l'ocupa (*Demanda...*, 1982, IX).

A *Le Morte d'Arthur* (1485), tardana recapitulació del cicle artúric redactada a la presó per Malory, la Taula és el dot de la reina Ginebra, lliurada per son pare Leodegrance i duta a Camelot; Merlí s'encarrega de cercar-ne els ocupants. Beneïda pel bisbe de Canterbury, apareixen llavors miraculosament, a cada cadira, els noms dels cavallers que hi seuen, escrits amb lletres d'or¹⁵⁴. Resten lliures dos seients, un dels quals és ocupat posteriorment per Perceval (Malory, 1998, X, 24). Una altra escriptura miraculosa anuncia l'ocupació de la darrera cadira, el Seient Perillós, per a l'any 445, en què se situa la ficció artúrica¹⁵⁵, i finalment Galahad, fill de Lancelot, hi troba el seu nom escrit i hi seu¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Malory, 1998, III, 2: *..I shall send him a gift shall please him much more, for I shall give him the Table Round, which Uther, his father, gave me. And when it is fully complete, there is a hundred knights and fifty... And when they were gone Merlin found in every siege letters of gold that told the knight's names that had sat there, but two sieges were void.*

¹⁵⁵ Malory, 1985, XIII, 2: *...in the sieges of the Round Table all about, written with golden letters, "Here ought to sit he", and "He ought to sit here". And thus they went so long till that they came to the Siege Perilous, where they found letters newly written of gold which said: "Four hundred winters and four and fifty accomplished after the Passion on Our Lord Jesu Christ ought this siege to be fulfilled".*

¹⁵⁶ Malory, 1998, XIII, 4: *And anon he led him to the Siege Perilous, where beside sat Sir Lancelot; and the good man lifted up the cloth and found there letters that said thus: "This is the siege of Galahad, the haut prince". "Sir, said the old knight, wit you well that place is yours". And then he set him down surely in that siege...*

Una dada que ens afegeix un epígon, ja pertanyent a la literatura de cavalleries, la versió anònima castellana del Tristany: en restar vacant un lloc a la Taula Redona, un àngel hi escriu el nom del cavaller que ha d'ocupar-la¹⁵⁷.

A l'entrada del rei Alfons el Magnànim a Nàpols, l'any 1443, entre les festes que se li dediquen hi ha una carrossa amb un seient perillós, ressó de la literatura artúrica:

E davant lo dit senyor rei, dins lo carro, li estava lo Siti Perillós, molt bellament aparellat a molt gran meravella... (Miralles, 1989, 76).

1.2.4. Predestinació i escriptures celestials

Com acabem de veure, les cadires celestials amaguen una relació amb la predestinació, que normalment se simbolitza amb la inscripció de noms al llibre. Fem una mica d'atenció a aquesta imatge, i a la seua evolució històrica. Quin llibre? El *pantocrator* romànic el porta a la mà: el *Liber Vitae*. Vegem breument les bases bíbliques d'aquest símbol.

A l'Èxode (32, 33), trobem: *Cui respondit Dominus: Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo*. En primera persona, és Déu qui esborra, d'un llibre que és seu, el nom d'un pecador. Al Salm, *Deleantur de libro viventium, / Et cum iustis non scribantur* (Ps 68, 29). El llibre rep un nom: *liber viventium*, del qual també s'esborren els noms dels pecadors. Sembla consistir en una llista, la dels noms dels justos. Passem als profetes: en Daniel, *salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro* (Dan 12, 1). Coincideix amb la conceptualització de la llista dels noms dels salvats, i fa referència a més a una futura consulta, el dia del Judici, del llibre, ara al·ludit genèricament: *in libro*. No obstant això, el mateix profeta s'hi refereix en un altre lloc com a *scriptura veritatis* (Dan 10, 21), si és que tots dos -aquesta escriptura i el *liber vitae*- són el mateix llibre. En la referència d'Isaïes no s'especifica tampoc el suport material de l'escriptura: *omnis qui scriptus est in vita in Ierusalem* (Is 4, 3).

Ja a l'Evangelí, Lluc posa en boca de Crist mateix aquestes paraules, adreçades als setanta-dos deixebles -fàcilment convertibles en la congregació cristiana-: *gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in caelis* (Lc 10, 20). Tampoc no se'ns informa del format d'aquesta llista de noms. Arribem, finalment, a l'Apocalipsi de Joan, que sembla haver estat bàsic en l'elaboració de la imatge del *liber vitae*. Una primera al·lusió: *Et vidi in dextera sedentis supra thronum, librum scriptum intus et foris, signatum sigillis septem* (Apoc 5, 1). Hi trobem el *liber* escrit a dues cares, a la mà dreta de l'ocupant del sitial, Déu-Jutge. I, atenció, el llibre és tancat i segellat. Seguidament, els perversos són *quorum non sunt scripta nomina in libro vitae Agni, qui occisus est ab origine mundi* (Apoc 13, 8). El llibre ara rep aquest nom: *libro vitae Agni*, i hi són

¹⁵⁷ *Libro del esforzado...*, 1948, 196, c. LXX: ...que así era costumbre de la Tabla Redonda que, cuando algún caballero era llamado a aquella honra, por la voluntad de Dios venía luego un ángel y escribía el nombre del caballero. ...E por esta razón había ella estado bien diez años e dos meses vacante. ...duró aquella costumbre hasta que Galaz vino, que cumplió la silla peligrosa, mas dende adelante falleció aquella costumbre.

escrits els noms dels justos, només. Una tercera referència apocalíptica: *Et qui non inventus est in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis* (Apoc 20, 15). Ara és anomenat *liber vitae*, llista de noms dels elegits. Aquesta és la versió de la fragmentària *Bíblia valenciana*:

E viu los morts grans e petits stants en la presència de la cadira, e los libres foren uberts, e lo altre libre fon ubert, lo qual és libre de vida. E foren iutiats los morts per aquelles coses que eren scrites en los libres segons les obres de ells. ...Aquesta és la mort segona, e lo qui no fon trobat scrit en lo libre de vida, tramès fon en lo stany del foch (Apoc, 20).

Intentem resumir, a risc de repetir-nos, aquesta complexa construcció textual, de coherència relativa, tot contrastant-la amb les imatges de la plàstica romànica: es tracta d'una llista de noms, únicament els dels justos -la predestinació-, cosa que no es reflecteix a la iconografia: el llibre del *pantocrator* mostra les lletres gregues alfa i omega, o bé, com en el cas del de sant Climent de Taüll¹⁵⁸ (s. XII) la llegenda *Ego sum lux mundi*. Llista escrita al cel de manera indeterminada (Isaïes i Lluc), com a llibre escrit a dues cares a la mà dreta de Déu, tancat (Apocalipsi) -el llibre del *Pantocrator* està escrit també *recto verso*, però es mostra obert, i a la mà esquerra-; propietat de Déu (Èxode), qui n'esborra els noms dels pecadors (Èxode i salm). Aquest llibre es diu *liber vitae*, *liber vitae Agni* (Apocalipsi), *liber viventium* (Salm), possiblement *scriptura veritatis* (Daniel), o senzillament *liber* (Èxode, Daniel i Apocalipsi). Serà consultat, suposem que per Déu, el dia del Judici Final (Daniel i Apocalipsi). No hi ha cap referència al procés material de creació ni a l'autor de l'escriptura, al qual sempre s'al·ludeix en forma impersonal. Només a la citació de l'Èxode trobem una indicació: en primera persona, és Déu qui esborra. Les referències als possibles lectors són impersonals també.

Una llista de noms en poder de Déu: segons l'ortodòxia cristiana, el *liber vitae* és una metàfora, que s'identifica amb la inscripció dels predestinats a la glòria, nombre definit d'antuvi des del principi dels temps: *numerus praedestinatorum est certus* (S. Th., I, q. 23, a. 7). Aquesta doctrina era divulgada, i sant Vicent predica per combatre el lògic fatalisme que se'n desprén: "*Quid oportet bene operari? Ja són dats los alberans*" (Ferrer, 1999, 362).

Però el sentit de la imatge de la llista de noms, més enllà del valor d'apropiació màgica implícita (Ong, 1996, 100), és el d'assignar perfectament a cadascú el seu lloc al més enllà, distribució i assignació de què ningú no se n'escapa, en imitació a la societat real, de la qual la jerarquia divina n'és un reflex idealitzat, tot i que aquesta relació es presente ideològicament invertida. L'escriptura és doncs un instrument de control social (Mandingorra, 1994, 60), en aquest món, però també en l'altre: als *Diàlegs* de sant Gregori, en la versió catalana de la segona meitat del segle XIII, se'ns narra la visió del monjo *Milet*, de la ciutat de *Portz*, abans de morir a causa d'una epidèmia: un àngel li mostra una llista *-letra-* amb els noms dels que van a morir en la *mortal dat*.

...I jove li era vengut en vision, qui li avia l^a letra aportada, e dix-li: "Obri la letra e lig-la". E axí ho féu, e viu e trobà en les letres si matex escrit, e

¹⁵⁸ Barcelona, MNAC. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 221.

totz aquels que·l bisbe avia batejatz en la festa de Pascha; e·l seu nom era el primer. Per què él tenc per ferm que él e totz aquels adonques passarien d'esta vida; e axí fo complit, que él morí primer, e puxes los altres, en tant que dins pocs dies moriren totz aquels, axí com era estat dit. Los quals sens dupte viu escritz ab letres d'or, a dar a conèixer que los noms eren escritz en lo libre de la clartat eternal (Sant Gregori, 1931, II, 62).

Aquesta *letra* és diferent del llibre, que ací s'anomena *libre de la clartat eternal*. De seguida veurem aquesta multiplicació d'escriures al més enllà; retinguem el detall del color de l'escriptura: *ab letres d'or*.

A la redacció "oficial" dels *Usatges* de Barcelona, la terrible fórmula de jurament de jueu contra cristià inclou un parell de referències escripturàries; la primera:

E siguen contra tu totas cosas maleitas qui scritas són en aquest volum; e delesca nostre Senyor lo nom teu sots lo cel... (*Usatges...*, 1933, 259).

Si aquesta sembla fer referència a la memòria sobre la terra, la segona és inequívocament sobre el més enllà: *Delesca nostre senyor Déu lo teu nom del libre dels vivents, e ab los justs no sies scrit* (*Usatges...*, 1933, 263). A la castellana *Dança de la Muerte*, del s. XV, la mort tranquil·litza així el bon monjo: *sin dubda tened que sodes escripto/ en libro de vida, segunt que yo creo* (*Teatro medieval*, 1990, 310). Al *Curial*, també del s. XV, tornem a trobar el simbolisme del color de les lletres; és la deessa Fortuna qui parla amenaçadora a Neptú:

...e lo teu nom, que de lletres semblants d'or era escrit, ara de color escura e fosca serà llegit en aquell regne plen de fum... (*Curial...*, 1979, 250).

Al Retaule de sant Miquel, de Rosselló¹⁵⁹, l'àngel en primer terme, davant de Miquel, que realitza la psicòstasi, té un llibre obert a les mans, i el dimoni simètric a ell, un full escrit mig enrotllat, sobre la cuixa i cara a l'observador.

Vegem algunes de les abundants referències de la predicació de sant Vicent a les escriptures celestials, seguint el fil històric del seu desenvolupament. Comencem amb la primera versió, ja present als temps romànics: el llibre, *Liber Vitae*, com a llista de noms¹⁶⁰. El que farà el predicador és intentar traduir els mots bíblics a un llenguatge comprensible per al seu auditori. En una d'aquestes primeres al·lusions -*cata que Dios tiene un libro en la mano*-, no bateja el llibre: és merament *su libro*, propietat de Crist, que el té a la mà, com a la imatge del *Pantocrator*, i el consulta contínuament -*cata el su libro*-; és a dir, n'és el lector. Hi trobem una segona llista, la dels condemnats.

¹⁵⁹ Vallespir, Església d'Argelers.

¹⁶⁰ Ferrer, 2002, 247: *...predestinavit et scivit que et quod creature deberent salvari, nam in libro vite, id est in seipso, scripsit et ordinavit tot inperatores, et tot papas, etc. Et ista ordinacio et eleccio personarum salvandarum dicitur et vocatur predestinacio...* I en Ferrer, 2002, 526: *Sed ipse Deus, legendo in suo libro vite, invenit quod sanctis sunt parati pro replendo celum...*

Totes dues són escrites al mateix llibre, cada una a una part, amb lletres diferents, d'or i negres¹⁶¹.

La llista de salvats adoptarà també un altre format, ara epigràfic, per a materialitzar les referències bíbliques a un suport escripturari indeterminat: sobre les cadires del cel, cada una amb un destinatari concret. Es tracta, com hem vist, d'un sistema de cadires nominals, individuals, amb els noms escrits en *letres d'or*, que les ànimes poden llegir en arribar al cel; no se'ns dóna cap explicació de la capacitat lectora de les ànimes: *e veuran la cadira e lo nom. "Oo, senyor! veus aci lo meu nom scrit?"* (Ferrer, 1975, VI, 282).

En virtut de la simetria cel-infern, emprada sistemàticament per sant Vicent, es parla també d'una llista dels condemnats, en contradicció amb la doctrina tomista: no correspon als condemnats un llibre *paral·lel*, o *llibre de la mort*. Només s'escriu el nom dels elegits, no el dels rebutjats (*S. Th.*, I, q. 24, a. 1). El predicador insistirà en el contrari: en un sermó sobre sant Joan evangelista trobem una imatge que relaciona dues de les quatre flors de la corona de saviesa d'aquest sant amb dues llistes, de salvats i de condemnats:

La flor dextra era conexença quants hòmens se devien salvar: tot lo libre de predestinació hac aquí present. La eçquerra hac conexença de tots aquells qui devien ésser dapnats... (Ferrer, 1975, VI, 205).

Dos llibres? Només se n'esmenta un, el celestial, i s'anomena ara *libre de predestinació*. Un llibre, però dues llistes de noms, complementàries, mútuament excloents: salvats i condemnats.

En un altre lloc, sant Vicent ens informa de l'activitat lectora al cel: no és ací Crist, sinó les ànimes, i gràcies a la miraculosa ciència infusa:

...per ruda que sie la persona en aquest món, tantost com entra en paraís ha tanta sciència e més que no hagué sent Agostí en aquest món (Ferrer, 1975, IV, 110).

Cerquen els noms dels seus, escrits sobre *les cadires on los noms són intitulsats*, cadires nominals *ab letres d'or*. Però no hi són els noms del qui *són en peccat*, que s'escriuen, amb lletres negres, sobre les calderes (Ferrer, 1975, III, 169).

Encara es pot complicar més aquest embolic d'imatges escripturàries. Vegem la darrera d'aquestes referències a la llista de noms, la més complexa, i que inclou diversos dels elements analitzats (Ferrer, 1994, 477). S'hi descriu una mena de judici particular permanentment actualitzat, amb seguiment instantani de la vida moral de cada individu, procés expressat simbòlicament mitjançant analogies escripturàries. El simbolisme del color de la tinta, daurada o negra, no apareix en aquesta versió. Es tracta també de llistes de noms, diverses, en diversos formats (*la nota e scriptura en que es notado e escripto el nonbre*). En primer lloc, al cel, trobem l'únic llibre, *libro de la vida, libro vivencium, libro de bivientes* o *Escriptura santa del çielo*; i d'altra banda, la llista de noms escrits sobre les cadires nominals, *cáthedras*. Aquesta llista epigràfica

¹⁶¹ Ferrer, 1994, 597: *...cata que Dios tiene un libro en la mano e en la una parte están escriptos todos quantos deven estar en paraíso con letras de oro; e en la otra parte están escriptos los otros con tinta negra. E cada día continuamente Ihesú Christo cata el su libro cuándo será conplido el cuento de aquellos que han de entrar en paraíso.*

és de pública consulta per a les ànimes del cel, interessades lectores mercès la *sciència* infosa. Totes dues llistes són la mateixa, la dels noms dels benaurats: *E cata cómo las personas de buena vida tienen los sus nonbres scriptos en el çielo*. I també trobem una altra llista paral·lela a l'infern, la dels noms dels condemnats, sobre suport indeterminat (*scripto con los rrapazes del infierno, es a saber con los diablos*), de la qual no s'esmenten lectors. Aquesta darrera i les dues llistes celestials -llibre i cadires- estan miraculosament vinculades entre si i amb la vida humana. Són complementàries: cada una recull els noms que manquen a l'altra, i màgicament els noms van passant d'una a l'altra, conforme van tenint lloc els pecats i les penitències humanes. Quan es comet un pecat mortal, el nom del pecador immediatament s'esborra del *Liber Vitae* (*que en el punto que pecca mortalmente luego es quitado e rraído, tirado del libro, denotado, derramados*) i de la cadira (*rraído el nonbre, es tirado de allí*), i simultàniament *luego es scripto en los infiernos*.

Sant Vicent, per tal de fer entenedor tot aquest complicat mecanisme, recorre a dos exemples, força interessants, en què l'escriptura de llistats de noms personals -*scriviría en un libro todos aquellos, esripviesse en un libro, e en otro libro scriviessse*- correspon directament -en tots dos casos- a canvis d'estatuts socials: al primer, *cavalleros, fijosdalgos*, en oposició als *rrapazes*; al segon, *cardenales e obispos e arçobispos, maestro en teología, abat o arçidiano*, en oposició a *los que devían tañer las campanas*. El paper de Déu el fan, respectivament, el rei i el papa. Els afers que justifiquen els llistats són *fazer cavalleros* i *fazer cardenales e obispos e arçobispos*, és a dir: pugues oficials de nivell jeràrquic, comparades amb la salvació eterna; i d'altra banda registrar els *rrapazes* i els campaners, que en la imatge equivalen significativament als condemnats. La gran *manzilla* ve quan el cap esborra -*rraía*-, per un *defallimiento* -el pecat- un dels noms de la primera llista -*el libro de la cavallería*- i l'escriu en la segona: la condemna, la caiguda en desgràcia: *E cata qué miseria tan grande*.

Totes aquestes referències textuais corresponen a la concepció del llibre del més enllà com a llista de noms, bé al cel o bé a l'infern. Però històricament hi ha un canvi al voltant del segle XIII, amb profundes mutacions socials, polítiques, ideològiques i mentals: creixement quantitatiu global -demogràfic, econòmic-, però sobretot de la ciutat, la burgesia i el comerç, aparició de les universitats i les estructures estatals. Les manifestacions ideològiques d'aquesta mutació: la *devotio moderna*, subjectiva i individual, l'inici de l'actuació dels ordes mendicants urbans, la sistematització del saber en obres enciclopèdiques -la *Summa Teologica* n'és bon exponent-, l'art gòtic i la nova iconografia del judici final. És un canvi en el sentit de creixement i individuació progressius (Bois, 2001, 17-49). El destí comença a percebre's com a personal, ja no col·lectiu. Assistim des del XII a una progressiva desaparició en la cultura de la inspiració *apocalíptica*, col·lectiva. En canvi, progressa la *judicialització*: tribunals, procediment, burocràcia. A l'imaginari, l'escena del judici pròpiament dit, el pesatge de les ànimes a la balança, esdevé central. La justícia esdevé una de les preocupacions essencials de la societat; és un període de transformació de la pràctica judicial, marcat per l'escola jurídica de Bolonya; paral·lelament, s'hi dona el desenvolupament en el dret canònic de l'estudi dels casos individuals. D'ara endavant, la noció de responsabilitat individual s'enriqueix i intensifica, el pecat es personalitza, així com la penitència: ascens de la confessió, que presuposa la *introspecció moral*. La sentència és

individual. Coherentment amb el procés d'individuació, apareix una nova concepció de la vida com a biografia, acumulació d'accions morals que decideixen la destinació final al cel, al purgatori o a l'infern, en una mena de comptabilitat del més enllà, que expressa el nou esperit comptable que la nova classe burgesa aplica globalment, fins i tot després de la mort (Ariès, 1984, 33; Le Goff, 1981, 241).

D'acord amb aquest canvi de plantejament, la vida humana es compara amb un llibre, que es va escrivint a mesura que passa el temps¹⁶²; en un sermó apòcrif falsament atribuït a sant Vicent, s'explica el funcionament de la nova llista, que ha canviat la natura: ja no és una llista de noms com havíem vist fins ara, sinó una llista de pecats individuals. S'escriu el pecat- i s'esborra -la confessió, la penitència- contínuament al llibre, simultàniament a l'execució dels actes humans; el llibre es ací anomenat *libro de la presençia e eternal sabidoria de Dios* o *libro de la presençia de Dios*, i es troba al cel¹⁶³.

El programa iconogràfic gòtic del judici final s'estableix, segons Grabar (1985, 182), al llarg d'un procés que s'allarga tota la segona meitat del segle XII; entre les profundes mutacions morfològiques i simbòliques que es donen respecte als precedents romànics, cal esmentar que ara Crist apareix sense llibre¹⁶⁴. Al judici gòtic, que ha canviat la inspiració apocalíptica per la judicial, el llibre ha desaparegut, substituït per la balança de sant Miquel; només, i encara en un nombre curt, trobem els llibres que porten els evangelistes i els pares de l'Església, integrats a l'escamot judicial, a la mà¹⁶⁵, en format llibre, tret de les *taules de la llei* epigràfiques de Moisès, als *Judicis* del Beato Angèlico o del mestre portugués *desconhecido*¹⁶⁶. Tanmateix, existeixen algunes representacions gòtiques del *Liber Vitae*: a les catedrals de Chartres¹⁶⁷ (1145-1155) i Amiens, el Crist esculpit al mainell de la porta -no a l'escena del Judici-, duu el llibre a la mà esquerra, però ara tancat. I coronant el *Retaule de la santa Creu* (ca. 1400), de Miquel Alcanyic (1408-1447)¹⁶⁸, hi ha un Crist diminut, aïllat, amb el llibre obert a la mà esquerra: hi podem llegir l'alfa i l'omega, ocupant una pàgina cada lletra. Significativament, no es tracta de representacions globals del judici, sinó d'imatges individuals de Crist, més que

¹⁶² Ferrer, 2002, 546: *Et hominis tota vita non est nisi quidam liber, nam quaterna sunt anni et menses, et folia septimane, et cartule dies; et si quis nacidur de nocte est scriptus in pagina nigra, et si de die in pagina alba.*

¹⁶³ Ferrer, 1994, 655: *Ca como el peccador pecca, luego el su peccado es escripto en el libro de la presençia e eternal sabidoria de Dios... mas quando el peccador se confieffa verdaderamente e el confessor lo absuelve, estonçe aquel cuchillo, esto es la absolucion, rrae el peccado del libro de la presençia de Dios, e emienda e corrige lo falso e mentiroso e malo...*

¹⁶⁴ El *Pantocrator* de Borrassà (Barcelona, col·lecció privada), força similar en concepció al model romànic, tampoc no porta el llibre, substituït per l'esfera a la mà esquerra de Crist. Però el trobem, seguint el model romànic, en una miniatura (f 66) del *Llibre d'Hores d'Isabel la Catòlica* (finals del segle XV) (Madrid, Bibl. del Palacio Real).

¹⁶⁵ Al *Judici* gòtic anònim de la Pinacoteca de Bolonya, els llibres dels patriarques són tots tancats. En canvi, al del Beato Angelico de l'església dels Àngels (ca. 1430) (Florència, M. de sant Marc), n'hi ha d'oberts i de tancats.

¹⁶⁶ Lisboa, M. Nacional de Arte Antiga: anònim, *Julgamento das Almas* (s. XVI).

¹⁶⁷ Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 84.

¹⁶⁸ València, MBA. Procedent del convent de Sant Doménec de València. Reproduït a *El Museo...*, 1999 i a Toldrà, 2000, làm. 10.

aïllades, ja que tota ubicació iconogràfica gòtica respon a un programa global, de conjunt.

El llibre ha desaparegut de la mà del jutge, però el trobem ara com a imatge de la consciència individual, coexistent amb el *Liber Vitae*: cada resuscitat, al judici, en porta el seu. Dues referències bíbliques serviran per a basar aquesta concepció (es tracta ara de llibres *-libri-*, en plural): una curta al·lusió del profeta Daniel *...et libri aperti sunt-* i l'esment de l'Apocalipsi als llibres que s'han d'obrir el dia del judici, llibres complementaris al *Liber Vitae*¹⁶⁹. En paraules de Lull, *cascun vendrà ab son libre en lo qual seran escrits los béns e ls mals que auran fets en aquest món* (Lull, 1981, 34). Sant Vicent glossa el text de sant Joan, amb la novetat que la lectura d'aquests llibres de la consciència és pública, *que unos a otros se las verán*¹⁷⁰. Cadascú té el seu llibre, doncs, consistent en una llista de pecats o d'accions bones i dolentes, un registre moral individual; el parentiu etimològic entre *balança* i el *bilan* francès - el nostre *balanç-*, subratllaria la relació entre els simbolismes del pesatge i la llista d'accions (Ariès, 1984, 95).

Podem veure alguna escadussera representació gòtica d'aquests llibres, sobretot en miniatures que representen el judici final. Una d'elles és del cèlebre il·luminador francès Jean Colombe¹⁷¹, de finals del segle XV. Crist, en una trona gòtica, té a la mà esquerra el *Liber Vitae* obert. Sota ell, també enlairats, sis àngels sonen trompetes múltiples. A sota, la humanitat patètica, a punt d'ésser jutjada. Entre tots dos grups, celestial i terrenal, veiem tres llibres oberts, que mostren textos il·legibles: les consciències. En una miniatura anònima anglesa¹⁷², més antiga -finals del segle XIV-, cada ànima porta la seua consciència escrita en forma de llibre o full solt.

Una darrera referència de sant Vicent, d'un anacronisme desconcertant (Ferrer, 1975, V, 95), ens donarà la clau de la relació entre la llista de noms i la llista de pecats; s'hi compara el mecanisme escripturari del més enllà amb les pràctiques notarials, i recordem que són pràctiques que sant Vicent coneixia bé, perquè aquest era precisament l'ofici de son pare. Crist ara -com el notari- *ha dos llibres: en primer lloc el libre de vida o de predestinació (registre en la comparació segons la present justícia, axí com appar en los notaris)*, aquell en què consten els assentaments definitius dels noms dels salvats i els condemnats, prèviament escrits en virtut de la predestinació: *en aquest libre són scrits tots aquells qui han ésser salvats e dapnats, e no pot fallir...* L'altre és el *libre de justificació (cartolagium, lo qual porten ça e lla, en l'analogia notarial)*, on s'apunten i s'esborren provisionalment els pecats i les bones accions, a mesura que es cometen. Per arredonir-ho, ens trobem una altra volta amb la rigorosa simetria cel-infern: Lucifer també té altres dos llibres simètrics, en

¹⁶⁹ Apoc 20, 11-13: *...et libri aperti sunt; et alius liber apertus est qui est vitae: et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum.*

¹⁷⁰ Ferrer, 1994, 611: *E aquí sse mostrarán todos los libros de nuestras conçeñcias abiertos, assí claramente que quantas cosas buenas e malas omne ha fecho allí sse mostrarán ...en aquel joyzio Ihesú Christo se assentará e los libros serán abiertos, esto es las conçeñcias de todas las criaturas, que unos a otros se las verán. Cata que quiere dezir que serán juzgados los muertos segúnd las obras que serán falladas en aquel libro.*

¹⁷¹ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo: *Apocalipsis figurado de los duques de Saboya*, vit. I., f. 44v. Reproducció facsímil: Madrid, Edilán, 1980.

¹⁷² Cambridge, Trinity College: *Apocalipsi i escenes de la vida d'Eduard el Confessor*, B. 10. 2., f. 36. Reproduït a Freeman, 1986, làm. 36.

contrari als dits llibres de paradís, i miraculosament vinculats a ells, com ja havíem vist. Es tracta del llibre de presciència -llista de noms-, i l'altre on són escrits los peccats.

El pas següent en tot aquest procés evolutiu de relacions entre la concepció de la mort i del judici i el simbolisme de l'escriptura serà el transllat del drama de la solemnitat apocalíptica del judici al llit del moribund: la darrera temptació (Ariès, 1984, 94). Europa occidental, instalada en la crisi, ha conegut des de mitjan segle XIV fins ben entrat el XV el desastre econòmic i demogràfic, el caos social, la guerra generalitzada, la desintegració dels somnis universalistes, la disgregació religiosa i l'ensorrament de la ideologia feudal dels tres ordes, a canvi de l'enfortiment de l'estat i la domesticació al seu voltant de diferents sectors socials, amb l'esquer de la redistribució de la fiscalitat: patriciat urbà, juristes, noblesa (Bois, 2001, 161-189).

Des de principis del segle XV, amb l'aparició del llibre xilografiat, es divulguen força per tot Europa les *Artes moriendi*¹⁷³, text destinat a l'auxili espiritual del moribund, d'autor probablement dominicà. Bé en versions llatines o bé traduïdes, s'acompanya amb gravats que presenten el judici particular *sensu lato*, amb un important desplaçament d'escenari, un altre pas en el camí de la individuació: el judici passa a la cambra del moribund¹⁷⁴, sota la forma de l'enfrontament entre els agents del bé i del mal, vistos únicament per l'interessat, des del llit. A les *Artes moriendi* ja no hi ha realment un judici: ha estat substituït per una prova definitiva, la darrera *temptatio diaboli*, a la que correspon una *inspiratio angeli*; els dimonis presenten al *moriens* cinc temptacions -seguides de les corresponents inspiracions angèliques. Els símbols clau de les representacions anteriors, llibre i balança, desapareixen. I Déu actua ací més com a àrbitre o garant d'un procés instituït que no pas com a jutge. La mort ha esdevingut així individual, amb estreta relació entre el mort i la seua biografia, definitiva des dels segles XIV i XV. No hi ha llibre, però sí llista, un registre de pecats, que apareix als gravats de l'*Ars moriendi*¹⁷⁵: en la temptació de desesperació, sota la filactèria *Ecce peccata tua*, un diable mostra triomfal una carta amb la llista de pecats de l'interessat, *moriens*: un paper apaïsat, en què es veuen tres ratlles escrites amb lletra gòtica cursiva, la llista dels pecats en poder del diable.

Vegem un miracle de Lieja que correspon a l'escena de les *artes moriendi*; un cavaller anglès, gran pecador, agonitza, i es nega a confessar-se; pressionat pel rei, aleshores conta la visió que havia tingut; hi apareixen dos llibres, un de mèrits, *l llibre petit* en poder dels àngels, *scrit ab letres de or*, el qual l'interessat pot llegir malgrat ésser analfabet, i d'altra banda un altre llibre dels dimonis, amb la llista de pecats:

¹⁷³ *Arte de bien morir...*, 1999. Edició de la versió QS, curta, en traducció al castellà, de principis del segle XV.

¹⁷⁴ Ferrer, 1994, 429: Un *miracle* de sant Vicent que respon a aquest procés: *E dezirvos he un fermoso miraglo, al qual yo fue presente assí como ssoy agora aquí, e lo vi por estos mis ojos. Puede aver XXX e dos o XXX e III años que en la çibdat de Valençia del Çid era un omne mucho peccador... E fue enfermo e vino a la muerte. ...E como él estava en el lecho, poníanle la cruz delante, según que es costunbre en aquella tierra. ...e él començava de rrenegar e cresçia más en su malignidad, según que lo avía acostunbrado en su sanidad.*

¹⁷⁵ *Arte de bien morir...*, 1999, 56, xilografia de l'edició ca. 1450. La imatge contigua, de l'edició ca. 1479-1484, només mostra unes ratlles verticals, a la pàg. 57.

I gran libre e faeren-lo'm legir de lla primera carte tro a la derrera, en lo qual no ten solament atrobé scrites les supèrbies e omeys que jo havie fets, mas encara los pensaments que pensé, legí en lo dit libre (Lieja, 2004, XXVI).

Més endavant, després de Trento, i paral·lelament al desenvolupament puixant dels aparells d'estat, tant de l'autoritat papal a l'Església -ara ja exclusivament catòlica- com del poder de les noves monarquies autoritàries, continuarem trobant el símbol del llibre al més enllà, però ara adaptat a les noves realitats del poder: burocratitzat, com a registre d'accions o de noms, utilitzat en un procediment administratiu. Poques vegades el simbolisme artístic ha exalçat, mitjançant l'anacronisme, les formes del poder d'una manera tan directa: burocratització de la salvació. Efectivament, al portugués *Julgamento das Almas*¹⁷⁶ veiem representat el judici com un procés en què l'ànima es presenta davant d'un sant Miquel i un Satanàs funcionaritzats; aquest darrer consulta un llibre obert que pren a les mans -bé la llista dels pecats comesos, bé la llista dels noms dels predestinats a la salvació o a la condemna-. És significatiu el contrast: sant Miquel no consulta cap llibre, i en canvi el dimoni en seu damunt d'una pila, i en té encara més als peus. Darrere d'aquesta escena, un àngel comptable amb un altre llibre obert a la mà dirigeix la sortida de les ànimes del purgatori; i encara darrere, a la taula de la dreta, tres àngels auxiliars seuen, amb la funció de tramitar l'entrada de les ànimes al cel. Ostensiblement, es mantenen inactius: els dos primers conversen, mentre un d'ells juga amb la ploma, i el tercer s'aguanta el cap amb la mà, expressant avorriment. El missatge és clar: són pocs, els salvats. Damunt la taula hi ha quatre llibres, tancats.

L'escriptura no té sols, al cel, un ús administratiu; en una narració de sant Gregori el monjo Geraus veu com els àngels de la mort escriuen la llista dels que s'emportaran, llista de funció dubtosa:

...e dix a l'altra e manà: "Escriu: Marcel, Valencian, Anyel-lo", e d'altres qui no-m membren. E cant fo fet, él li dix: "Escriu aytambén: aquel qui-ns gordà". Per la qual vision lo frare certificat, lo matín él ho manifestà als frares, e dix que eren aquels qui devien morir del monestir, e puys él, qui-ls seguiria. E axí, lo dia vinent, los frares començaren a morir, la l'après l'altre, axí con era estat dit. A la fi morí él, qui ho avia vist e denunciat (Gregori, 1931, II, 60).

També els sants gaudeixen de la capacitat lectora: segons la descripció de la visió de Tundal, al segon cel, dels màrtirs i castos, els sants, caracteritzats com ancians, llegeixen, sembla que la lletra dels himnes que canten, a llibres sobre faristols, com si estigueren al cor de l'església:

...veeren aquí moltes cadires d'aur... en les quals auia hòmens e fembres veyls vestits de sede e d'estoles resplandents... e tenien denant faristols d'aur, en què havia llibres escrits en letres d'aur, e cantauen a nostre Senyor "Aleluya" ab càntich nouell (Perellós, 1917, 75).

¹⁷⁶ Lisboa, M. Nacional de Arte Antiga: anònim, *Julgamento das Almas* (s. XVI).

Altra forma d'escriptura divina, no gens explotada, és l'apocalíptica marca al front dels elegits (Apoc 7): *Et est hoc signum certum quod talem sunt de electis*; el predicador l'identifica amb el baptisme, *signum de innocencia baptilmal*, la creu dibuixada amb oli al front del batejat. Aquest senyal no es pot esborrar: *characterem indelibilem quod non potest deleri* (Ferrer, 2002, 497). Molt similar és la interpretació simbòlica que fa, al mateix sermó, de l'absolució: Crist escriu llavors al front del confessant, prenent tinta del tinter de la seua misericòrdia¹⁷⁷.

Isabel de Villena descriu així la triple corona que rep la Verge: cadascuna de les tres –Pare, Fill i esperit Sant- té inscripcions informatives; la primera,

E entorn d'aquesta corona són escrites lletres d'esmalt molt estimat manifestant als miradors la dignitat vostra, les quals dien... (Villena, 1980, CCLXXXIX).

La segona corona: *és escrit entorn d'aquesta corona, ab lletres molt clares de singular obra...* I la tercera: *entorn d'aquesta corona és escrit de lletres d'or de molt bella forma...* (Villena, 1980, CCLXXXIX).

L'escriptura celestial sobre el cos humà no és freqüent; Lieja ens relata el cas de sant Ignasi, el qual, intimat pels seus botxins a què renuncié a Crist, respon: *“Aquest nom, respòs lo sant, tinch jo scrit dins en lo meu cor, e per ço no-l pusch oblidar”*. Efectivament, una volta martiritzat i mort, els pagans li fan l'autòpsia i comproven el miracle:

...obriren-lo per lo ventre e après obriren lo seu cor, e trobaren scrit dins lo seu cor lo nom de Jesucrist, scrit ab letres d'or, per lo qual miracle molts d'aquells gentils se tornaren cristians (Lieja, 2004, CDXCV).

Un altre element escripturari relacionat amb el cel és el de les cartes que en vénen. La imatge de la carta és recurrent en sant Vicent; hi simbolitza el sermó, autenticat pel segell de la bona vida: *Axí la preycació no és sinó letra. Oo, què bell sermó! He, girau la letra: no'y és la emprenta del segell de bona vida* (Ferrer, 1975, VI, 186), però també les obres eucològiques fetes per les ànimes que se suposen al purgatori. El disgust de l'ànima condemnada per la qual es fan aquestes inútils obres es descriu així:

...com ara hun hom és catiu en terra de moros, e sos amichs venen-li quant ha per rescatar-lo, e comanen lo rescat e les letres a qualche mercader qui va lla, e-l rescat se pert en lo camí; quan ell sap que ço del seu és venut e perdut, pensar podeu que-n ha gran desplaer... (Ferrer, 1932, I, 184).

A l'apòcrif evangeli armeni de la infància (11, 11; 22-24), Déu lliura a Adam una carta escrita i segellada amb el dit diví, carta que conté l'anunci de l'encarnació, i es transmet sense obrir de generació en generació fins que els

¹⁷⁷ Ferrer, 2002, 499: *...absolucione facta per sacerdotem Christus cum calamo sue gracie, recipit incaustum de incaustorio sue misericordie, et signat animam in fronte...*

tres reis d'orient la presenten –la tornen- a Jesús. Trobem a la *Legenda* esment de la carta suposadament escrita per Crist al rei Abgar d'Edesa, amb un deixeble adjunt, per tal de guarir el sobirà malalt (Varazze, 1480, f. 134r.).

Segons Klaniczay, l'arquetip de la lletra celestial ja apareix des del s. VI, quan el bisbe d'Eivissa va fer lectura pública d'una carta caiguda del cel; al s. VIII, un tal Aldebert el Lunàtic, autoproclamat evangelista i predicador, prop de Soissons, mostrava una carta celestial tramesa a ell per l'arcàngel Miquel, carta condemnada pel papa Zacaries el 745, i cremada el 789 per Carlemany. Pere l'ermità, predicador de la primera croada, també afirmava posseir una carta celestial (Klaniczay, 2001, 966-968); i a Acre, el viatger fra Guillem de Rubruc (1252-1255), franciscà flamenc, recull la informació que un bisbe local havia rebut una carta celestial, escrita amb lletres d'or (Gil, 1993, 370).

No sols cartes, també llibres baixats del cel; el vescomte Ramon de Perellós conta com sant Patrici, predicant *en Yuèrnia, la qual nós appellam Irlanda* (Perellós, 1917, 4), rep de Déu un bastó –símbol del seu apostolat- i un llibre, un evangeliari: *E nostre Senyhor ly apparé ayssí com d'altras veguades auia feyt, e ly donà lo libre dels euangelis e un bastó* (Perellós, 1917, 5).

Hi ha casos també de miracles relacionats amb cartes, com ara un de la vida de sant Bernat (Varazze, 1480, f. 101v.), en què el sant dicta, al jardí del monestir, una carta adreçada a un company fugat a la competència -l'orde de Cluny-, per a que torne amb els germans cistercencs. De sobte plou, i l'escrivà comença a plegar els seus estris per a recerar-se, però sant Bernat li mana seguir: malgrat la pluja, miraculosament *-in medio imbre sine imbre-*, no es mulla cap dels dos monjos, ni la carta.

Arnau de Lieja ens narra alguns miracles relacionats amb la confessió en què intervé l'escriptura, com a element meravellós; un d'ells consisteix en la validesa miraculosa d'una absolució donada per escrit i *post mortem*:

...sent Gregori scrivi l'absolució en 1ª cèdula o carta de pergami e manà a un monge qui la li legís sobre la sepultura del monge qui era finat. E lo monge o féu decontinent. E la nit següent, la ànima del monge aparech a l'abat, son major, e dix-li que tro aquella hora lo havien pres en turment, mes que decontinent que legiren la carta de lla absolució, que-l soltaren e deliuraren (Lieja, 2004, XVI).

En altres narracions, una llista de pecats (no pertanyent al més enllà, sinó material) és màgicament esborrada; un escolà, avergonyit dels seus pecats, no gosa confessar-los verbalment; el seu confessor, el prior sant Víctor, li mana escriure'n una llista:

"Vé-te'n e scriu tos peccats e dóna'ls-me per scrit, e jo donar-te'é penitència." ...e quant l'abat obrí lo dit scrit no y veé scrit neguna cosa. E dix al prior: "No veig açí scrit negun peccat." (Lieja, 2004, CLXXIV).

Un altre cas similar és el d'una dona:

...una fembre scrivi tots sos peccats en una carta, entre los quals hi scrivi un peccat molt greu. E donà la dita carte a sent Basili e pregà'l que, per les sues oracions, fossen aquels peccats destruïts. E sent Basili

pregà a Déus per ella e foren rasos de lla dita carte tots aquels peccats, exceptat lo peccat pus greu (Lieja, 2004, LXXXVI).

La dona demana llavors al sant com pot esborrar també aquest pecat de la llista, i ell l'envia a sant Efeó, que la torna a remetre a sant Basili: "*Vé, fembre, a sent Basili abans que muyre, que si molt tardes no-l trobaràs viu.*" Ella hi arriba quan ja van a soterrar el sant; aleshores es consuma el miracle, quan ella

...mès la carte demunt lo cors de sent Basili. E a poch d'espai, pres e cobrà la carta e veé que aquell peccat ere ras de lla carte (Lieja, 2004, LXXXVI).

Encara una altra tipologia: la carta que apareix al cadàver, informant els familiars de la destinació espiritual de l'ànima:

E tentost los fills descobriren la dita sepultura e trobaren que lur pare tenia una carte en què havien scrites letres que deÿen que, no ten solament havie haüt guardó en l'altre món dels béns seus que havie donats al bisbe per donar als pobres, ans a les cent doblaries ne havia haüt guardó e glòria celestial. E vistes les dites letres, los dits fills lexaren lo plet que havien contra lo bisbe (Lieja, 2004, CCLXI).

1.2.5. Jerarquia

La mentalitat medieval és eminentment jeràrquica¹⁷⁸: tot, la societat celestial, la infernal i la terrenal, es concep en forma jerarquitzada. Així, de la mateixa manera que a la societat terrenal la desigualtat social es basa en el naixement i la riquesa, la jerarquia de la societat dels sants és espiritual. Sant Tomàs afirma el diferent poder dels sants, d'acord amb el seu nivell jeràrquic, tot i reconèixer patronatges específics (*S. Th.*, Supl., q. 72, a. 2); fins i tot sembla que les cadires celestials no són totes iguals, com hem vist amb l'esplèndid seient reservat per a sant Francesc (Vorágine, 1982, 645).

El decret de Gracià (ca. 1140), seguit fins al s. XX, recull la llista de les festes de guardar per a tots els cristians; deixant de banda diumenges i celebracions cristològiques i marianes, i superposades a les dels sants de dedicació de cada oratori, i a les nombroses locals instituïdes pels bisbes, les festes esmentades, corresponents, per tant, als sants promoguts per l'Església, són: Esteve, Joan Evangelista, els Innocents, Silvestre, Joan Baptista, els dotze apòstols (en especial Pere i Pau), Llorenç, Miquel arcàngel, Tots Sants i Martí de Tours (García, 2003, 231). El text de la missa també prega la protecció dels

¹⁷⁸ No sols medieval, evidentment; vegeu el catecisme d'Orriols (Orriols, 1786, 230): - *Tendrán los Bienaventurados en el Cielo gloria igualmente? -No Padre, porque corresponderá la gloria en cada uno según los méritos con que acabaron esta vida, y tendrán las aureolas, ó premios accidentales según las virtúdes que exercitaron, pero nadie tendrá embidia de la gloria del otro, antes se alegrará como si él mismo la posehiera.*

sants per un ordre jerarquitzat; després de la Verge, amb prioritat absoluta, i dels apòstols, i en absència dels confessors -*per tal com lo Cànon fon feit ans que la Sgleya fes festa dels confessors*- ens explica Guillem Anglés, vénen els màrtirs, per aquest ordre:

...de sent Pere, de sent Pau, de sent Andreu, de sent Jaume, de sent Johan, de sent Thomàs, de sent Jacme, de sent Felip, de sent Berthomeu, de sent Matheu, de sent Simon et de sent Tadeu, de sent Lin, de sent Clet, de sent Climent, de sent Sixt, de sent Cornel, de sent Ciprià, de sent Lorenç, de sent Crisògon, de sent Johan et de sent Pau, de sent Cosme e de sent Damià... (La traducció..., 2003, 142).

Als *Usatges* de Barcelona, en relació amb la treva de Déu, s'esmenten per aquest ordre les festes cristològiques i marianes, els apòstols, Llorenç, Feliu, Joan Baptista, Genís, Miquel, Martí, els evangelistes i Tots Sants (*Usatges...*, 1933, CXV). Cal recordar la importància del culte als sants quant als antropònims cristians: hi triomfen, per al gènere femení, les diferents advocacions de la Verge i les santes locals, i per al masculí, els aspectes cristològics, els noms apostòlics i els dels sants locals (Bartlett, 2003, 366).

Hi trobem altres grups privilegiats de sants esmentats col·lectivament: els fundadors d'esglésies, en la *Visió de Tundal* (Perellós, 1917, 78); al *Cantar de Rotlan*, de finals del s. XI, l'arquebisbe Turpí encoratja els guerrers abans de la batalla contra els musulmans prometent-los, si hi moren, les cadires més altes del cel, com a màrtirs (*El cantar...*, 1983, 45, LXXXIX). Un altre grup de sants, recurrent en sant Vicent (Ferrer, 1995, 443): el dels doctors de l'Església -*Sanctorum Doctorum Remigii, Cirilli, Ylarii, Augustini, Ieronimi*-, títol assolit en escriure llibres -*qui non solum predicabant, sed eciam libros scribebant*-, i negat als qui no ho van fer: *Sanctorum Confessorum, qui non scripserunt libros... non dicuntur doctores*. En aquest grup, gaudeix naturalment d'un immens prestigi l'artífex de la redacció sacralitzada i definitiva de la *Vulgata*, sant Jeroni:

...degun hom del món no ha il·luminat axí com sent Jerònim: ne sent Agostí ne sent Ambròs ne sent Benet ne sent Thomàs ne degun altre; car tots los sants feren librets, mas sent Jeroni féu gran libre, ço és la Bíblia que reduí de ebraych en latí (Ferrer, 1975, IV, 85).

Tanmateix, Eiximenis recorda que la salvació no la atorga la ciència; quasi al contrari: *saviesa és escala qui ns aporta a infern*, diu citant precisament sant Jeroni. I *ne més se'n dampnen ne pus pregon que mals letrats*. En canvi, al cel, persones ignorants gaudeixen dels més alts honors:

...pescadors e sabatés, e simples pagesos, regnen en les altees de paradís e nós, ab nostra mala sciència, anam-nos-en en infern (Eiximenis, 1992, II, 2).

Dins el conjunt dels sants, les ànimes dels religiosos tenen un estatut especial, per a bé i per a mal, com subratlla sant Vicent:

...quan l'ànima del mal religiós se parteix del cors, va en infern pus baixa, que axí com deurie anar pus alta en paraís, va pus baixa en infern...(Ferrer, 1932, I, 194).

Eiximenis arriba potser a exagerar aquet privilegi:

Car sàpies que si huy en lo cel la gloriosa Mare de Déu encontrava un àngel e un prevere ensemps, major reverència faria sens comparació al prevere que no al sant àngel. En senyal de especial dignitat apar en Paradís dins la ànima del prevere un senyal meravellós apellat "caràcter", lo qual és indelible en ells... (Eiximenis, 1992, V, 33).

Naturalment, qui ocupa el cim d'aquesta santa piràmide és la verge Maria, amb un estatut excepcional, que la col·loca per damunt de la resta d'habitants de la Jerusalem celestial, *supra IX ordines angelorum, et VI sanctorum* (Ferrer, 2002, 412). La segueix sant Francesc, estigmatitzat com a *alter Christus*, amb els serafins, diuen les *Cobles fetes en laor del gloriós sen Francés*:

Regnau, beneït, segons diu la istòria,/ molt exaltat per Déu alt en lo cel,/ com a privat y amich de aquell fel,/ ab los senyals de Jesús, rey de glòria,/ posat esteu en companyia noble/ dels ceraffins majors y principals,/ affavorit d'onors celestials... (Cançoner sagrat..., 1912, 87).

La jerarquització dels sants correspon amb la gradació dels espais celestials i dels seus altres habitants, els àngels, és a dir, en nou estaments, tot i que aquesta divisió no és unànime; vegem-ne algunes, cronològicament. Ravà Maure, segons la *Legenda Aurea*, classifica els sants en quatre grups; per ordre descendent, apòstols, màrtirs, confessors i verges (Vorágine, 1982, 699), tot i que al mateix llibre, ara seguint sant Gregori, Varazze els agrupa, per ordre ascendent, en nou escalafons equiparats als angèlics, que enumera així: caritatus, contemplatius, factors de miracles, espantadors de dimonis, virtuosos, dominadors de vicis i imperfeccions, rectors de l'Església, amadors de Déu i amadors intensíssims de Déu (Vorágine, 1982, 629).

Al mateix s. XIII, Dante ens ofereix la seua jerarquització d'espais i sants, en set grups corresponents als set planetes, ubicant-hi nombrosos habitants, en un cridaner barreig de doctors de l'Església, dignitats eclesiàstiques, personatges de l'Antic Testament, històrics, etc. N'esmentem alguns: al tercer cel, de Venus, hi ha per exemple Folquet de Marselha, el perseguidor d'albigesos (Paradís, IX). Al quart cercle, el solar, hi trobem sant Tomàs, sant Albert Magne, Pere Llombard, Salomó, Dionís Areopagita, Isidor de Sevilla, Beda el Venerable i Ricard de sant Víctor (Paradís, X); sant Francesc (Paradís, XI), sant Tomàs i els franciscans sant Bonaventura, Hug de sant Víctor, Pere Comestor, i curiosament, el gran heresiarca Joaquim de Fiore (1130-1202): *il calavrese abate Giovacchino/ di spirito profetico dotato* (Paradís, XII, 140-141). A l'esfera cinquena, de mars, hi són els màrtirs i guerrers cristians: Judes Macabeu, Carlemany, Rotlan i Godofré de Builló (Paradís, XVIII); a la sisena, de Júpiter, habiten els jutges (Paradís, XIX); a la setena, de Saturn, els esperits contemplatius. Fora ja de les esferes planetàries, Dante hi troba sant Pere

(Paradís, XXIV), sant Jaume, sant Joan evangelista (Paradís, XXV), i finalment Adam (Paradís, XXVI).

Sant Vicent elabora diferents classificacions; fa una divisió tripartita -tres cercas- referides a la Jerusalem celestial-, divisió compatible amb la tradicional de nou, en una interessant analogia entre la jerarquia social dels tres ordes -*labradores, cavalleros e los condes e los duques e los grandes señores* i en tercer lloc *los rreys e los saçerdotes-* i la celestial -penitents, justos i contemplatius-¹⁷⁹. També, com Dante, divideix els sants en set grups -*en paraís ha 7 colones, set staments de sants-*, per ordre descendent, patriarques, profetes, apòstols, màrtirs, doctors, confessors i finalment verges i continents (Ferrer, 1975, V, 96). Però en sant Vicent aquestes incoherents llistes són summament variables: als set esmentats hi afegeix, per dalt, els àngels, com un altre grau de santedat, i per la cua els penitents, en una taxonomia en nou graus corresponents als angèlics (Ferrer, 1975, IV, 194; 2002, 376), i encara en altres llocs n'elimina els doctors (Ferrer, 1932, II, 156), o ens diu que són sis els *ordines sanctorum* (Ferrer, 2002, 412).

Eiximenis empra la divisió clàssica en nou ordes corresponents a les nou jerarquies angèliques, però hi fa l'observació que el número nou, *segons los arismèthics*, és imperfecte; proposa afegir un desè, el dels prèviament batejats *infants petits qui moren sens ús de rahó e de franch arbitre* (Eiximenis, 1992, IV, 2).

Però serà sor Isabel de Villena, especialista en símils cortesans, qui ens donarà més informació sobre la distribució dels sants, amb especial interès per les santes. En aquest cas, es tracta de la instal·lació al cel dels protagonistes veterotestamentaris, agrupats amb les respectives jerarquies angèliques per afinitats. A l'espai més alt, el dels serafins, hi col·loca els "familiars" de Crist: Adam, Eva, sant Josep i santa Anna (Villena, 1980, CCLX); amb els querubins, els profetes: Joan Baptista, Ezequiel, Daniel (CCLXI); amb els trons, els *secretaris* (que comparteixen els secrets divins) Abraham, Isaac, Jacob, etc. (CCLXII); amb les dominacions, *los grans i invencibles cavallers del regne meu*: Abel, els Macabeus, etc. (CCLXIII); amb els principats, *los grans amichs meus obedients e devots*: Moisès, *lo insigne capità del poble meu*, Aaron, Simeó, Samuel, Eliseu... (CCLXIV); a l'espai de les potestats hi van *los grans zeladors de la honor mia*: David, Judit, Ester; entre ells

...primerament seran reservades les dos principals cadires per aquells venerables Helyes e Enoch, que lexe de present en paradýs terrenal...
(Villena, 1980, CCLXV)

¹⁷⁹ Ferrer, 2002, 400. També a Ferrer, 2002, 731, i a Ferrer, 1994, 283: *En la primera çerca fallaredes personas que han alcançado la gloria celestial con grand trabajo, faziendo penitencia, deciplinándose, ayunando e dormiendo en tierra e andando descalços e vestiendo siliçio. Catad aquí la primera çerca, en que moran los labradores. La segunda çerca es más alta, e en ésta moran los cavalleros e los condes e los duques e los grandes señores que viven justamente de sus rrentas e gobiernan derechamente sus rreynos e señoríos, e non despechan nin rroban los vasallos nin la gente menuda, e las tierras que han hanlas con justo título, e que por fuerça non tomarían de sus vasallos nin una mançana. E por esto van en más alto lugar. En el terçero e más alto lugar moran los rreys e los saçerdotes, esto es las personas apostolicales e contemplativas que han rrenunçiado este mundo e la gloria dél lo han despreçiado así como lodo. E son ardientes en el amor de Dios.*

Amb les virtuts van els jutges: Josué i *aquella singular dona e gran prophetissa Délbora* (CCLXVI); amb els arcàngels, els regidors de comunitats: *Jeremies, Josep fill de Jacob, Thobies, Abigayl* (CCLXVII), i finalment, amb els àngels pelats, *Job, Matathies..., Calef, Anna prophetissa* (CCLXVIII).

Jerarquització no vol dir que al cel hi haja rivalitats entre els diferents escalafons; ben al contrari, disposem d'alguns curiosos exemples de comportament cortès entre dos sants. Sant Gegori conta com el bisbe Constanç porta un clergue endimonià a unes relíquies de màrtirs;

...mas los sants màrtirs no li volgren donar gràcia de sanitat, per tal que-s demostràs la gràcia qui era en sen Beneset (Gregori, 1931, I, 125).

Varazze ens narra també com una endimoniada acudeix al sepulcre de sant Bernat, a Pàdova, però el sant mana portar-la a l'església de sant Sirus, per honrar-lo; aquest, tanmateix, no vol guarir la dona, i la fa tornar a sant Bernat com a devolució del seu gest (Vorágine, 1982, 519). Lieja relata un cas força similar: una dona escriu els seus pecats en una carta, que lliura a sant Basili com a confessió; l'oració d'aquest, però, esborra tots els pecats tret d'un, el més greu; quan ella li demana l'explicació, sant Basili l'envia a sant Efeon, el qual, amb comportament cortesà, la torna a enviar a sant Basili, ja mort, les relíquies del qual esborren finalment el pecat (Lieja, 2004, LXXXVI). En un altre miracle, un jutge fa jurar un perjur sobre l'altar de sant Pere; com no passa res, el jutge amolla: "*Aquest sent Pere, veyll, molt és misericordiós o vol donar la honor a sent Pegrançon, que és pus jove!*"; efectivament, fan llavors jurar l'acusat sobre l'altar de sant *Pangrançon*, i *la mà se peguà ab l'altar, per manera que no le'n podie arrencar e morí allí* (Lieja, 2004, CCCLXVII). En un altre cas, dos teòlegs disputen airadament sobre quin dels dos Joans, el baptista o l'evangelista, *ach majors gràcies de Jesuchrist*; concreten un dia per a fer una gran *disputació*, però aquella nit cada sant s'apareix al seu defensor terrenal: "*Nosaltres stam bé avenguts en lo cell, e axí no disputets vosaltres en la terra!*" (Lieja, 2004, CCCXLVIII).

Quines són les relacions entre sants i àngels? Diu sant Vicent que els segons serveixen els primers, i els fan festes (Ferrer, 1932, II, 279; 1975, V, 200), i en un altre sermó posa, contradictòriament, els àngels en un grau de santedat per damunt dels mortals (Ferrer, 1975, IV, 194). Tanmateix, la doctrina tomista defineix la igualtat entre tot dos (*S. Th.* 1, q. 108, a. 8), igualtat ja plantejada a les passions dels màrtirs del s. III (Amat, 1985, 134). L'any 1334, una butlla de Joan XXII també afirma aquest "consorci": *sunt in caelo, caelorum regno et paradiso et cum Christo in consortio angelorum congregatae* (Denzinger, 1973, 296). D'altra banda, Varazze, en la seua explicació de l'equiparació entre sants i àngels, sembla esllavissar-se perillosament cap a l'origenisme, que propugna la identitat final de totes dues categories (Vorágine, 1982, 629). Siga quina siga la relació jeràrquica entre els àngels i els sants, en definitiva tots conviuen al cel en amigable barreja (Ferrer, 2002, 201; Perellós, 1917, 78): *anime sancte stant collocatae, et ordinate mixtum inter angelos, et sic fraternitas inter ipsos* (Ferrer, 2002, 376).

1.2.6. Vida celestial

El cel coneix quatre fites cronològiques decisives, vinculades a la història humana, o millor dit, a la redempció humana: la primera és la seua creació per Déu, el segon dia, creació simultània a altres tres: *la matèria gran, ...lo temps, ...çel imperi i la ...sancta natura angèlica* (Eiximenis, 1992, IV, 1). *...e fo lo primer dia dicmenge... En lo dilluns creà Deus lo cel* (Llull, 1981, 7). La resta de cels, inferiors a l'Empiri, és creada el tercer dia, dimarts (S. Th. 1, q. 66, a. 3). El cel és creat expressament per a ésser habitatge dels benaurats:

Mas per a los convidats lo volgué crear, lo cel, que altre sala no ere condigna ni apta per a rebre tan excel·lent gent com los salvats (Ferrer, 1975, VI, 170).

Segon període: des de la comissió del pecat original, que estronca de moment la previsió divina de rebre-hi les ànimes humanes. Tancades les seues portes per als humans, els cels romanen únicament com a habitatge diví i angèlic, des d'Adam a Jesucrist.

Tercera fita, que enceta el moment actual: la redempció mitjançant la passió. Amb l'ascensió, Crist solemnement inaugura el cel, acompanyat de les ànimes dels pares de l'Antic Testament, rescatades dels llimbs. Isabel de Villena ens en descriu una escenografia sobrecollidora: els apòstols congregats a *Montolivet* senten *gran so de trompetes e infinits instruments*; hi acudeix la *gran cavalleria angèlica*, a la qual s'adreça Crist, anunciant el seu triomf:

...e ara de present repararà les cadires vostres, qui per aquells superbos sperits foren desemparedes, e col·locarà en aquelles aquests sançts pares qui yo he trets del carçre tenebrós... e seran d'açí avant ciutadans del realme de paradís... (Villena, 1980, CCLI).

Després tota la comitiva (Crist, àngels i patriarques) emprén la marxa, *anant per l'aire*, i puja al cel. Les portes són obertes (*haveu ubertes les dites portes*); els àngels que hi restaven surten a rebre els nouvinguts, i els patriarques són instalats per les cadires lliures, d'una manera jerarquitzada (Villena, 1980, CCLIX).

A la mort de la Verge es produirà una escena similar: atesa la dignitat de la difunta, la població celestial davalla massivament a la terra; vegem com descriu Llull l'assumpció:

...fo feta professó del cel tro a la terra, en la qual fo nostro Senyor Jhesu Christ e foren tots los àngels e arcàngels e tots los sants de paradís, e ab cants de molt gran dousor e ab molt grans honraments pujaren nostra dona en lo cel subirà... (Llull, 1981, 119).

La quarta i darrera fita cronològica del cel és el judici final, últim episodi de la vida terrestre. Amb la resurrecció de la carn, les ànimes celestials davallen a la terra per reunir-s'hi amb els seus cossos reintegrats. Acte seguit, una part torna a ascendir per formar l'escamot judicial, als costats de Jesucrist, i altres resten a terra, a la dreta del jutge.

Des del judici, la població celestial roman estable per a tota l'eternitat, segons l'ortodòxia, malgrat la teoria herètica d'Orígenes anomenada apocatàstasi, o retorn global de la creació al seu creador i nova creació: etern retorn periòdic, en què l'actual creació no és sinó un de tants cicles.

La versió mística o ascètica del cel, concebut com a lloc principalment o única d'adoració divina, s'inspira en les descripcions apocalíptiques de sant Joan, la litúrgia del palau celestial (McDannell, 2001, 118). Segons la doctrina tomista, al cel s'atura tota vida activa, i en resta només la contemplació de la divinitat; no hi ha plaers socials entre els salvats, i molt menys plaers materials, tot i que accepta que romanguen al cel les relacions "honestes": *honestae dilectionis causae* (S. Th. 2-2, q. 26, a. 13). L'escolàstica medieval corregeix els excessos antropomòrfics, atribuïts amb horror al cel islàmic; sant Tomàs és rotund: tota promesa de recompensa corporal a l'Esriptura s'ha d'entendre metafòricament (S. Th. 1-2, q. 4, a. 7). Es tractaria doncs d'un cel teocèntric, model que recorre tota la història del cristianisme, en concurrència amb el model antropocèntric¹⁸⁰. L'esmentada butlla de Joan XXII (1334) el defineix: *vident Deum de communi lege ac divinam essentiam facie ad faciem clare* (Denzinger, 1973, 296). Un exemple en català el trobem al *Testament* de Bernat Serradell:

*Oh beneventurança gran,/ remirar Déu/ e veure en ell ço qui és seu...
porà mirar/ aquelles tres Persones clar/ visiblement... (Blandín..., 1983,
241).*

Ramon de Perellós troba els sants en espera al paradís terrenal distribuïts en ordes religioses: *he estauen en semblansa de persones de religió, com estan en los conuens dels religioses, cascú en son ordre* (Perellós, 1917, 36). Arnau de Lieja proposa una concepció del cel com una mena d'universitat, on els sants disputen; en dues visions on apareix sant Agustí, aquest sant fa al cel disputes teològiques sobre la Trinitat; una dona és transportada en esperit al cel: *E veé allí sent Agustí, ab gran reverència, disputar de la Santa Trinitat molt subtilment* (Lieja, 2004, LXXVI). A l'altra visió, un home també *arrapat per l'Esperit Sant* en arribar al cel, s'assabenta que *sent Agustí stave en lo pus alt cel, disputant de la Trinitat* (Lieja, 2004, LXXVII).

Troblem l'altre extrem en la concepció cristiana de la vida celestial amb abundància de plaers materials i socials, un cel dels sentits que sembla partir de les tesis de sant Ireneu, el "cel dels màrtirs", segons Mc Dannell i Lang (2001, 136) i que interpreta literalment les metàfores del banquet celestial (Apoc, 19, 9). Per a intentar definir la vida al cel, es recorre sovint a la definició

¹⁸⁰ McDannell, 2001, 637. Vegeu Granada, 1984, 226: *Y si el apóstol san Pedro quedó tan alienado y tan fuera de sí cuando vió una sola centella desta hermosura en la transfiguración del Señor, que arrebatado y como embriagado con la grandeza de aquella alegría no sabía lo que decía, ¿qué sentirán aquellas ánimas gloriosas cuando entren en el gozo de su Señor, y beban de aquel arroyo tan crecido de sus deleites? I el catecisme d'Orriols (Orriols, 1786, 56): -Que cosa es Gloria del Cielo? -Gozar de Dios, y verle mejor, y más claramente, que quando nos vemos con otro cara à cara. La glòria s'hi defineix (Orriols, 1786, 228): -Es un bien tan grande, que no hai palabras para poderlo explicar, ni entendimiento, que pueda comprehenderlo, porque consiste en vér claramente á Dios como es en sí, gozarle, y amarle si el menór susto de poder perderle por toda una eternidad, conocer los Divinos Misterios evidentemente...*

negativa, que esdevé tradicional; la trobem, al s. XIII, a Lull: *fam, set, calt, fret, dolor ne nul·la passió no auràs, e tots temps en esta benanansa e en molt major seràs* (Lull, 1981, 286); a Berceo: *serán bien seguros/ de nunca haver mal* (Berceo, 1980, 144), i a Ramon de Perellós:

He estan de dins hom no hy pot sufrir neguna pena ny enug... he en aquell loc no ha calt ny fret, ny altra cosa que pusca noure ny fer anug ny dar pena a cos de home; he molt és aquell loc plasent he delectable, car no hy à sinó que gog he alegries e deliciositat (Perellós, 1917, 36).

La definició negativa apareix també a les glosses que, a mitjan s. XIV, fa el dominic Guillem Anglés al text de la missa:

...lo celestial paradís, en lo qual no és ardor de penes, lucis, de lum, en lo qual no és obscurat de tenebres, et pacis, de pau, en lo qual no és decorriment de penes ni rancor, ni mala voluntat (La traducció..., 2003, 162).

Una mica més tard, sant Vicent encara la fa servir: *No morir, no morir, ne haver treballs, ni dolors, ni malalties, ne tribulacions, etc.* (Ferrer, 1932, II, 66); *in gloria, in qua non est labor, nec dolor, nec tedio, nec tristitia aliqua sed infinita placita et consolaciones* (Ferrer, 2002, 39). Apareix també al Testament de Bernat Serradell: *Lai no seran plors ne sospirs,/ ne fam ne set,/ ne hi sentrà hom calor ne fred/ ne altres mals* (Blandín..., 1983, 240), i al Curial:

...les riqueses e honors celestials e eternal: aquelles la Fortuna no les pot tolre a qui les ha. ...elegeix regne sense treball e perill. En aquell no hauràs paor que et maten enemics, en aquell la mísera enveja no ha lloc; no cobejarà algun los béns teus, no et caldrà pensar de què mantindrà estat (Curial..., 1979, 245-246).

Al *Scholástico* (1538-1542), pedantesca obra de Villalón en l'estela de Gracián i Erasme, l'aparició d'un fill mort al seu trist pare empra també la descripció negativa del cel¹⁸¹.

Sant Agustí, reticent al principi, adopta aquest punt de vista després, amb moderació, acostant-se a la religiositat hel·lènica pagana popular: al cel hi ha cossos materials, que fins i tot mengen i beuen, i es relacionen, tot i que no mantenen relacions sexuals (McDannell, 2001, 155). Quant a descripcions generals, Varazze ens glossa el salm 74, sobre els tres calzes de Déu: al cel s'aboca el primer, de vi pur. Això significa la perfecció de la salut, sacietat, abundància, glòria i honor que disfruten els benaurats (Vorágine, 1982, 946). Aquesta visió és similar a la que imagina més tard Isabel de Villena: *en gran*

¹⁸¹ Villalón, 1997, 81: "Oh ignorante y desdichado padre, ¿por qué lloras?, ¿por qué me molestas con tus enojosas lágrimas? Dexa, dexa ya de pelar tu barba y cabello y de herir tu rostro con bofetadas. ¿Por qué me hazes tan grande injuria llamándome mísero y desdichado, pues yo soy ya más dichoso y bienaventurado que tu? ...¿qué cosa te parece buena en el mundo que no la tengamos acá muy mejor? ¿Acaso las usuras, las scenas, los convites, los ricos trajes, las luxurias y deleites? ¿Y no te parece que es muy mejor nunca haber sed que beber, y nunca haber hambre que comer, estar siempre contento sin nesciedad de rentas ni posesiones?..."

bellea de pau ...gran seguretat e repós, havent abundància de tots béns e delits... (Villena, 1980, CLXXXVII). Sant Vicent, estirant força la corda, descriu l'embriaguesa dels sentits en ingressar al cel empiri (*Et cum intrabunt per celum inpireum mirabuntur velut ebri*) (Ferrer, 2002, 536). El plaer ompli els cinc sentits: visual, davant la *pulcritudinem* del cel i la Trinitat, Crist, la Verge i els sants; auditiu, en escoltar les músiques angèliques; olfactiu, amb els perfums; gustatiu, amb el licor celestial, i tàctil, amb el contacte físic amb els cossos sants (Ferrer, 2002, 41). L'evolució doctrinal posterior anirà oscil·lant entre totes dues línies; al divuitesc catecisme del pare Orriols, a continuació dels plaers de la contemplació divina s'enumeren les virtuds dels cossos gloriosos, i immediatament el benestar de l'ànima: *estando la Alma en un mar immenso de delicias imponderables en el Empíreo* (Orriols, 1786, 228). Ja en època moderna, les creences populars arriben a pensar que al cel es fuma; existia als països catalans el costum de carregar les butxaques del mort amb tabac per a sant Pere, empedreït fumador de pipa (Amades, 2001, 21).

El model antropomòrfic, que accepta el cel com a lloc on les ànimes retroben els seus lligams terrenals, presuposa l'ortodoxa pervivència d'un anomenat "nucli personal" de consciència individual amb continuïtat respecte a la vida terrena (Pozo, 1980, 176), necessària per a cap reedició de relacions humanes. Arrenca també de sant Ireneu; segons Gil de Roma (1247-1316), deixeble de sant Tomàs però oposant-s'hi, les ànimes benaurades formen al cel una *societas perfecta* (McDannell, 2001, 207). Versions literàries en serien els retrobaments al cel de Dante i Beatriu, i de Tirant i Carmesina (Martorell, 1983, CDLXXVIII), i dins la literatura religiosa, Lieja expressa el retrobament d'un pare, al cel, i la seua filla, en visió estàtica: *E stant ymaginant fo arrapade per l'Esperit Sant e fon levade al sant paradís, e veé allí son pare molt alegre* (Lieja, 2004, CCLXXIV). Berceo pinta l'alegria dels habitants del cel en arribar-hi l'ànima de sant Domènec de Silos¹⁸². Iconogràficament, les escenes en què àngels i sants conversen esdevénen habituals (McDannell, 2001, 268); n'esmentem dues obres força significatives: al judici final de Fra Angelico (1400-1455)¹⁸³, àngels i sants es troben al jardí de les delícies, ballen en cercle agafats de la mà, i fins i tot veiem un àngel i un religiós abraçar-se carinyosament. I al judici final del pòrtic central de Notre-Dame de París, veiem, a l'escamot dels salvats, una dona prendre la mà d'un home, tots dos absorts en la contemplació divina: la religió incorpora el tòpic cortès de l'amor més enllà de la mort, conreat amb fruïció per la poesia medieval *-per manus tenendo virgines beatam Caterinam et Luciam-* (Ferrer, 2002, 41); sant Vicent descriu les sensualment estimulants festes i carícies celestials:

E donchs, en paradís, quiny plaer serà, quan tu te tindràs ab senta Caterina, filla de rey bella, ab senta Agnès, ab senta Bàrbera, etc. (Ferrer, 1975, IV, 193).

Segons el predicador, la vida celestial sembla consistir en una mena de festa perpètua: *Alt en paraís no'y ha sinó goygs, plaers, etc; contínuament són*

¹⁸² Berceo, 1983, 86, II: *...los sanctos patriarcas de los tiempos primeros,/ desende los apóstoles de Christo mensageros,/ las huestes de los mártires de Abel compañeros,/ todos eran alegres con él, e plaçenteros./ Sedíen los confesores con Dios glorificando,/ que tan preçioso frayre entraba en su vando...*

¹⁸³ Florència, M. de sant Marc: *Judici final* (ca. 1431).

en dances (sic), en bodes, etc... (Ferrer, 1975, IV, 64). I insisteix en les danses celestials: *E com les ànimes ballen devant la verge Maria!* (Ferrer, 1975, IV, 10), danses que també esmenta Dante (Paradís, XIII). En general, sant Vicent el descriu com a lloc definit negativament per la manca de dolor i l'abundància: *tots temps hauran plaers, no-y haurà malalties, ne deguna discòrdia, ballant, cantant, etc.: tot quan volran hauran* (Ferrer, 1975, VI, 282). Isabel de Villena descriu sense restriccions les relacions afectives al cel: l'àvia de Jesucrist, santa Anna, *acostant-se a aquell seu excel·lent nét, abraçà'l... E lo Senyor, levant-se de peus, abraçà-la* (Villena, 1980, CXCVIII).

En concordància amb el tarannà social de la vida celestial, alguns privilegiats, a la visió que els anuncia la glòria, coneixen els veïns celestials que tindran: la Verge informa un sant monjo cistercenc que *quando morredes, sei ben certão/ que irás u é santa Catelyna* (Alfonso X, 1997, 130). Hi ha també qui es molesta en esbrinar-ho; al *Conde Lucanor*, del 1335, hi ha una narració en què un ermità, previngut per un àngel de la seua destinació celestial, insisteix en saber amb qui compartirà l'eternitat, fins que al final se'n surt amb la seua: *enviòle dezir por su ángel que el rey Richalte de Inglaterra e él serían compañeros en el Paraíso* (Juan Manuel, 1999, ex. III, 92).

Lieja narra dues d'aquestes revelacions de companyia celestial; a la primera, un ermità, que té una gata, prega a Déu saber *qui devie ésser son companyó en la glòria de paradís*. La resposta és que *sent Gregori seria son companyó*; l'ermità es disgusta, perquè considera Gregori, encara viu, un papa ric que viu entre luxes, mentre ell ha practicat sempre aspra penitència; se li apareix llavors Crist, que el renya:

"Con goses tu agollar la tua pobrea ab la riquesa de Gregori, que més prees tu la gata que tu tens en la tua cel·la que no fa ell totes les honors que ha ni posseex!" (Lieja, 2004, CCXXXVI).

La segona història és més complexa; el virtuós abat Pafnuci demana *ab qui havie ésser equal en paradís. E fon-li respòs que ab un jutglar qui habitava prop d'ell*. Intrigat, l'abat va a visitar el joglar, i li demana quina vida ha fet, i aquest li conta algunes bones accions entre la seua vida com a lladre; Pafnuci li relata aleshores la seua revelació, *e lavà-lo-se'n ab si a l'erm*. El mateix abat Pafnuci encara rep dues revelacions referents a altres futurs companys a la glòria: *lo senyor de aquella ciutat*, i encara *que la sua ànima seria equal ab la ànima de un mercader de la dita ciutat* (Lieja, 2004, DC).

Sant Vicent relata una història similar, en què dos sants ermitans s'assabenten que seran veïns d'un tal *Eucarist*, cast, i la seua esposa, verge (Ferrer, 2002, 489).

Fins i tot existeix la petició d'una determinada companyia celestial, més enllà del tòpic desig genèric *que sia col·locat/ eternalment/ entre els elets del sant convent/ celestial*, del *Testament* de Bernat Serradell (*Blandín...*, 1983, 236). La versió catalana de Guillem Anglés del text llatí de la missa, de mitjan s. XIV, tradueix la mateixa petició genèrica:

Aytambé, Senyor, te clamam mercé que vulles donar alguna part et companya ab los teus sants apòstols et màrtirs a nós, pecadors... en guisa que nós siam en companya ab sent Johan, sent Steve, sent Mathià, sent Bernabeu, sent Ignasci, sent Alexandre, sent Marcel, sent Pere,

sentia Felicitat, sancta Perpètua, sancta Àgatha, sancta Lúcia, sancta Agnés, sancta Cecília, sancta Anasthàsia, e ab tots los sants teus, axí que Tu nos reebes dins en la companya d'ells (La traducció..., 2003, 164).

Quant a peticions concretes de companyia, sant Gregori conta el cas de la monja Gal·la, la qual, convocada per sant Pere, li demana que se'n duga també la seua amiga:

...I^a monge que ela sobre totes amava, dix aytantost: "Prec-te, senyor, que sor Beneyta venga ab mi". E sen Pere respòs: "No aquela, mes aytal venrà ab tu; e aquela per què preguntes, seguit t'à al XXXèn jorn" (Gregori, 1931, II, 41).

A la poesia trobadoresca aquesta petició de companyia triada forma part, quasi establerta, de les lamentacions fúnebres, anomenades *planhs*; els darrers versos solen contenir un desig de salvació i bona companyia celestial. El desig es pot expressar de manera genèrica, com fa el combatiu Bertran de Born (...1159-1215) a *Si tuit li dol e·lh plor e·lh marrimen, planh* pel rei Enric d'Anglaterra, per a qui demana *onratz companhos*¹⁸⁴. El més habitual, però, serà la petició d'una companyia concreta: Guilhem de sant Leidier (...1165-1195...), al seu bell *planh Lo plus iraz remaing d'autres chatius*, lamenta la mort del seu estimat amic Badoc; el poema acaba: *laisa nos amb en paradis vezer:/ mal o faran sains Peir'e sains Johan/ si·l no meton lai on li angeil estan (Los trovadores, 1989, 564)*. Matieu de Caersí (...1276...), al seu *planh* per la mort de Jaume I d'Aragó (1276), diu que Déu l'ha de posar al cel amb l'altre Jaume, el seu patró: *le reys Jacmes es apellatz per totz,/ e Dieus a·l mes ab sant Jacm'en companha (Los trovadores, 1989, 1544)*. I Peire Cardenal (...1205-1272...), també vinculat a Jaume I, al seu desafiant *Un sirventes novel vueill comensar* (post. a 1232), on explica què li retrauria a Crist el dia del judici final, acaba demanant la companyia eterna dels seus fills, al costat de sant Joan¹⁸⁵.

També és el cas del propi rei Savi, que aspira a que Déu *me queira/ regebit ontr' os seus/ no santo parayso,/ u esté san Matheus,/ san Pedr' e Santiago,/ a que van os romeus* (Alfonso X, 1997, 259). I al relat que fa Muntaner de la mort del rei En Pere, el dia de sant Martí, el rei demana la companyia d'aquest sant:

-Pare senyor ver Déus Jesucrist, en les vostres mans coman lo meu esperit. Plàcia-us... que reebats la mia ànima en paradís, ab lo benaurat monsenyer sant Martí, de què vui fan tots los crestians del món festa, e ab los altres sants beneïts. ...E així ne devem tuit estar d'opinió, que ell sia ab lo benaurat sant Martí e ab los altres sants en paraís, que anc crestià no fo tan bella fi con ell féu, en l'any de mil dos-cents vuitanta-cinc (Muntaner, 1979, I, 232).

¹⁸⁴ *Los trovadores, 1989, 706: ...clamem merce, qu'al jove rei engles/ perdo, si·lh platz, si com es vers perdos,/ e·l fassa estar ab onratz companhos/ lai on anc dol non ac ni aura ira!*

¹⁸⁵ *Los trovadores, 1989, 1512: Per merce·us prec, donna sancta Maria,/ c'al vostre Fill mi fassas garentia,/ si qu'el prenda lo paire e·ls enfans/ e·ls meta lay on esta sans Johans.*

1.2.7. Transparència i patronatge

Quina és la situació actual –abans del judici final- de les ànimes a la glòria? Ja definitivament salvats, formen part ara de l'Església celestial, i ja no necessiten la solidaritat dels vius, l'Església militant: els precés pels sants són inútils, diu la doctrina: *eis iuvari per suffragia non competit* (S. Th., Supl., q. 71, a. 8). Ben al contrari, les ànimes que habiten el cel estan en situació de poder intervenir sobre el món terrenal que han abandonat.

En virtut de la "transparència" del cel, àngels i sants segueixen perfectament els fets terrenals i de la resta d'espais del més enllà (Toldrà, 2000, 113-116). Sant Tomàs ens resumeix els plantejaments teològics: del cel estant, els sants s'assabenten de les penes dels condemnats a l'infern (*datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur*) (S. Th. Supl., q. 94, a. 1). La visió de Tundal descriu la seua experiència visual des de dalt del mur del tercer cel; hi veu miraculosament i simultània el cel, l'infern i la terra (Perellós, 1917, 78).

Lluny de sentir pietat per les víctimes dels turments eterns, els benaurats s'alegren del compliment de la justícia divina (S. Th. Supl., q. 94, a. 2-3); sant Vicent, amb un exemple cruel, descriu així la fi de la solidaritat familiar: *si lo fill és en paraís, e lo pare en infern, ell ne ha plaer* (Ferrer, 1932, I, 185). Al Testament de Bernat Serradell, l'ànima s'avança a aquesta visió, que comporta una acció de gràcies:

E quan veurem los greus turments/ ab gran terror,/ benauirem del Salvador... qui ens ha guardats de tal presó/ perpetua (Blandín..., 1983, 241).

La visió és mútua: des de l'infern, els pecadors també fiten els salvats, la qual cosa -enveja-, com veurem, constitueix un dels seus càstigs; però aquesta visió acabarà el dia del judici final. No així a la inversa, del cel cap a l'infern: la transparència serà llavors unívoca (S. Th. Supl., q. 98, a. 9).

Respecte al purgatori, entra dins el camp de l'acció protectora dels *patroni*; als mitjans franciscans medievals va córrer una llegenda, condemnada per herètica, en què sant Francesc repetia l'amnistia de Crist, i encara més, ho feia anualment, però restringida als seus monjos; així ho predicava a Puigcerdà, a mitjan s. XV, Arnau Muntaner (Pou, 1996, 406-411). Pou ens informa d'altres exemples d'aquest privilegi¹⁸⁶; tanmateix, els sants especialitzats en el purgatori són, sobretot, sant Gregori i sant Amador (Rodríguez, 2004, 44).

¹⁸⁶ Pou, 1996, 407: *No era exclusivo este privilegio de San Francisco en la tradición popular, pues también se creía, según refiere San Gregorio Taumaturgo (Sermo de laudibus S. Laurentii), que san Lorenzo, levita, sacaba un alma del Purgatorio todos los viernes. El b. Alberto Magno, como escribe Leandro Alberto (Vita Alberti Magni), alcanzó la libertad de seis mil almas que padecían en aquel lugar de tormentos; otras muchas obtuvieron esta gracia por intercesión de santa Coleta, si hemos de creer a Surio (Vita S. Coletae, 6 Mart.)... Refiere Bartolomé de Pisa ("Conformitates", etc. Anal. Franc., t. IV, págs. 213 y 452), que al morir Beato Gil, discípulo del Sco. Padre, dejó el Purgatorio vacío, llevándose consigo todas las almas al cielo.*

Quant a la terra, sant Agustí nega radicalment la possibilitat que les ànimes separades dels cossos puguen saber res del món dels vius ni intervenir-hi directament (Amat, 1985, 277), i sant Tomàs hi està d'acord, però accepta excepcions (S. Th. 1, q. 89, a. 8). La doctrina tomista diu que els sants coneixen els afers terrenals, per tres vies: per transmissió oral de les ànimes nouvingudes, per revelació dels àngels o els dimonis, i per revelació divina (S. Th. 1, q. 89, a. 8). Però a nivells més populars, la percepció és que els sants des del cel "veuen" la terra; així ho afirma Berceo, interpretant erròniament el concepte de subtilitat dels cossos gloriosos: *Serán mucho sobtiles,/ en veer muy certeros/ verán del mundo todo/ los cabos postrimeros* (Berceo, 1980, 144). No sols veuen, també senten: a l'*Arcipreste de Talavera*, del 1438, els àngels i els sants, en sentir a la terra les converses dels sodomites, *buelven su gesto*¹⁸⁷.

A la visió del món s'afegeix el coneixement miraculós dels bons, diu sant Gregori:

E-n los sans elegitz és l^a cosa trop meraveylosa, cor éls conexen no tan solament aquels que an vistz en aquest món, ans conexen los bons que no an vistz deçà, cor, con éls agen vist en la eternitat los pares antics, per vision los conexen, cor per obra los an conegutz... (Gregori, 1931, II, 75).

Amb coneixement de causa doncs, els sants poden intervenir al món dels vius, no sols mitjançant l'oració (S. Th. 2-2, q. 83, a. 11), sinó apareixent-se a la terra a voluntat: *sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus* (S. Th. 2-2, q. 175, a. 3). Els cels són un espai obert, d'on es pot sortir lliurement, i des d'on els sants actuen a la terra, en general per a protegir els seus, dels quals són *patroni*. I algun afortunat viatger hi pot pujar, i trobar el seu patró en persona, com fa Tundal:

“...Yo són, dix él, en Rodiu, patró teu, a la sepultura del qual tu est deutor d'ésser sebulit après lo terme de la teua vida” (Perellós, 1917, 80).

El patronatge dels sants té diverses formes: protecció col·lectiva –ofici, orde, localitat- o sobre un individu, sota l'advocació del seu sant patró, o d'algun altre al qual es té una devoció especial; la validesa del patronatge es considera universal, vàlida fins i tot per animals, tal com explica una història d'Arnau de Lieja; un ocell havia estat ensenyat a invocar sant Tomàs; un dia que l'encaça un esparver, ell diu com de costum: *"Val-me sent Thomàs!" e tentost l'esparver caygué mort en terra* (Lieja, 2004, LXXIX).

I tanmateix, la protecció és alhora exclusiva per als devots o protegits del sant; Lieja, per exemple, relata com trenta pelegrins a Sant Jaume fan el pacte que, si un d'ells cau malalt, els altres l'esperaran; es dóna el cas, i tots l'abandonen menys un; el malalt mor, i a la nit s'apareix sant Jaume al seu company, a qui mana: *"Mit aquex mort, ton companyó, denant mi en aquest cavall, e tu cavalca en les anques d'equest cavall»*. Tots tres sobre el cavall blanc, arriben en una nit a Compostel·la; sant Jaume, d'una tacada, ajuda el

¹⁸⁷ Martínez, IV, 1: *...desta materia fablar es muy abominable a nuestro Señor, en tanto que los ayres se corrompen de la sola fabla dellos, e los ángeles e santos e santas de parayso buelven su gesto, syntiendo la palabra en la tierra dezirse ello: que la tierra e los çielos devían tremir e absolver a los tales en cuerpo e ánima...*

seu pelegrí viu, mana soterrar adequadament el pelegrí mort, i castiga els pelegrins perjurs:

“Amich, véus als canonges que són en l'esgleya de Sent Jacme e digues-los que venguen per soterrar aquest pelegrí, ton companyó; e digues-los de part mia, que son sent Jacme, que-l soterran honradament; e encara di de part mie als altres pelegrins, tos companyons, que el peregrinatge que an fet no·ls aprofita neguna cosa, pus que no tingueren ço que havien promès a lur companyó.” (Lieja, 2004, CCCXXIV).

Jaume I ens conta com l'elecció del seu nom –i per tant del seu patró personal celestial- es deixa en mans de Déu:

E féu fer dotze candeles totes d'un pes e d'una granea, e féu-les encendre totes ensems, e a cada una més sengles noms dels apòstols, e promès a Nostre Senyor que aquella que pus duraria, que aquell nom hauríem nós. E durà més la de sent Jacme bé tres dits de través que les altres. E per açò e per la gràcia de Déu havem nós nom En Jacme (Jaume I, 1982, 44, cap. V).

Jaume I també, en vespres de la conquesta de la ciutat de Múrcia, impetra la mediació de la Verge davant el seu fill:

...nós pregàvem sancta Maria de ço que nós desijàvem que ella fos aquí adorada e creüda que ho acabàssem e que ella que en pregàs lo seu car fill (Jaume I, 1982, CDXLIII).

Posteriorment, una volta guanyada la ciutat, el rei català manifesta ostensiblement la seua devoció i agraïment pel favor rebut:

...entrò en l'església que havíem edificada de nostra dona sancta Maria. E quan vim l'altar e ens acostam a ell, pres-nos tan gran devoció de la gràcia e de la misericòrdia que Déus nos havia feita per precés de la sua Mare... e ella, pregant el seu car fill, féu-nos complir nostra voluntat e nós abraçats ab l'altar ploram tant fort e tant de cor, que per anadura d'una gran milla no ens poguem partir d'aquell plorar ni de l'altar (Jaume I, 1982, CDL).

Vegem el cas de l'infant Alfons de Lleó, interessant per la xarxa de mediacions espirituals. Aquest infant, empresonat pel seu germà el rei Sanç, envia un missatger a l'abat Hug de Cluny, per a que demane la misericòrdia divina; Hug resa i mobilitza sant Pere, qui s'apareix a un bisbe castellà, al qual notifica que Alfons serà alliberat i finalment coronat; sant Pere també es presenta davant Sanç, a qui mana deixar anar el presoner (*Crònica Najerense*, 2003, 177).

El viatge al més enllà de Dante també és resultat d'una interessant concatenació de mediacions: la Verge mobilitza santa Llúcia (*Infern*, II, 94), qui passa l'encàrreg a Beatriu –resident al cel- (*Infern*, II, 100), que finalment encomana la custòdia del poeta a Virgili, habitant dels llimbs, com a pagà (*Infern*, II, 70). El mateix Virgili arriba a fer broma a Dante d'aquesta

sobreprotecció celestial femenina: *poscia che tai tre donne benedette/ curan di te ne la corte del cielo* (Infern, II, 124-125). Cervantes, a la seua comèdia *El rufián dichoso*, aludeix també a aquestes proteccions personals celestials¹⁸⁸.

Sant Tomàs ens explica la doctrina del funcionament del patronatge: els sants són *mediadores* entre nosaltres i Déu, i devem pregar-los per a que ells presenten les nostres oracions a la divinitat (Pozo, 1980, 560). Coherentment amb la jerarquia celestial, hi ha sants més poderosos que altres, però també cal pregar als inferiors, per cinc motius: perquè l'efecte depén principalment de la devoció, més que del mitjancer; en pro de la varietat de la devoció santoral; per l'existència de determinats patronatges específics; per a que cap sant reste sense honorar, i finalment, diu, perquè l'oració de molts de vegades aconseguix més que la d'un de sol (S. Th., Supl., q. 72, a. 2). Cal, doncs, la protecció dels sants per a procurar-se la misericòrdia divina (Brown, 1997, 1252); Lull ho recomana d'aquesta manera:

Ages, fill, en ta oració especial sant o santa en lo qual ages devoció, e prega'l e honra'l, per so que ell te tenga loch ab Déu; car los sants de glòria són ten amables a Déu, que per muntiplicar lur glòria, són exoïts aquells qui en est món los preguen e-ls honren (Lull, 1981, 227).

Berceo, a la *Vida de santo Domingo*, després de referir un miracle en què el sant allibera un cavaller devot en presó dels moros, conclou: *A tal señor debemos servir, e aguardar,/ que sabe a sus siervos de tal guisa onrar* (Berceo, 1983, 119, III).

El patronatge amb especialització funcional, admès per sant Tomàs, és nombrosíssim, i fins i tot tema d'humor; n'esmentem el sant que inventa Francesc de la Via, al seu *Llibre de fra Bernat*, de finals del s. XV: *Sant Belluguet,/ car aquest és sant qui promet/ de dar infants* (Blandín..., 1983, 262), i el pseudo-sant que, segons Lieja, espanta els gripaus: com un usurer alemany vol fer almoïna, el seu confessor li diu que diposite els béns que hi destina en un bagul; l'endemà l'obrin, i les riqueses, obtingudes mitjançant la usura, s'han convertit en gripaus; espantat, l'usurer demana:

«E, donchs, senyor, què faré?» E lo confessor li respòs: «Si vols ésser saul, jau tot nuu esta nit ab aquests çapos.» E lo usurer, ab gran speventament mas ab vera contricció, mès-se tot nuu dins la dita caxa qui stava plena de çapos. E lo dit confessor tencà la caxa ab clau e, per lo matí, tornà e obrí-la, dins la qual no trobà los dits logrer e çapos ne altre cosa sinó los ossos del dit logrer, los quals ossos foren soterrats en lo porxe de sent Gedeon, de lla dita ciutat. E los dits ossos són de ten gran virtut que negun çapo no pot entrar en la dita esgleya de sent Gedeon ne en lo cementiri (Lieja, 2004, DCXCVIII).

I, malgrat les nombroses advocacions santorals i la multitud dels *patroni*, no hi ha competitivitat al cel, sinó col·laboració, com hem acabem de veure en

¹⁸⁸ Cervantes, 1987, 351, v. 2142: *...le doy por fiadores a la Virgen/ Santísima María y a su Hijo,/ Y a las once mil vírgenes benditas,/ Que son mis valedoras y abogadas;/ Y a la tierra y al cielo hago testigos,/ Y a todos los presentes que me escuchan./ Moradores del cielo, no se os pase/ Esta ocasión, pues que podéis con ella/ Mostrar la caridad vuestra encendida...*

parlar de la jerarquia del sants; un exemple de Lieja: sant Martí i sant Germà jauen a la mateixa tomba, que comença a fer miracles; com els fidels no saben a quin dels dos sants atribuir-los, fan gitar-se un *hom mesell* entre els dos cadàvers; guareix només la meitat que tocava a sant Martí, *axí que apar que sent Germà volgués donar la honor a sent Martí* (Lieja, 2004, CCCXIII).

Però, en contrast amb llur paper doctrinal, els sants tenen una presència física a la comunitat que els adopta com a patrons: la cultura popular medieval no percep en les imatges la representació d'un ésser abstracte, sinó una entitat material tangible, màgica i immediata, indestruïble d'allò representat i alhora individualitzada, una concreció la presència de la qual fa supèrflua cap altra demostració, de manera més propera a la idolatria que no pas a l'ortodòxia doctrinal cristiana (Huizinga, 1990, 234). La imatge deixa d'ésser signe, funció que li assigna la doctrina, i passa a ésser ella mateixa allò sagrat (Marchal, 1995, 1140). Amulets, talismans, relíquies, imatges, proliferen en una sobrecredulitat popular (Freedberg, 1992, 159). A l'Edat Mitjana, l'hostilitat antiga del cristianisme vers el paganisme dona lloc a una curiosa barreja, amb la cristianització de divinitats, ritus i meravelles paganes (Lecouteux, 1982, 700-709). Així, hi ha una fantàstica proliferació de sants populars, acceptats a *posteriori* per l'Església, o no. D'altres es deuen a delirants fraus erudits d'entusiastes hagiògrafs; un cas de ben extravagant és la conversió, al Portugal medieval, d'una imatge romànica de Crist amb túnica llarga en una santa barbuda, santa Liberata o Vilgeforte (Mattoso, 1999, 27-30).

La imatge, en la cultura popular medieval, exerceix el patronatge, una protecció pràctica, instrumental i material (sobre persones, animals, cases, collites) molt més que no pas una salvació espiritual, a diferència de les narracions en què apareix la mediació del sant patró al judici particular: textos cultes, malgrat el seu format de consum popular (vides de sants, sermons), textos redactats per agents provinents de l'àmbit monacal i eclesiàstic, que recullen la tradició hagiogràfica escrita. En canvi, en Eiximenis mateix trobem narracions de miracles que responen a aquesta lògica: sant Miquel premia per la seua devoció a *Iloart, mercader de Londres*, arruïnat, amb un peix farcit d'*imfinida moneda d'aur* (Eiximenis, 1992, V, 24); i a *Altissiodorensis*, malgrat ésser *imfant grosser ne pogués apendre letres*, l'àngel li atorga:

"...t'és dada sciència la major que altre hom aja de present en tos dies en lo món, e seràs poderós disputador, en tant que negú no-t porà estar davant, e gran doctor e preicador, e après bisbe e gran prelat en la santa Esgleya (Eiximenis, 1992, V, 24).

Arnau de Lieja relata un interressant cas d'intercessió patronal dut a terme per les imatges; un cavaller florentí, arruïnat, es disposa a fer un pacte amb el diable; renega de Déu, però quan ha de fer el mateix amb la Verge, dubta i se'n desdiu; penedit, acudeix a la imatge de la Verge en una església, on es posa a resar; un mercader present veu els fets:

E veé con la ymatge de lla verge Maria dix a la ymatge de Jesús, son fil, que tenie en lo braç: "Ffill e sényer molt dolç, hajats mercè e pietat de aquest cavaller!" E la ymatge del fill no li respòs ans li girà la cara (Lieja, 2004, CDLXXXVIII).

La Verge insisteix, i Jesús segueix inflexible:

“Mare mia, aquest cavaller me renegà. Què vols que li faça?” E, ladonchs, la ymatge de la verge Maria levà’s del loch on stave e mès la ymatge del ffill demunt l’altar e, depuys, agenollà’s... (Lieja, 2004, CDLXXXVIII).

Per tercera vegada, la Verge torna a pregar al seu fill, i llavors aquest accedeix:

“Mare mia, jamés no us poguí ne volguí dir de no de cosa que-m demanàssets e, ara, per la vostre amor, jo perdó a aquest cavaller.” E, tentost, la ymatge de lla verge Maria pres la ymatge de son ffill e tornà’s asseure axí con d’abans stava (Lieja, 2004, CDLXXXVIII).

La relació patronal, doncs, és resultat d’una mena d’intercanvi pragmàtic i interessat, en què el devot "paga" l’acció sobrenatural (ex-vots, ciris, promeses, penitències, pelegrinacions, almoines, misses, oracions, imatges, altars, capelles, ermites...), dins de la quàdruple combinació *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des* (Neiva, 1999, 454). Esmentem, com a il·lustració d’aquest intercanvi, l’explicació que, al *Romiatge del venturós pelegrí*, fa la Verge a Crist, com a justificació del seu privilegi intercessor en favor dels seus devots: *Mirau, mon fill,/ que toca a mi en tot perill/ de defensar/ aquells los quals per advocar/ me donen paga (Blandín..., 1983, 399).*

L’ex-vot, anomenat també al nostre país prometença o presentalla, o si és pintat retauló, és un costum popular no sols pre-cristià, sinó fins i tot prehistòric que encara avui es practica en alguns santuaris. El seu significat primitiu –al creixent fètil prehistòric- era oferir als dimonis causants de la malaltia una víctima alternativa, a la qual transferir simpàticament el mal (Lebrun, 1997, 38). Il·lustra ben bé la relació patronal; definit com a objecte públicament ofert a un ser sobrenatural com agraïment a un favor ja rebut, la donació de l’ex-vot havia estat promesa anteriorment a la concessió del favor; l’incompliment de la promesa suposarà sancions per al beneficiari de l’acció sobrenatural. I al contrari, l’acumulació material d’ex-vots al santuari suposa la prova tangible de l’eficàcia de l’agent sagrat (Rodríguez, 2003, 124-127; Parés, 2003, 425). El rei Pere el Cerimoniós, després de la seua conquesta de Mallorca, acudeix solemnement al santuari marià de Montserrat, per oferir-hi un ex-vot naval:

...anam a presentar a la dita Verge una galea ab totes ses exàrcies d’argent en reverència de la victòria que·Ns donà lo dia que prenguem terra a Mallorques, la qual li havíem feta portar ans de dos dies que Nós hi fossem (Pere IV, 1941, 178).

I al *Curial*, Güelfa ofereix a sant Marc diverses promeses devocionals, i una imatge com a ex-vot, per tal que, a la batalla que ha de tenir lloc el dia del sant, protegesca el seu estimat:

Havia entretant la Güelfa fet fer una imatge de sant Marc, molt finament acabada, é s-i féu fer un altar allà on ella jaia, on feia dir contínues

misses... feia molts grans almoines, e pregava contínuament nostre senyor Jesuchrist e la gloriosa mare sua, que ajudassen a Curial e li fessen haver victòria. Què us diré de sant Marc? Certes ella votà dejunar la sua vigília ab pa e aigua solament tots anys, e votà fer una esgleia a lloor sua e dotar-la notablement (Curial..., 1979, 68).

La mateixa nit, sant Marc s'apareix a Güelfa, per a tranquil·litzar-la sobre el resultat de la batalla i la salut de Curial:

Lladoncs mossèn sant Marc apareixia a la dona, e li deia: "Hages bona esperança. Curial mantenia justícia e ha haüt lo millor de la batalla, e ja és fora de la plaça." E així la visió e lo somni se n'anaren (Curial..., 1979, 69).

Al Quixot, quan Sancho proposa al seu amo fer-se tots dos sants, en comptes de cavallers, aquest li descriu el costum dels exvots¹⁸⁹.

La protecció patronal és exercida de manera immediata, sense la intervenció de la institució eclesiàstica, i amb un decisiu paper identitari en la col·lectivitat dels fidels: el patró la simbolitza, com un tòtem, i la seua protecció és excloent, només eficaç sobre el seu grup -local, professional, parroquial...- (Ariño, 1988, 97). Bon exemple de l'exclusivitat de la protecció, malgrat que tardà, ens el dóna Joan Gaspar Roig: estant dos cavallers catalans empresonats pels moros, un d'ells, Galceran de Pinós, s'encomana a sant Esteve; aparegut al calabós, l'allibera. Quan l'altre presoner, Santcerní, li demana pietat, el sant el desvia al seu col·lega; cada sant s'encarrega dels seus devots:

...li'n va parèixer lo desús dit monsènyer protomàrtir, e prèn-lo per la mà, e li'n dix que Déu li'n faeya mercè de metre'l en llibertat; per tant, que-l seguís. E com lo seu companyó, En Senserní, veié que monsènyer sant Steve no-s cuidava d'ell, li'n dix, ab molts prechs, que-n agués mercè d'ell. E lavors monsènyer sant Steve li'n dix que-s comanàs al seu patró, lo banayunturat monsènyer sant Genís... lo qual prestament li'n va aparèixer, e axí mateix lo'n prèn per la mà, e li'n dix que-l seguís (Boades, 1929, III, 62).

Hi afegiríem protecció sobre el seu espai, identificat amb la comunitat – localització del sant (Bartlett, 2003, 354)-; a totes dues sol donar nom, i a l'inrevés, el sant també el rep de l'espai on s'ubica; a Eivissa, per exemple, són freqüents els topònims reversibles: Santa Eulària des Riu-es riu de santa Eulària, Sant Josep de sa Muntanya-sa muntanya de sant Josep. Varazze ens mostra una protecció d'aquest tipus, limitada als termes urbans: un endimoniait, en entrar a Milà resta guarit, degut a l'enorme poder de sant Ambròs, però torna a ésser posseït cada volta que intenta sortir dels límits de la ciutat (Vorágine, 1982, 242). En un miracle de la *Vida de santo Domingo de Silos*, Berceo conta com el dimoni que posseïa una dona, duta davant la tomba del sant i exorcitzada, és rebutjat per dos sants, a un dels quals reconeix com a *padrón*

¹⁸⁹ Cervantes, 1982, II, cap. VIII, 369: *...estas gracias, estas prerrogativas... tienen los cuerpos de los santos: que, con la aprobación y licencia de nuestra santa madre Iglesia, tienen lámparas, velas, mortajas, muletas, pinturas, cabelleras, ojos, piernas, con que aumentan la devoción y engrandecen su cristiana fama.*

*desti logar*¹⁹⁰. La localització, l'arrelament territorial del sant com a símbol de la identitat col·lectiva, arriba a l'extrem que es pot arribar a la competència entre sants o santuaris, conflictes "religiosos" que expressen les tensions entre poblacions o grups socials (Marchal, 1995, 1142; González, 2003, 205). Fins a l'extrem que una derrota militar pot imposar als vençuts –violència simbòlica– els sants, santuaris i pelegrinacions dels vencedors, com a l'Occitània estudiada per Le Roy Ladurie respecte a França (Le Roy, 1982, 444). Fernão Lopes planteja una mena de quasi rivalitat celestial entre sants, paral·lela a la lluita terrenal entre castellans i portuguesos: *Seu apelido era Portugal e s. Jorge. E dos inimigos Castilla e Santiago* (Lopes, 1997, 333).

Les imatges, freqüentment, són trobades; se les suposa llavors un origen miraculós, són enviades des del cel pels «originals»; Alfons el Savi conta com la Verge lliura un grapat d'imatges seues, a la cantiga *Esta é como santa Maria fez parecer nas pedras omageês a ssa semellança* (Alfonso X, 1997, 113, cant. V). Joan Gaspar Roig, el pressumpte Boades medieval, dins la seua tendència mitificadora del passat històric català, desenvolupa l'explicació d'aquest fenomen:

Mas devets saber que·ls chrestians, quant varen saber que·l rey Rudericus era stat vençut... cuidaren de amagar per los boscos e deserts més apartats les santes imatges de nòstron senyor Jesuchrist, e de la sua benayunturada mare nostra dona santa Maria, e dels benayunturats sants e santas del cel; car per ço se'n han trobades tantes, e se'n tròban encara en nòstron temps per los boscos e deserts... E nostra dona santa Maria del Vilar devets saber que·n fo trobada... per una pastoreta que·n gordava bestiar... (Boades, 1929, I, 175).

L'esquema de la *invenció* és habitualment el mateix: una pastoreta per la muntanya veu llums o sent càntics celestials. L'exemple paradigmàtic és, naturalment, la Verge de Montserrat:

...maravellosament fo trobada, dins d'una spluga d'aquella muntanya, una santa imatge de la benayunturada nostra dona santa Maria ab lo seu fill... E fo donat avís del cel a uns pastors... los quals digueren al rector del loch de Monistrol les grans llums celestials qu·ells n'avien vistes e les músicas que·n avían oïdes (Boades, 1929, II, 79).

És més: les nombroses imatges "trobades" signifiquen que el sant o Verge ha elegit un lloc concret, territori d'una comunitat humana; si més no, això diu la llegenda: la imatge de la Verge del Llosar, trobada segons la tradició, és tanmateix un retaule gòtic perfectament documentat (Monferrer, 2002, 220). L'erudit cronista valencià Pere Antoni Beuter (ca. 1490-1554) ens conta a la seua *Crònica* (1538) l'aparició locativa de la Verge –encara viva, d'altra banda– a l'apòstol sant Jaume, en el transcurs de la seua predicació peninsular, a Saragossa:

¹⁹⁰ Berceo, 1983, 108, III: *Díxol el demonio: "Non lo quiero negar,/ veo a sant Martín cerca de mí estar,/ con él sancto Domingo, padrón desti logar,/ ambos vienen bien, sepas, pora mí guerrear.*

...una nit li aparegué la gloriosa verge Maria damunt un pilar, circuïda de molts àngels... aquell lloc fora los murs de la ciutat, a la ribera del riu Ebro. ...que en aquell lloc on la veia estar li edificàs una església a honra sua, perquè ella gloriosa prenia en son amparo l'Espanya... (Beuter, 1982, 200).

La decisió topogràfica del ser sobrenatural és inapel·lable: abunden els casos d'intents de transllat de la imatge, fracasats miraculosament; la imatge es nega al desplaçament, i l'entrebanca pesant moltíssim, o tornant a la nit a la seua ubicació elegida, normalment tres nits consecutives; de vegades, el sant o Verge, mitjançant algun senyal, fins i tot indica el perímetre que desitja per al seu santuari (Prat, 2003, 221; Velasco, 2003, 402-405). Aquest fenomen no és exclusiu del cristianisme: ja els déus del paganisme romà feien excursions i elegien l'emplaçament del seu santuari (Amat, 1985, 169). Joan Gaspar Roig ens transmet una d'aquestes tradicions:

...fo trobada, en una spluga de la muntanya apel·lada Roca Rossa, una molt devota figura de nostra dona santa Maria, la qual fo trobada per una pastoreta... quan veié unes grans luminàries celestials que·n resplandien més que·l sol, e oïa unas veus d'àngels del cel. ...ells molt solemniament se la'n volían portar a la desús dita sgleya. Mes la beneyta senyora no·s vol moure d'aquell loch, per més que moltes oracions e deprecacions li'n foren faeytes. E quant ells varen conèixer la voluntat de Déu, la'n varen lexar en aquell loch, e li'n varen prestament edifficar una sgleya molt petita (Boades, 1929, III, 26).

Hi ha, malgrat tot, excepcions, com al cas de la imatge de sant Velastuto, a Campo (Osca), protector contra el dolor d'orelles (la iconografia el representa amb aquests apèndixs mutilats, brollant-ne sang). Els seus devots aragonesos translladaven la imatge a prop de la població, i a les nits sant Velastuto tornava al seu lloc; en una competició d'obstinació, finalment el poble de Campo aconseguí establir el sant, que es va avenir a la negociació, amb la promesa d'una ermita i tres romeries anuals (Bobadilla, 2003, 174).

Cal comentar ací un fet actual, potser darrera manifestació de l'autonomia de la religiositat popular. Des de mitjan segle XX, els sacerdots rurals han fet veritables *razzies* d'imatges als santuaris, amb l'excusa de vetllar per llur seguretat o conservació, i les han portades, contra la voluntat del poble, als museus diocesans. La resposta de la comunitat, sovint, ha estat suspendre la relació ritual amb el santuari i el sant o Verge. Paradoxalment, és l'Església catòlica qui acaba de matar la relació amb els *patroni* celestials (Prat, 2003, 244).

No sols la imatge constitueix la presència física del sant a la comunitat: hi ha també les relíquies, objectes directament relacionats amb els sants o membres despenjats dels seus cadàvers, fragments dels cossos, trossos escampats de la seua part material, mentre llurs ànimes gaudeixen del cel. I sovint, separats immediatament a la mort del presumpte sant, com ens relata Pere Joan Porcar: *Dien que era sant; dia's fra Pedro Nolasco, de nació sard... i en la casa li llevaren o tallaren los dits dels peus i els de les mans per relíquies* (Porcar, 1983, 60). S'arriba a l'extrem que el poble de les muntanyes d'Umbria

vol matar “preventivament” sant Romuald, per fer-se'n amb les despulles¹⁹¹. Efectivament, algunes relíquies desperten entusiasmes populars; Tafur ens conta l'èxit de la *Vera Icona*, el retrat de Crist de la Verònica, a Sant Pere¹⁹². La tendència arribarà a l'extrem de la invenció de “para-relíquies” cavalleresques, que Perellós contempla a Anglaterra: el cap de Galvany, i *la cota mal tallada* del cavaller homònim, tots de la Taula Redona artúrica (Perellós, 1917, 42).

Les virtuts de les relíquies són nombroses; una d'elles és llur poder guaridor; sant Gegori l'explica:

Là un jaen, Pere, los sans màrtirs, en los lurs corses no és dupte que poden fer moltz seyals, axí com fan e mostren moltes meraveyles, e grans, en aquels qui ab pura pensa los demanen (Gregori, 1931, I, 162).

Sant Antoni es relaciona a l'Edat Mitjana amb una malaltia, el *foc de sant Antoni*, ergotisme o mal dels ardents, causat per un fong paràssit del sègol, l'ergotina. Les víctimes, pels turments que patien i els crits que feien i convulsions, semblaven estar posseïts pel dimoni; l'orde dels antonians els tractava i guaria amb el *vinatge*, vi on s'havien submergit les relíquies del sant (Walter, 1999, 151).

L'honor degut a la relíquia és enorme; sant Tomàs diu que cal adorar-les (S. Th., 3, q. 25, a. 6). El propi rei En Pere IV relata el translat del cos de santa Eulàlia a la seu de Barcelona, i la seua intervenció:

...e fo feta dita translació en aytal forma que Nós e lo dit rey de Mallorques, e lo dit cardenal e archabisbe e bisbes, portam lo dit cors sant en nostres mans, e, dessús, estave l pali, lo qual portaven diverses prelats e barons e altres. ...la qual dita translació e processó fo axí maravellosa e solempne que quaix creure no-s poria (Pere IV, 1941, 96).

I al Quixot trobem dues referències sobre l'honor degut a les relíquies: en una d'elles Lotario, a la novel·la de *El curioso impertinente*, fa una reflexió cortesana: *Hase de usar con la honesta mujer el estilo que con las reliquias: adorarlas, y no tocarlas* (Cervantes, 1982, I, cap. XXXIII, 207). La segona és una reflexió del cavaller, al qual Sancho vol convèncer per a que es facen sants¹⁹³.

Des d'almenys el s. XII, la tradició de les relíquies miraculoses és tan arrelada que l'hagiografia dividirà en dues parts cada biografia de sant: els miracles obrats en vida, i els obrats després de mort, principalment per les seues relíquies (Muñoz, 2003, 173; Domínguez, 2002, 203). Freqüentment obren prodigis, com l'espina de la corona de Crist en poder dels templers a Rodes, segons el *Tirant*:

¹⁹¹ Huizinga, 1990, 237. La traducció castellana d'Huizinga data aquest succeït, erròniament, cap al 1500; té lloc al s. XI.

¹⁹² Tafur, 1995, 27: *...muéstranla á las gentes, que en aquel día señalado allí concurren; é muchas veçes acaesçe peligro de morir gentes, tantas vienen é tan grande es el aprieto.*

¹⁹³ Cervantes, 1982, II, cap. VIII, 369: *Los cuerpos de los santos, o sus reliquias, levantan los reyes sobre sus hombros, besan los pedazos de sus huesos, adoran y enriquecen con ellos sus oratorios y sus más preciados altares.*

...e aquella espina, en aquella hora que la hi posaren al cap, floreix, e està florida fins en aquella hora que Jesucrist reté l'esperit. Aquella espina és de junc marí, e és d'aquelles que li entraven dins lo cap e li tocaren el cervell... (Martorell, 1983, XCVIII).

Les relíquies es presenten com la motivació de la invasió tàrtara del s. XIII; se'ls emparenta etimològicament amb la bíblica Tarsis, d'on s'afirma que venien els tres reis d'Orient; circulà una explicació de l'arribada dels tàrtars en què aquests, descendents dels reis mags, venien a recuperar les despulles dels seus avantpassats, a la catedral de Colònia; hi va haver fins i tot una carta falsa del gran Kan al rei d'Hongria, en què el primer anunciava la seua intenció de recuperar les relíquies dels tres reis (Gil, 1993, 52).

Es multipliquen inversemblantment i circulen pertot a l'Edat Mitjana; no hi ha església o monestir que no en tinga; com a font de beneficis econòmics (i també espirituals), són objecte cobdiciat i n'hi ha un autèntic mercat (Brooke, 1989, 16). Objecte de desig, doncs, les relíquies són freqüentment furtades i translladades (Marchal, 1995, 1149). Berceo, a la seua *Vida de santo Domingo de Silos*, descriu la decepció dels monjos de Silos en veure tornar el sant amb les mans buides del transllat de les relíquies dels sants *Viçencio, e Sabina, e Cristeta su ermana*, des d'Àvila fins a Sant Pere d'Arlanza, degut a la lliberalitat de Domènec, que en regala trossos a malalts i eclesiàstics: *Abades e obispos e calonges reglares/ levaron end reliquias todos a sus logares*. Davant els retrets dels seus monjos, el sant profetitza la seua pròpia mort, amb la conversió del seu cos en satisfactòria relíquia¹⁹⁴.

Un cronista de les Germanies, Guillem Ramon Català, ens conta com, en un moment d'avalot agermanat a la ciutat de València, els eclesiàstics temen que Vicent Peris assalte la catedral i s'hi fan forts; entre altres mesures,

...determinaren los dits canonges que prengueren tot lo argent y relíquies que estaven en la sacristia y pujaren-ho al campanar, y desvestiren la custòdia y pugaren-la també al campanar (Català, 1984, cap. 133, 279).

Un cas més afortunat apareix a la *Chronica Naierensis*: el rei castellà Ferran I pacta amb el musulmà Benahabet el transllat a Lleó de les relíquies de santa Justa, suposadament a Sevilla, però l'ambaixada que s'hi envia és incapaç de trobar les despulles; els llegats llavors decideixen posar-se en oració perpètua, fins que sant Isidor els revela que Déu no vol privar Sevilla de les relíquies de santa Justa, però que els concedeix les seues pròpies restes, i els indica on es troben (*Crónica Najerense*, 2003, 168). Beuter, uns segles després, ens resumeix aquesta *invenció*:

...envià embaixadors al rei moro de Sevilla per a que li portassen los cossos de senta Justa i senta Rufina per a l'església de Leon. Estos,

¹⁹⁴ Berceo, 1983, 50-51, I: *"...Mas por una cosiella murmurantes estamos:/ de las sanctas reliquias, que a cuestras traxiestes,/ a quantos las pidieron, d'ellas a todos diestes,/ a vuestro monasterio d'ellas non aduxiestes,/ tenemos que en esto negligencia fiçiestes" (...)* *"...Él vos dará reliquias, que veredes plaçer,/ Cuerpo sancto avredes, que seredes pagados,/ seredes de reliquias ricos, e abondados,/ de algunos veçinos seredes embidiados.*

apareixent-los sent Isidoro, arquebisbe de Sivilla, anaren a la que es diu Sivilla la vella i trobaren allí lo seu cos, i així el portaren a Leon, on està hui (Beuter, 1982, 110).

Un fill de Jaume II, Pere d'Aragó, franciscà visionari, provoca un incident diplomàtic en apoderar-se subreptíciament d'un braç de sant Lluís, que el papa Urbà V envia d'Avinyó a Montpeller, on se l'espera amb grans preparatius festius. L'infant Pere s'emporta la relíquia a Barcelona, i assabentat el papa de l'afer, li ordena en una carta de l'any 1366, iracund, que torne el braç a Montpeller (Pou, 1996, 510).

Muntaner ens conta com les relíquies dels vençuts són repartides entre els vencedors, com a botí de guerra i part del saqueig; les que els almogàvers troben a Gal·lípoli, provinents d'Éfes, són aquestes –a Muntaner li toca la primera-:

E en aquell lloc se guanyaren les tres relíquies que el benaurat sant Joan Evangelista lleixà a l'altar d'Èfesso con se més al monument. ...un tros de la Vera Creu, que monsènyer sant Joan Evangelista llevà ab la sua man de la Vera Creu, d'aquell lloc on Jesucrist havia tengut lo cap... e ab una cadeneta d'aur que hi havia, monsènyer sant Joan tots temps portava-la al coll. ...un camís molt preciós, menys de neguna costura, que madona santa Maria féu de les seues beneites mans, que li donà; e ab aquell deïa tots temps missa lo benaurat sant Joan. E la terça relíquia era un llibre que s'apella L'Apocalipsi, qui era escrit ab lletres d'aur per la man pròpia del benaurat sant Joan; e en les cobertes d'aquell havia així mateix una gran riquea de pedres precioses (Muntaner, 1979, II, 114).

En un altre lloc el cronista descriu una meravellosa relíquia, la sang dels Innocents flotant sobre el mar, al golf de *Rodristó*.

E en aquest golf és aital miracle, que tots temps hi trobarets unes tals planures de sang qui són tamanyes com un cobertor, e ha-n'hi de majors e de menors; e aquell golf va tots temps ple d'aitals plates de sang viva, e pus que iscats d'aquell golf no en trobarets gens. E d'aquella sang cullen los mariners, que s'emporten de l'un cap del món entrò en l'altre per relíquies. E açò s'esdevén per la sang dels Innocents, qui en aquell lloc fo escampada; e així, d'aquell temps ençà, hi és e hi serà tots temps. E açò és vera veritat, que jo de la mia man n'he colleta (Muntaner, 1979, II, 87).

Arnau de Lieja conta algunes interessants històries sobre les relíquies; una d'elles, la virtut de les relíquies del papa Silvestre II; com a penitència per haver estat nigromàntic, es fa tallar tots els membres;

E de aquell die a ençà, en aquella sepultura, fan gran brugit los ossos e fuma tota la sepultura quant algun papa deu finir (Lieja, 2004, XLIV).

També relata un cas de falsificació; un home, molt devot de sant Agustí, suborna el frare *que guardave lo cors de sent Agustí per ço que li donàs un dit de les mans de sent Agustí*; rebuda la falsa relíquia,

L'om lo reebé ab gran devoció, cuydant-se que fos de sent Agustí, e quescun jorn lo adorave e-ll besave e lo's metie damunt los huylls ab gran devoció (Lieja, 2004, LXXIV).

Crist, veient la seua fe, per miracle canvia el dit en veritable, i començá a fer miracles; la fama arriba al prelat, que demana explicacions al frare; comproven el cadàver, i li faltava el dit (Lieja, 2004, LXXIV).

Les relíquies solen ésser guaridores; Lieja ens en conta un cas en què ho són contra la voluntat dels malalts, *ultra lur voler*; es tracta de les de sant Martí: un cec i un *contret* fan societat, *E l'orp lavava a la squena al contret, e lo contret guiave a l'orp*, recaptant així moltes almoines; tots dos ariben a la ciutat de Cos, per on ha de passar el cos del sant, *que trasladaven de una esgleya a altre pus honrade*. Però, en comptes d'anar-hi,

E la un ab l'altre se acordaren que-s lunyassen de aquella carrera per on lo dit cors del dit sant havie a passar, per tal con ells sabien que sent Martí feýe molts miracles e que-s dubtaven que-ls guarria de lurs malalties, e que depuys que fossen sans no-ls darien les gents tantes almoynes con feýen (Lieja, 2004, CCCXLVI).

Tanmateix, la mateixa multitud els porta involuntàriament *prop del dit cors*; naturalment, té lloc el miracle: *per mèrit del dit sant, lo dit orb cobrà la vista, e lo dit contret fo del tot sa de sos membres (Lieja, 2004, CCCXLVI).*

Hi ha relíquies que fan una aparició miraculosa, com a recompensa a la devoció d'algun creient; és el cas del dit de santa Caterina, a un monjo que serví set anys la seua tomba: *E tentost caygué en la sua man un troç de dit, ab lo qual troç de dit lo monge pres molt gran pleer (Lieja, 2004, CCCLII)*. I de l'aparició d'un dit de sant Joan Baptista a una dona:

E un die, faent ella la dita oració, veé demunt l'altar un dit, lo qual dit ere molt resplendent, lo qual dit la fembre pres ab gran alegria. E tres bisbes que u saberen vengueren a la dita fembre per haver part del dit. E denant los bisbes caygueren tres gotes de sanch del dit, e quescun dels dits III bisbes pres-ne una gota e la se'n portà per relíque ab gran plaer (Lieja, 2004, CCCL).

En un extravagant relat, Lieja conta com la protecció atorgada per les relíquies arriba també *post mortem*; a causa d'una tempesta, el clergue toca les campanes, quan li cau damunt un llamp, que el mata, amb una particularitat: *cremaren-li decontinent los genetius e no negua altre cosa del seu cors. E allò per tal con era stat molt luxuriós*. El sagristà contempla llavors com els dimonis entren a l'església, per fer-se amb el cadàver:

E véu con la caxeta de les relíquies, que estava detràs de l'altar, saltà en l'altar e obrí's la dita caxeta, e tentost isqueren de lla caxeta molts cossos de sants, dels quals havie relíquies la dita caxeta. E los dits sants e los dits demonis hagueren gran contrast entre ells, mas, a la fin, los demonis foren vençuts. Encara viu lo dit sacristà con los dits demonis levaren alt per portar-se'n lo dit cors del dit clergue dues o tres veguades, volent-lo

traure de lla dita esgleya per lo teginat, mas, per mèrits dels dits sants, no pogueren traure lo dit cors de lla dita esgleya (Lieja, 2004, DCLXIV).

La manca de credibilitat de la seua autenticitat no frena la ingènua credulitat medieval; el viatger castellà Tafur ens informa de la inversemblant presència dels cossos dels tres reis d'orient a la catedral de Colònia¹⁹⁵. També ens relata un interessant cas en què l'expressió de la seua pròpia desconfiança sobre una relíquia és a punt de provocar-li problemes: a l'església de santa Sofia de Trebisonda, entre altres relíquies (*la saya sin costura de Nuestro Señor... é las parrillas en que fué asado sant Lorenço*), s'hi admira *la lança que entró en el costado de Nuestro Señor, maravillosa reliquia* (Tafur, 1995, 96). Més tard, en arribar el viatger a Nuremberg, li mostren una altra llança autèntica; Tafur gosa dir que la relíquia és repetida, sense ésser conscient del perill que corre¹⁹⁶.

Isabel de Villena ens expressa ben bé la importància política que poden assolir les relíquies, com a símbol del favor diví; és el cas de la possessió pels reis catalans de la camisa que santa Anna regalà al seu nét:

Aquesta camisa és restada en lo món per una singular relíquia, e per privilegi de gran excel·lència ha plagut a nostre Senyor la posseixquen los reis d'Aragó... aquell Senyor que l'ha vestida e portada farà grandíssimes misericòrdies e gràcies a la casa d'Aragó e a tots los davallants d'aquella, puix tan digna e excel·lent relíquia los ha comanada (Villena, 1980, XCV).

El capellà d'Alfons el Magnànim enumera les inversemblants relíquies que el nou papa Borja, Calixt, regala a la catedral de València, l'any 1458:

...lo dit reverend mestre Antoni Bou, sermonà en la seu de València les gràcies e les relíquies que portava de Roma, donades e atorgades per nostre sant pare papa Calixti... un tros del vel de la Verge Maria; una sageta ab la sang que fonc assagetat lo gloriós sant Sebastià; del cap de sent Calixti; un tros de la gonella e del sepulcre de senta Caterina; ossos de sent Abdon e Senén; ossos dels germans de sent Cosme e sent Damià; e moltes altres relíquies (Miralles, 1989, 105).

Beuter, parlant de les relíquies de sant Vicent màrtir, ens conta també un furt i una duplicació irresoluble; un monjo francès, *Audaldo*, ve a la València islàmica a per les despulles del sant; amb la complicitat de Zacaries, hostaler musulmà, furten el cadàver de l'enrunada església de Sant Vicent:

...obrint la pedra, tragué ab molta reverència lo cos sant, que trobà que estava sa i sancer i sens corrupció de part alguna, i partint-lo en algunes parts perquè més cómodament lo se'n pogués portar, posà les parts totes

¹⁹⁵ Tafur, 1995, 129: *...está una capilla de barras de fierro pequeña, do están los tres Reyes Magos... allí están estos tres cuerpos en manera que toda persona los pueda ver del pié á la cabeça, todos enteros, sin dubda gran reliquia...*

¹⁹⁶ Tafur, 1995, 142: *...nos mostraron una lança de fierro tan luenga como un cobdo, é dezían que aquella era la que avía entrado en el costado de Nuestro Señor; é yo dixé como la avía visto en Constantinopla, é creo, que si los señores allí non estuvieran, que me viera en peligro con los alemanes por aquello que dixé.*

en un sac ab palmes mesclades per a més dissimular lo que allí portava, i així partí de València devers Saragossa (Beuter, 1982, 244).

De camí cap a l'encara musulmana Saragossa, les relíquies operen un miracle, que en confirma l'autenticitat:

...una nit en un hostel se mostrà tan gran resplandor que eixí del sac que paria que tota la casa se cremàs, i ab açò, despertant lo hostaler tots los de la casa i los veïns cridant "via fora", conegué lo monge que se'n portava lo per què era vengut a València... (Beuter, 1982, 244).

A banda del miracle, la llegenda es demostra textualment: *Aquest procés se conta en la llegenda dels frares de sant Benet.* I tanmateix, el propi Beuter ha de reconèixer que aquest no és l'únic suposat cadàver de sant Vicent màrtir:

Veritat és que en Portugal se pensen tenir lo cos de sant Vicent en Lisbona, dient que quan fon llançat lo cos en mar aportà allà... (Beuter, 1982, 245).

A la València del 1600 es dóna un il·lustratiu combat simbòlic al voltant de les relíquies; seguim la narració de mossèn Pere Joan Porcar, al seu Dietari. En arribar, procedent de Bretanya, la relíquia de sant Vicent Ferrer, l'autoritat civil ha de mediar entre els dominicans i la catedral:

...hi hagué grans debats sobre a on la posarien perquè los frares de predicadors la volien, la Seu també, i lo Consell determinà que es posàs en la sua casa pròpia (Porcar, 1983, 38).

Disgustats per haver-se quedat sense la relíquia, llavors els predicadors es treuen un as de la mànega, una versàtil relíquia qüestionada obertament per mossèn Porcar:

...feren gran festa i processó de una relíquia que varen traure del dit del gloriós sant Vicent Ferrer, que dien que era lo dit ab què senyalava ab la mà dreita lo juí final. ...I cert que han tingut que murmurar, així del senyor Patriarca, com dels frares, com dels demás, perquè apuix de dos-cents anys a esta part jamai se ha sabut ni entés que els frares tenien relíquia del dit sant, ans bé al contrari, perquè dels mateixos frares se sap i se ha oït predicant, que eren desdixats los valencians que no tenien relíquia alguna del dit sant... I puix la relíquia ha moltíssims anys que los frares de ara diuen que la tenien, los sobredits sants i autors ne hagueren fet menció, i com no la fan se creu que no és del sant, ans bé totstemps dita relíquia l'han acostumada dits frares a donar adorar per relíquia, uns diuen de sant Marc, altres de sant Tomàs, altres de sant Domingo... (Porcar, 1983, 42).

Com hem vist amb les imatges, hi ha relíquies també trobades, algunes mitjançant una mena d'excavacions arqueològiques; Joan Gaspar Roig ens conta com se cercaren les soterrades a Girona:

...los chrestians... tenían ben amagades devall terra aquellas beneitas relíquias, lo rey e-l cardinal faeren cavar pertot allí, e, per voluntat de Déu, aquells còssors de sants foren trobats, ço és, lo de monsènyer sant Narcís, e-l del seu diaca monsènyer sant Feliu, e-ls dels benayunturats sants màrtirs de Jesuchrist, Germà, Paulí, Justuro e Scici (Boades, 1929, II, 42).

I també la invenció de les despulles de santa Eulàlia, a Barcelona:

En temps d'aquest compte En Guifré Pelós fo trobat lo sagrat cors de la benayunturada verge e màrtir santa Eulària... E fo trobat per lo bisbe d'aquella ciutat apellat Frondoyno... en la sgleya apellada de santa Maria de la Mar, e lavors de les Arenes, que vora la mar stave edificada, sobre la arena, fora dels murs de Barcelona... (Boades, 1929, II, 75).

De vegades les relíquies també trien una localització concreta; tenim el cas medieval del cos sencer d'un dels innocents, regalat pel Dogo de Venècia a Jaume I. De camí cap a Barcelona, el petit cadàver desapareix misteriosament, provocant el desconsol reial. Però en arribar-hi, es troben que el xiquet ja s'ha instal·lat a la catedral; Jaume I intenta dur-lo al seu palau, però l'entremaliat innocent torna sempre a la Seu, on finalment el deixen (Monferrer, 1996, 29). Varazze narra un cas de ben interessant, en què a més de l'elecció de lloc es palesa el valor polític de les relíquies, amb un curiós diable com a portaveu del sant. Eudòxia, filla de l'emperador Teodosi, és posseïda per un dimoni. Son pare la vol dur a Constantinopla, per què siga guarida per les despulles de sant Esteve; el dimoni posseïdor, però, es nega a abandonar Roma, i diu que sant Esteve ha decidit ésser translladat a la ciutat eterna. El poble i el clergat de Constantinoble es neguen llavors a accedir a les propostes de l'emperador en aquest sentit, a no ser que siguen bescanviades les despulles de sant Esteve per les de sant Llorenç. L'emperador ho proposa al papa, sant Pelagi, qui, amb el vist-i-plau dels cardenals, hi accedeix. Arribat el cos d'Esteve a Roma, volen soterrar-lo a l'església de sant Pere *ad vincula*, però el cadàver es nega a entrar, pesant molt. El dimoni que posseeix Eudòxia aleshores declara que el sant el que vol és ésser soterrat amb sant Llorenç, cosa que es fa; la princesa toca el taüt i resta guarida (Vorágine, 1982, 439). Aquesta és la versió de Lieja, amb alguna variació:

...Teudòsia, ffila de l'emperador Teudòsio, era endiablade, e aportaren-la a la ciutat de Contastinoble, al cors de sent Steve màrtir. E lo diable parlà dins lo cors d'ella e dix no eixiria del cors de aquesta "si aquest cors de sent Steva, que açí és, no levats a la ciutat de Roma". E tentost, per manament del papa e de l'emperador, los grecs de Contastinoble tremeteren e aportaren lo cors de sent Steve màrtir a Roma, ab entenció que aportassen de Roma a Contastinoble lo cors de sent Lorenç. E, con foren a Roma, volien portar lo dit cors per soterrar a la sgleya de Sent Pere e, axí con anaven, sobtosament, per volentat de Déu, se aturaren, que no pogueren anar avant. E lo qui stave dins lo cors de Teudòsia, dix: "Debades vos treballats, car no vol sent Steve anar més sinó prop lo cors de sent Lorenç". E les gents qui portaven lo dit cors, portaren-lo a l'esgleya de Sent Lorenç, e allí, per mèrits de sent Steve, a la dita

Teodòsia isqué lo diable del cors. E lo cors de sent Lorenç girà's de costat e féu loch on poguessen metre lo cors de sent Stheve en la sepultura de sent Lorenç. E los grechs volgueren pendre lo cors de sent Lorenç per portar-lo en Contastinoble, e tentost caygueren smortits en terra; e dins deu dies moriren tots aquels grecs... (Lieja, 2004, CCCLXXXI).

Pero Tafur ens en transmet encara un altre exemple; el cadàver de santa Caterina jeia en un monestir al Sinaí; en un any de fam, els monjos se'n van, abandonant monestir i relíquia, però la santa els surt al camí per indicar-los on vol que descansin les seues despulles¹⁹⁷.

Hi ha algunes relíquies realment grotesques (Bakhtin, 1998, 315); incloc, en nota al peu, el xocant catàleg de les relíquies de Constantinopla i Pera, enumerades per un viatger castellà de principis del s. XV¹⁹⁸; al puny de l'espasa de Rotlà hi ha una dent de sant Pere, sang de sant Basili, cabells de sant Dionís i un tros de la túnica de la Verge, mentre que al de l'espasa *Monjoie*, de Carlemany, hi ha l'empunyadura de la llança que va ferir Crist (*El cantar...*, 1983, 81, CLXXIII; 86, CLXXXIII). Huizinga ens relata, d'altra banda, com en una festa solemne Carles VI reparteix costelles del seu avantpassat sant Lluís a tres nobles, i en lliura una cama als prelats per a que se la repartesquen, com fan en acabant de dinar (Huizinga, 1990, 237). Boccaccio, al seu Decameró, en fa una mordaç i un punt anticlerical sàtira: hi apareixen el dit de l'Esperit Sant, una unglya de querubí, el serrell del serafí de sant Francesc, raigs de l'estel de Nadal, una ampolla amb la suor de sant Miquel i una altra amb el so de les campanes del temple de Salomó, una dent de la Santa Creu... (Boccaccio, 1984, II, 34).

¹⁹⁷ Tafur, 1995, 59: *...la bien aventurada santa Catalina les apareixió é les dixo que boviessen, é que avrían abastamiento é lugar conveniente para vevir, é que donde fallasen un grant montón de trigo, allí fiziesen un monasterio é allí truxesen su cuerpo...*

¹⁹⁸ A Constantinopla (González, 1984, 71-73): *...el pan que el jueves de la cena dio nuestro Señor Jesu-Cristo a Judas ...la sangre de nuestro Señor Jesu-Cristo, de la que le salió por el costado, cuando Longinos le dio la lanzada ...las barbas de nuestro señor Jesu-Cristo, de las que le mesaron los Judíos... un pedazo de la piedra en que nuestro Señor Jesu-Cristo fue puesto, cuando lo descendieron de la cruz. ...el hierro de la lanza con que Longinos dio a nuestro Señor Jesu-Cristo...y en él a los cabos a lo agudo estaba la sangre tan fresca... un pedazo de la caña con que dieron a Jesu-Cristo nuestro Señor en la cabeza... un pedazo de la esponja con que a Jesu-Cristo nuestro Dios fue dada la hiel y el vinagre en la cruz... la vestidura de Jesu-Cristo nuestro Dios, sobre la que echaron suertes los Caballeros de Pilatos ...estaban las lágrimas de las tres Marías y de San Juan ...las cuales lágrimas parecían heladas propiamente... I a Pera (González, 1984, 79): *...los huesos del bienaventurado San Andrés, y del glorioso San Nicolás, y del hábito del glorioso y bienaventurado San Francisco. ...un hueso de la islalla de Santa Catalina ...huesos del bienaventurado San Luís de Francia, y de San Si de Génova. ...huesos de los Inocentes. ...una canilla del brazo de San Pantaleón. ...una canilla del brazo de Santa María Magdalena, y una canilla del brazo de San Lucas Evangelista, tres cabezas de las once mil Vírgenes, y un hueso de San Ignacio... el brazo derecho sin mano de San Esteban el primer mártir... el brazo derecho con su mano de Santa Ana... faltábale el dedo pequeño... una cruz pequeña del madero de la santísima vera-cruz... un hueso del glorioso San Basilio... un hueso del bienaventurado San Llorente...**

La relació patronal no és sempre protectora: a l'Edat Mitjana, abunden els miracles punitius, accions de càstig "descendent" dels sants contra els seus no gaire diligents devots. Vegem alguns exemples; l'any 468, conta Varazze, es transllades les despulles de sant Marc d'Alexandria a Venècia; pel camí, un dels mariners manifesta la seua incredulitat sobre l'autenticitat de la relíquia, i resta immediatament endimoniat, fins que afirma la seua fe en sant Marc (Vorágine, 1982, 255). Hi ha el cas de la tebiesa d'un prior de Bari que ens conta també Varazze; translladades a aquesta ciutat les relíquies de sant Nicolau; en acostar-se la festa del sant, els religiosos de la Santa Creu demanen al seu prior poder resar l'ofici del sant. Aquell, poc amic de novetats, s'hi nega. A la nit, sant Nicolau s'apareix al prior, l'agafa dels peus, i li recita el seu ofici síl-laba a síl-laba, aplicant-li a cada una un assot a l'esquena. L'endemà, mig mort, demana si us plau als monjos que resen l'ofici del sant (Vorágine, 1882, 820). La versió de Lieja:

E una nit ell dormant en lo dormidor, sent Nicholau apparech-li molt spaventable, e pres l'abat per los cabells e gità'l del lit en terra, e sent Nicholau començà a cantar "O Pastor eterne". E a quascuna paraula de lla dita antífena dave de grans cops a l'abat ab una verga que tenie en la mà, tro que ach acabat de cantar la dite antífena. E als grans crits que l'abat dave, levaren-se tots los ffreres, e levaren de terra a lur abat e gitaren-lo jaure en son lit. E recordant-li del cant que havie oÿt cantar a sent Nicholau, manà als monges que cantassen l'offici de sent Nicholau (Lieja, 2004, CCXXVI).

Un miracle semblant és el que ens conta Marco Polo (1251-1324), al seu *Viatge*: a l'Índia, a la província de Malabar, jau el cos de l'apòstol sant Tomàs; l'any 1288, un mercader pagà, que solia hostatjar els cristians pelegrins a la tomba del sant, decideix emprar les seues cambres per emmagatzemar arròs, deixant així els devots de l'apòstol sense hostatge. Per la nit, sant Tomàs s'apareix al mercader, amb una forca a la mà, amb la qual quasi l'escanya, amenaçant-lo amb una mort violenta si no treu l'arròs inoportú (Polo, 1977, 172, CLXXVII).

Sant Gregori conta com sant Faustí es molesta perquè soterran a la seua església Valerià, un pecador, i exigeix expeditivament la retirada d'aquest cadàver:

En la nit vinent, sen Faustín, màrtir, de qui era l'esgleya un lo ric era sepelit, aparec a la garda de l'esgleya e dix-li: "Vé-te'n al bisbe, e digues-li que yc get aquesta caruyada pudenta que yc ha mesa; e si no ho fa, que al XXX jorn morrà". La cal vision la garda no gosà significar al bisbe tro que altra vegada ne fo amonestat. Al XXX jorn lo bisbe s'anà colgar san e alegre, e aquela nit soptosament morí (Gregori, 1931, II, 112).

La versió de Lieja:

E aquel die que-l soterraren, en la nit, aparech sent Faustino a aquell qui guardava la dita sgleya e dix-li: "Di al bisbe que git d'açí aquelles carns pudents e, si no, sàpies que abans de trenta dies morrà!" E lo guardià de

la esgleya, tements de dir-ho al bisbe, abans dels dits XXX dies trobaren en lo seu lit mort lo dit bisbe (Lieja, 2004, DCXXIII).

El càstig pot consistir en la sorprenent fuga de les relíquies, que abandonen així els seus poc devots fidels; vegem aquest interessant exemple, relatat per Arnau de Lieja, en que les despulles de dues de les onze mil verges s'esclamen de la seua situació, i finalment, en plena missa, abandonen el monestir pel seu propi peu:

...en un monestir de l'orde del Cistell estaven dos corsos de lles XIm vèrgens, los quals cossos los ffreres del dit monestir havien mesos amagats dejús una volta per dubte e pahor de gran guerra que en aquella terra havia. E quant la guerra fon passada, los dits dos cossos sants stigueren dejús aquella volta con cosa menyspreade perquè no-ls tornaren al loch on solien estar, e feeren ten gran brugit en la tomba on estaven que speventaren tots los ffreres del monestir, e apparegueren al sacristà dues veguades e digueren-li que-s volien partir d'alý perquè staven meynspreades. E, una nit que era die de gran festa, estants tots los monges a matines, ells veeren denant l'altar major los dos corsos de les dites dues vèrgens, vestides en àbit de donzelles, e cridaren molt grans crits e, après, isqueren per una porta de lla dita esgleya que jamés no era estada uberta. E, tentost, los dits monges anaren al loch on havien amagats los dits dos corsos e no n'i trobaren negú, en la tomba on estaven. E, tentost, los ffreres tremeteren a la ciutat de Colònia e trobaren los dits dos corsos en lo loch d'on foren levats con los portaren al dit monestir (Lieja, 2004, DCII).

Un altre esquema de punició patronal és el trencament del compromís d'intercanvi de favors per part del devot, després de rebre una protecció o guariment eficaç del sant; a la *Vita Merlini*, se'ns conta l'origen del gat monstruós amb el qual s'enfronta el rei Artur: un pescador promet a Déu el primer peix que pesque; aquest és tan gran, que promet llavors el segon, amb el qual passa el mateix, i ofereix el tercer, que és un cadell de gat negre, que en créixer mata el pescador i tota la seua família i assola la regió (*Historia de Merlin*, 1988, XCVIII).

Lieja ens en conta dos casos; al primer, un home fa el vot a sant Vicent que entrarà com a frare abans de morir; mor sobtadament, sense temps de fer-ho, i la seua ànima en pena s'apareix a un abat, que li demana, sorprès:

"E con!, dix l'abat, no t'ha ajudat sent Vicenç?" E lo dit hom li respòs: «Molt haguí jo gran speranza en sent Vicenç, mas axí con jo li mentí de lla promissió que li fiu, axí ell no-m volch ajudar en la necessitat en la qual son posat!" (Lieja, 2004, DCXCIV).

La segona història és la d'un pastor que va per un camí estret, batut pel mar; tement perdre els dos animals que porta, promet a sant Miquel que si se salva li lliurarà el vedell; no sols fa escarni de l'àngel, sinó que repeteix l'engany una segona vegada:

“Bé és orat sent Miquel, qui·s cuyda que jo li haja a donar lo meu vedell!” E, tentost, sobtosament vengueren ten grans e ten altes les ondes de lla mar que de tot se cuydava ja ésser mort lo dit pagès. E lo pagès, ladonchs, promès que, si sent Miquel lo liurava d’equel perill, que li daria la vaca e lo vedell. E, tentost, la mar tornà suau e simple. E lo dit pagès dix: “Encara tinch per pus orat a sent Miquel que no feya abans, que·s cuyda que jo li don la vaca e lo vedell!” E, tentost, sobtosament, vengeren grans ondes e altes de lla mar que offegaren al dit pagès e a la vaca e al vedell (Lieja, 2004, DCXCII).

Un altre cas típic el trobem a la tardana *Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte*, novel·la costumista castellana del 1620. En aquest cas, el devot en deute no deixa de complir la seua promesa, però ho fa de manera insatisfactòria per al sant: un llaurador cau malalt de la gola, *que los médicos llaman angina y el vulgo garrotillo*; li recomanen que s’encomane a sant Blai, protector específic de la seua dolència, i el malalt promet al sant una estàtua *de bulto con relieve y un nicho ó arco á forma de altar, á donde le pusiese en una de las paredes de la iglesia*. Una volta guarit, demanen al llaurador entre trenta i cinquanta escuts per a fer l’escultura i l’obra; ell, gasiu, busca llavors pels tallers dels artesans un sant Blai de “segona mà”, ja usat, fins que en troba un: *una figura de san Blas antigua, que se la dieron por dos ducados*. Ell mateix, sense saber-ne, instala la imatge del sant, *harto indecentemente*. Sant Blai, enfadat amb el gasiu, *cayó sobre él y le dió en la cabeza, haciéndole una muy grande herida*, a conseqüència de la qual està a punt de morir; per a guarir-se ha de despendre més de dos-cents ducats, *que no le costara la mitad si hiciera la imagen y el nicho como le tenía prometido al santo* (Liñán, 1980, 146-47, IV).

I com a tercera possibilitat, la venjança davant una agressió directa, el càstig al profanador (Bologne, 1993, 165). Pero Tafur ens relata un d’aquests càstigs; a l’església de sant Joan de Letrà, entre altres relíquies *-las cabeças de sant Pedro é sant Pablo-*, hi ha una imatge de Crist, *de la çinta arriba en una losa pintada*, la pintura miraculosa que sant Lluç, a prec de la Verge, es disposava a realitzar i que trobà ja feta. El cas és el sacríleg comentari d’una devota: *En este lugar do está la reliquia non entran mugeres; é dizen que porque una dixo tales cosas por que rebentó* (Tafur, 1995, 29). El Pseudo-Boades recull la venjança de sant Narcís, a Girona, contra els invasors francesos, que profanen les seues relíquies:

...robant e destrohint los sants altars e altres coses sagrades, robaren lo sepulcre d’aquell e al seu beneit cors volien rossegar. Mes Déu los na va punir greument, car al punt varen axir dels narils d’aquell sant cors tant grans exams de mosques blaves e blanques e verdes e vermelles e negres, totes pintades, més grans que un aglant, e tant verinoses, que·ls qui tocaven, persones e cavalls, de prompte sense remei morían; e no faèyan mal a nengú sinó als francesos e a les gents lurs e als lurs cavalls... de gent na varen morir més de sinquanta mília d’aquella malaventura de mosques... (Boades, 1929, IV, 118).

En un segon moment de la guerra, l’acció del sant es torna a repetir:

Mes Déu fortament los na va punir per las pregàries del benayunturat monsènyer sant Narcís, qui altre volta gità del seu benayunturat cors infinitat de mosques, que infinitat de francesos varen faer morir... (Boades, 1929, IV, 125).

Aquesta llegenda de les mosques de sant Narcís és bon exemple del procés de creació dels mites: a la crònica de Bernat Desclot, realment medieval –segona meitat del s. XIII-, en narrar-se l'episodi no apareixen les mosques; es tracta merament d'un directe càstig diví:

E enaprés Déu donà sobre les gents d'aquella host diverses malalties e mortaldats, així que el terç d'aquelles gents tan grans, e especialment dels comtes e dels barons, moriren de diverses malalties que Déus los donava, que no hi bastava hom a sebolir, tants ne morien tots dies (Desclot, 1982, 342).

Una revenja desmesurada i ben curiosa, sobre l'indígena *infiel* d'Oceania que destrueix un retaule de la Verge, ens la transmet el cronista Argensola a finals del segle XVI, en la seua *Conquista de las islas Malucas* (Argensola, 1992, 65). Al segle següent (1614), un altre viatger castellà, Pedro Ordóñez de Ceballos, al seu *Viaje del mundo*, relata l'aparició miraculosa d'una imatge de la *Candelaria* en una de les illes Canàries, *en tiempo de gentiles, antes que los españoles cristianos entraran en aquella tierra*. La hierofania té lloc en una cova; el pastor que hi solia desar el seu ramat s'adona que *se le asombró el ganado*; entra, i hi veu *esta imagen santa en lo postrero de la cueva*. El pastor pagà té la fatal ocurrència d'atacar la imatge, per la qual cosa és immediatament castigat: *Tomó una piedra para tirarle, y se le quedó en la mano sin poderla echar y el brazo como muerto* (Ordóñez, 1993, 388, III, 4). En aquest cas, més que d'una venjança, estrictament parlant, es tracta d'una punició preventiva, una defensa.

Lieja ens relata una versió còmica d'aquests càstigs; una vídua sent a dir que el seu difunt marit era un sant i que les seues relíquies són miraculoses:

E quan la muller de Gedegulfo oý dir que-l cors de son marit feýe miracles, dix ab molt grans scars: "Axí fa Gedegulfo miracles con fa lo meu forat detràs!" E decontinent, per miracle de nostre senyor Déus, començà a cantar lo forat sutze detràs a la muller de Gedegulfo. E durà-li tota la sue vida, que li cantave en divendres, majorment quan parlave, e quescuna veguade que parlave li cantave molt sutzement¹⁹⁹.

Una sorprenent característica del sistema del patronatge, que apareix sovint entre els segles X i XIII: de la mateixa manera que existeix la venjança del sant, també els vius poden, en casos extrems, castigar de manera "ascendent" el patró de protecció decebedora. Aquest càstig al sant sol fer-lo un individu agreujat, com el cas del jueu de la *Legenda* que encarrega a sant Nicolau la vigilància del seu tresor; furtat per uns lladres, la pallissa que el jueu

¹⁹⁹ La versió original llatina (Lieja, 2004, XXX) fa: *...sic facit virtutes Gangolfus sicut anus meus. Statim a parte illa turpis sonus prodiit talique deinceps subjacuit opprobio, ut omni vita sua eodem die, scilicet sexta feria, quot verba protulit, tot turpes sonos ab illa parte emisit.*

propina a la imatge de Nicolau l'obliga a presentar-se davant els lladres i commoure'ls mostrant-los els senyals dels cops rebuts, per a que tornen el botí al seu propietari (Vorágine, 1982, 42):

...desonrrà de paraula molt vilment la dita ymatge de sent Nicholau, dient: "O sent Nicholau! Tal recapte m'as donat a açò que jo t'acomané? Verament, pus ten mal o as guardat, jo me'n vengeré en tu!" E ladonchs, ab açots, assotà molt la dita ymatge. E sent Nicholau, tentost aquella nit, aparech als dits ladres e manà'ls que tornassen al dit juheu lo dit ffurt, e mostrà-los lo seu cors assotat de grans assots. E dix-los que ell era sent Nicholau, e que en guarda sua lo jueheu havie lexat la casa e tot ço que dins sa casa era (Lieja, 2004, CDXC).

Amb la mateixa lògica, la història d'una dona a la qual uns enemics capturen el fill; acudeix a una imatge de la Verge, i li furta el nen, per obligar-la a actuar: Maria, efectivament, allibera el fill de la dona, per recuperar el seu (Schmitt, 1992, 124); vegem la versió de Lieja:

"Senyora Verge, mara de Déu, moltes veguades vos he pregat que-m deguéssets traure mon ffill de poder de moros, on està pres, e és-me vires que no m'hajats volgut oyr les pregàries que us he fetes; e, pus que axí és, jo us pendré vostre ffill, que tenits en lo braç, per penyora del meu, e labores sabrets quin desplaer ha la mare qui pert son ffill!" E, tentost, acostà's a la dita image e levà-li lo ffill Jesús que tenie en lo braç, e portà-lo a case sua e enbolicà'l en un bell drap de seda, e stojà-lo en una caixa e tencà-la ab la clau... E aquella nit... la verge Maria aparech en terra de moros al presoner ffill de lla dita fembre vídua e soltà-lo de lles presons en què stave e menà'l prop lo loch on sa mare stave. E, ladonchs, la verge gloriosa Maria li dix: "Amich, vé-te'n a ta mare e digues-li que-m torn mon ffill, pus que ha cobrat lo seu." ...anà a la sgleya e portà la imatge de Jesús, e mès-la en los braços de lla gloriosa Mare de Déu, e dix-li: "Senyora, moltes gràcies vos fas perquè tornàs mon fill e, axí, torn-vos lo vostre." (Lieja, 2004, CDV).

Fra Odoric de Pordenone, franciscà italià que viatja a l'Índia cap al 1318, transllada per mar les relíquies de tres màrtirs franciscans; com el vent s'atura, els pagans, i després els musulmans resen inútilment; finalment, obliguen fra Odoric i el seu company a resar demanant vent, sota l'amenaça de llençar les relíquies al mar; després d'una estona de precs sense resultat, el franciscà decideix llençar per la borda un osset dels que porta, i es mou immediatament un vent favorable (Gil, 1995, 452).

Col·lectivament, els fidels també poden castigar el sant que no vetlla adequadament per la seua comunitat; es tracta de la litúrgia de la *humiliatio* (Geary, 1979, 27-35), sanció temporal o xantatge al sant decebedor, que pot anar des de la suau privació d'honors i serveis religiosos fins a crits i cops al reliquiari, passant per l'exposició de les relíquies a la intempèrie o cobrir la imatge amb espines o cilicis. La *humiliatio* s'atura quan el patró provoca la reparació, i aleshores se li restitueix solemnement la dignitat (Marchal, 1995, 1142). Es tracta d'una estratagema eclesiàstica per a salvar el patronatge dels sants en moments crítics, de pèrdua de credibilitat de la protecció celestial.

S'interpreta que el càstig ve de Déu, i el que es fa és acudir a l'intermediari, el sant patró, però pressionant-lo amb vehemència per a que intervinga (Geary, 1979, 36). Una altra interpretació diu que la *humiliatio* és un arma del monestir contra les agressions dels nobles laics rivals: una mena de vaga religiosa (Schmitt, 1992, 120).

Cal afegir un altre ús polític del càstig als sants: donada la identificació quasi totèmica de la comunitat amb la imatge del seu patró, són freqüents a la guerra medieval el sacrilegi i la destrucció de les imatges de l'enemic, tot i ésser tots de la mateixa religió; el fenomen va més enllà del simple vandalisme: el sant dels vençuts és enemic també, i d'aquesta manera es demostra la superioritat del patró dels vencedors, així com la ineficàcia del seu rival (Marchal, 1995, 1145-48). A les cròniques de Lopes trobem un cas no d'agressió, però sí d'apropiament violent d'una relíquia: després de la batalla d'Alcobaça, els castellans en fuga abandonen el camp; un *escudeiro* s'apodera d'un tros de la vera creu, que era *num cofre com muitas outras jóias, quando ajudou a saquear a capela de el-rei de Castela, dentro de uma cruz de ouro* (Lopes, 1997, 351).

1.2.8. Els cossos gloriosos

Apartat especial mereixen els anomenats cossos gloriosos, la carn reintegrada per la resurrecció dels morts abans del judici final, carn destinada a ésser eterna: *si entres en paradís, cors aurás glorificat qui null temps no morrà*, diu Llull al *Libre de doctrina pueril* (Llull, 1981, 286); i al *Llibre de virtuts e de pecats* (1313),

Cristià creu que en paradís hauran los hòmens sancts cors glorificat et qui viuran sen menjar e beure e qui no aurà paria de fembra e qui serà gloriejat per veure lo cors de Jesuchrist e per oyr les sues paraules... (Llull, 1990, 99).

I en Berceo: *avrán vida sin término,/ nunca han de morir* (Berceo, 1980, 144). Es tracta de l'estat final i més perfecte de la humanitat, la *gloria de compositio*²⁰⁰, superior a l'anterior d'ànimes sense cos habitants del cel (Pozo, 1980, 285). Segons fra Luis de Granada, la diversitat i bellesa dels estels té el sentit de mostrar-nos *la variedad de la gloria y hermosura de los cuerpos gloriosos, que se verá el día de la resurrección general* (Granada, 1984, 70).

Dues persones escapen a la condició celestial ordinària: Crist mateix, una de les persones de la Trinitat i alhora amb el seu cos mortal, i la Verge, que també posseeix al cel el seu cos resuscitat, a diferència de la resta dels humans:

...axí com lo cors de Jesuchrist estigué mort tres dies, axí lo cors de la verge Maria. Mas resuscità al tercer dia, e ara ha glòria en lo cors e ànima

²⁰⁰ Ferrer, 2002, 375: *tribus gradibus: primo, in gloria anime sine corporibus, et hanc habent sancti in celo; secundo est gloria anime et corporis, et hec cum resucitabimus in fine mundi; tercio est gloria de compositio, scilicet cum in loco collocabuntur anime cum corporibus, scilicet in catedris ponendo in possessione glorie.*

(Ferrer, 1975, III, 116).

Una tradició medieval eixampla aquest privilegi excepcional a sant Joan evangelista, basada en un versicle evangèlic (lo 21, 22), en què s'interpreta que es dóna a entendre la immortalitat del sant. El viatger fra Jordà Català de Séverac, dominic occità que viatja a l'Índia i torna a Europa l'any 1328 diu que sant Joan, en vida, manà fer-se un sepulcre a Èfes, i hi entrà encara viu, i no se'l tornà a veure; a la tomba succeeix el prodigi que que sent com si algú hi roncara (Gil, 1995, 431). Ramon Muntaner ens en fa aquest relat, de primera mà, amb el miracle i virtuts del *manna*:

E e-l dit lloc d'Èfeso és lo moniment en què monsènyer sent Joan Evangelista se mès con hac pres comiat del poble, e puis veeren una nuu en semblança de foc, d'on és openió que en aquella se'n muntà al cel en cos e en ànima. E par-ho bé en lo miracle qui en lo moniment seu se demostra cascun any... con les vespres comencen a dir lo jorn de sant Esteve e de sent Joan, ix manna d'arena trida de cascun, qui munta bé un palm en alt sobre la pedra, així con una dou d'aiga ix. E aquella manna comença a eixir... e dura tota la nuit, e puis tot lo dia de sent Joan entrò al sol post; sí que és tanta aquella manna con al sol post és cessada d'eixir, que tota hora són bé tres quarteres de Barcelona. E aquella manna és bona meravellosament a moltes coses, ço és a saber: que qui en beu con se sent febre venir, que jamés la febre aquella no li torna; si dona va en part e no pot haver la criatura, que en bega ab vi: tantost és delliurada; encara, que si és fortuna gran de mar, e en gita hom en la mar tres vegades... tantost cessa la fortuna; e encara, qui ha mal de veixigues e en beu en nom del sobredit nom, tantost és guarit (Muntaner, 1979, II, 77).

Sant Vicent diu que sant Joan mor i després és resuscitat:

...sent Johan morí aquí, e Jesuchrist pres la ànima en ses mans e estech aquí per spay de una hora e après resuscità, e axí pujà al cel en cors e ànima (Ferrer, 1975, VI, 207).

En un altre sermó, llatí, el predicador explica més detingudament les *opinyones* sobre la sort de sant Joan: hi ha qui diu que és encara viu al paradís terrenal o a la seua tomba, embolicat amb *manna*, o que va morir i la seua ànima és al cel i el seu cos sota terra, en *manna*. Però el sant valencià sustenta una altra, seguint el seu mestre sant Tomàs: sant Joan va morir, la seua ànima volà al cel, però de seguida *reversa fuit et recuperavit corpus, et est modo gorìa in anima et corpore*²⁰¹. En la mateixa línia, al *Tirant* se'ns dóna una estranya informació:

²⁰¹ Ferrer, 2002, 646: *Et sunt quatuor opinyones de beato Iohanne quid fecit se cum non aparuit in fonsa corpus eius; et prima est quod beatus Iohannes est vivus in paradiso terrestri... Et secunda opinyo est quod aduch stat in fossa vivus, copertus de manna, et quod ideo manna stat movendo et fervendo se altius ut exiret et non sufucetur. ...Et hec opinyo non est vera... Et tertia opinio est quod mortus est, et anima acendit in celum, et corpus remansit in fossa copertum de manna. Et quarta est quam tenet beatus Tomas de Aquino, et hanc ego teneo: quod beatus Iohannes fuit mortus coporaliter, et eius anima accesit ad gloriam, sed statim reversa fuit et recuperavit*

...així com se diu del gloriós sant Joan Baptista... e és openió, segons se diu, que la sua gloriosa ànima dorm, perquè no prengué tan gran elació que n'hagués a perdre algun grau de glòria dels que té (Martorell, 1983, CCLXXVI).

A les *Cobles fetes en laor del gloriós sent Johan Evangeliste* se segueix la tradició: mort, resurrecció i ascensió:

Y per quant après cobràreu/ vostre cors molt pur i sant,/ ab aquell tot dret pujàreu/ alt al cel molt triumfant./ Donchs puix vós tant alt volàreu/ l'esperit lo cors cobrant,/ puix tal gràcia guanyàreu,/ siau de tots recordat (Cançoner sagrat..., 1912, 22).

Al Renaixement aquesta llegenda continua viva: a l'*Orlando Furioso*, d'Ariosto, intervé un sant Joan immortal, habitant del Paradís Terrenal, que hostatja el viatger Astolfo, l'acompanya al cercle lunar amb el carro d'Elies (XXXIV), i encara li fa uns útils consells per sortir-se'n en la seua aventura (XXXVIII).

Tanmateix, altres versions medievals desmenten aquesta llegenda: segons Varazze el cos de sant Joan reposa a Éfes (Vorágine, 1982, 70), i la *Divina Commedia*, també del s. XIII, refuta explícitament la creença, i a més a més en boca del propi apòstol: *In terra è terra il mio corpo, e saragli/ tanto con li altri...* (Paradís, XXV, 124-125).

Encara, segons l'anònim castellà *Libro del Anticristo*, els dos profetes escatològics, Elies i Henoc, als darrers temps, després d'ésser morts per l'Anticrist i exposats els seus cossos inebollits durant tres dies i mig (*Libro del Anticristo*, 1497, XXXVII), resuscitaran i *serán arrebatados en vna nube y subidos al cielo* (*Libro del Anticristo*, 1497, XXXVIII), en cos i ànima; l'estada, però, no serà llarga; als quinze dies caurà l'Anticrist, i tots dos profetes seran enviats per tercera vegada a la terra per a fer la predicació universal (*Libro del Anticristo*, 1497, XLV).

Més endavant veurem amb detall la resurrecció final del cossos; centrem-nos ara en els cossos gloriosos. El simbolisme romànic, menys antropomorf que el gòtic, feia servir en aquest cas el criteri cromàtic per a diferenciar salvats de condemnats: uns resusciten blancs, els altres negres. Naturalment, una resurrecció amb aquesta característica de discriminació prèvia cromàtica, tan notòria, entre condemnats i salvats, transforma el judici en mera escenografia simbòlica, impressionant però sense valor decisor. La plàstica gòtica preferirà no obstant d'altres distintius: podrem distingir bons de dolents gràcies a la seua posició, dreta o esquerra del jutge; per la seua actitud, d'oració o de desesperació, o per aquells que se n'apoderen, àngels o dimonis.

Però és la iconografia gòtica la que s'aparta dels textos, que continuen descrivint els resuscitats amb discriminació cromàtica; dels cossos gloriosos, sant Tomàs diu que seran clars i translúcids (S. *Th.* Supl., q. 85, a. 1), però visibles (S. *Th.* Supl., q. 85, a. 2), la qual cosa és una de les seues quatre

corpus, et est modo gloria in anima et corpore. ...Et istam opinyonem, si vultis bene quidem, quia beatus Tomas non determinando ponit, sed pro opinyone.

característiques²⁰². En la visió dantesca, l'ànima de Salomó explica com els sants desitgen posseir aquests cossos futurs, que encara seran més brillants que les ànimes: *s'acrescerà ciò che ne dona/ di gratuito lume il sommo bene* (Paradís, XIV, 46). Berceo també enumera les qualitats dels cossos gloriosos: *serán tan claros...* (Berceo, 1980, 144). La intensitat de la lluentor d'aquests cossos es compara amb la del sol: *pus luent seràs que-l sol* (Llull, 1981, 286). Aquesta *claretat gloriosa* és resultat de la contemplació de Déu (Ferrer, 1975, VI, 25). Bernat Serradell resalta la seua bellesa, superior a qualsevol representació iconogràfica:

E dic-vos que el cors humanal,/ glorificat,/ l'hora que el juí sia donat,/ serà tan bell,/ que la claror del naut solell/ traspasarà,/ segons hai vist d'alguns que n'ha/ en Paradís. ...Los cossos seran debuijats/ de tals colors/ que jamás per mans de pintors/ serien trets (Blandín..., 1983, 239-240).

Els altres trets dels cossos gloriosos tenen relació amb la seua emancipació de les limitacions físiques: en primer lloc l'agilitat (*S. Th. Supl.*, q. 84, a. 1), agilitat que els sants exerciran en desplaçar-se (*S. Th. Supl.*, q. 84, a. 2): *e tantost con volràs ésser en un loc, tantost hi seràs* (Llull, 1981, 286). Berceo: *serán mucho ligeros... volarán sus e yuso/ a todo su taliento* (Berceo, 1980, 144). Sant Vicent la descriu expressivament:

E dich yo que-l salvat haurà aquesta agilitat rigorosament, car súbito irà lla on voldrà. Sabeu com? Axí com lo pensament de la persona, que si ací és ara, tantost pot pensar en Roma e estar lla. E veus ací que axí serà legera la persona lavors... (Ferrer, 1975, VI, 23).

I segons el *Testament*, de Bernat Serradell,

Lo cors haurà tan gran vigor/ en aquell cas,/ que sens afany, en un traspàs,/ farà voltar/ lo cel, la terra e la mar/ e els elements (Blandín..., 1983, 241).

Una altra virtut: la subtilitat. La doctrina tomista diu que els cossos gloriosos podran travessar les parets com els fantasmes, i malgrat això tindran dimensió i seran palpables (*S. Th. Supl.*, q. 83, a. 1, 2, 6). Llull ho sintetiza així: *per qual loc te vulles passarà* (Llull, 1981, 286). Mitjançant una enginyosa concatenació d'imatges, el predicador ens descriu aquesta virtut:

...gran és la soptilitat de l'ayre que passe per lo drap; mas major és la soptilitat de la llum, car per una vidrera l'ayre no-y pot entrar, mas sí fa la llum. Mas encara és pus soptil la veu, que l'ayre no pot passar una paret grossa ne la llum, mas la veu sí fa, per grossa que sie; que si degú parle alt o cante, tantost lo hoireu. Mas pus soptil serà lo cors glorificat, car si ací havia una caixa de plom en la qual hagués un cors gloriós e damunt havia una paret grossa, no l'empaxaria en res (Ferrer, 1975, VI, 24).

²⁰² Orriols, 1786, 228: *...gozár los Cuerpos los quatro dotes, de impasibilidad, claridad, sutileza, y agilidad...*

La seua darrera característica és la impassibilitat, és a dir: la manca de patiments, malalties ni necessitats (S. Th. Supl., q. 82, a. 1): *dolor ne nulla passió no auràs* (Llull, 1981, 286). Les funcions animals -menjar, beure, dormir, "procrear"- queden abolides (S. Th. Supl., q. 81, a. 4): *del dia del judici en avant, no menjarà hom ne bourà ne jaurà ab fembra ne aurà cors corruptible* (Llull, 1981, 233). El monjo mallorquí hi insisteix:

No crees, amable fill, que en glòria hom ménuch ne beva ne jaga hom ab fembra; car totes estes coses han defalliment e sutzetat... (Llull, 1981, 14).

El desenvolupament d'aquest tret -la impassibilitat- apunta cap a la concepció teocèntrica del cel; de fet, des d'aquest punt de vista ascètic i místic es veuen amb horror alguns excessos de sensualitat de l'art, com ara l'opulència dels cossos femenins de Rubens al seu judici final (1615-1617)²⁰³, pintura que els escandalitzats jesuïtes bàvars enretiren a mitjan segle XVII. I encara s'esguarda amb més horror el cel musulmà, que Mahoma, segons Llull, descrivia així:

*...promès-los que en paraís aurién paria de fembres e menjarien mantega e mel, e bourien vi e aygua e let, e que aurién bells palaus d'aur e d'argent e de peres precioses...*²⁰⁴

La concepció mística i teocèntrica del cel insistirà en la manca de necessitats materials; un avenç a la terra és el de Maria Magdalena com a eremita, alçada fins al cel diàriament pels àngels, la qual, amb la visió celestial, *ab aquell pleer que havie celestial e angelical, no curave de menjar ni de ninguna corporal* (Lieja, 2004, CDII).

Però passem a l'altre corrent ideològic del cristianisme: el cel com a lloc d'abundància, quasi-material. Concebut per sant Ireneu al s. II com a recompensa dels màrtirs, un paradís en què fins i tot hi ha relacions sexuals i procreació (McDannell, 2001, 136). L'altra línia de pensament, ascètica, evoluciona i matisa la separació de les ànimes: cap concebre l'esperança del retrobament, després de la mort, amb les persones estimades, la qual cosa vol dir una mena de vida social celestial. Sant Agustí, en un principi més platònic, s'aparta després del més enllà plotinià i s'acosta a la religiositat romana popular, pagana: al cel s'hi menja i s'hi beu, hi ha reunió social, però no sexualitat (McDannell, 2001, 155).

Sant Tomàs serà més circumspecte: els cossos gloriosos conserven els seus cinc sentits per gaudir les delícies celestials, tot i que el teòleg especifica que el gust no s'aplica a aliments, ni el tacte coneix mutació desordenada (S. Th. Supl., q. 82, a. 4). Sant Vicent, divulgador del pensament tomista, dibuixa el quadre complet (Ferrer, 2002, 41), seguint la classificació dels cinc sentits; al cel, doncs, s'hi extasia la vista, en contemplar la *pulcritudinem celi imperialis* i els cossos de Crist, la Verge i els sants; l'oïda, *audiendo melodias instrumentorum et canticorum... cum angeli et sancti et virgines sonant et*

²⁰³ Munich, Alte Pinakothek. Reproduït a McDannell, 2001, 333, lám p 335.

²⁰⁴ Llull, 1981, 176. Similar, en sant Vicent, amb el seu deliciós llatí: *Non autem comeduntur in Paradiso res corporales corruptibiles ut lat, e mel, e mantega sicut dicent sarraceni* (Ferrer, 2002, 41).

cantant, l'olfacte, amb els perfums celestials. Els altres dos sentits, ja delimitats per sant Tomàs, demanen també explicacions suplementàries; pel que fa al tacte, sentit de la sexualitat:

*...ja sabeu que quan lo rey és dinat, ab tota sa companya balla. Oo, quiny plaer és aquell qui-s té ab una noble donzella, etc. E donchs, en paradís, quiny plaer serà, quan tu te tindràs ab senta Caterina, filla de rey bella, ab senta Agnès, ab senta Bàrbera, etc. Mas allí no-y haurà enteniment desordenat de luxúria...*²⁰⁵

Bernat Serradell, al seu *Testament*, fa una enumeració dels plaers sensorials dels cossos gloriosos, una mena de sublimació dels delits materials: *los senys nostres corporals,/ benaurats,/ seran així glorificats*. Sobre el tacte, diu ambíguament: *Ne lo tocar no palparà/ causa vivent/ de què no sia molt content/ a son plaser (Blandín..., 1983, 240)*.

L'altre sentit problemàtic és el gust, que implica menjar, funció biològica inexistent al cel. És freqüent la concepció com a banquet del cel en altres religions, com ara l'orfisme (*Hieros Logos*, 2003, 233). Són oportunes aquí les reflexions de Bakhtin sobre els conceptes populars medievals: menjar és la forma triomfant de trobada amb el món, i la darrera etapa, victoriosa, del treball, que corona l'obra feta (1998, 252). El cel consisteix, doncs, en la mentalitat popular, en un tiberi etern (1998, 259). Sant Vicent adopta el terme mig tomista entre aquesta concepció i l'ascètica; hi ha gust, i plaers associats al gust, però al cel no es menja en sentit estricte; els sants, amb els seus cossos gloriosos, mengen i paeixen contínuament no aliments materials, sinó espirituals, el que anomena *liquorem incorruptibilem*, que com a tal no cal expulsar; al cel no fan falta *latrine*²⁰⁶.

...si tu vols mengar hun capó, primo lo has a pendre, puix apparellar, etc. No és axí en paraís, mas hauràs un mengar aytal com lo volràs, e tindràs los budells plens de una liquor gloriosa e clara, e aquella nunca farà sinó muntar e davallar per los budells, e tu assaborir bé... (Ferrer, 1975, IV, 193).

Bernat Serradell s'expressa en termes similars:

Lo nostre gust serà tot fart/ e-z abundós/ d'aquell menjar tan saborós/ qui per canal/ de la manà celestial/ nos deixendrà (Blandín..., 1983, 240).

²⁰⁵ Ferrer, 1975, IV, 193. Vegeu també Ferrer, 2002, 41: *...scilicet homines tunc tangent et tripudiabunt per manus tenendo virgines beatam Caterinam et Luciam, etc. et osculabuntur tociens voluerint manus virginis Marie et pedes Iesu Christi, et tamen non intelligatis quod haberint (tunc illam) inclinacionem quam (nunc) habent gentes ad luxuriam, quia nulla mala inclinacio ibi est...*

²⁰⁶ Ferrer, 2002, 41: *Item, os ingustando saciabitur comedendo scas corporales sed spirituales, liquorem incorruptibilem, et os non stabit vacuum de illo liquore sed plenum semper, sicut nunc stat plenum de liquore salive, et venter, et tripa in omnia membra corporis stabunt plena de illis scis corporalibus tamen spiritualibus incorruptibilibus... Nam tunc latrine essent necessarie sicut nunc in hoc mundo ubi ista corruptibilia comeduntur...*

Cal suposar que l'agosarada descripció del banquet celestial en fra Luis de Granada, ja postridentina, no és sinó una metàfora: *¿Qué será asentarse en aquella mesa, y tener silla entre tales convidados, y meter la mano con Dios en un plato...?* (Granada, s.d., 103, I, 9). La visió celta d'Owein planteja en canvi una lectura mística de l'aliment celestial; les ànimes en espera al segon purgatori o paradís terrenal vestibular reben directament del cel la llum divina: *"Assò és la vianda de paradís que és aparellada sens fy en aquells que de assí montaran al cel."* (Perellós, 1917, 38).

Relacionada amb el menjar celestial, esmentem ací una molt curiosa història que ens relata Lieja; en un monestir, a la festa de santa Maria, el monjo metge

...veé que santa Maria aparech e portà una capce plena de comfits, dels quals comfits la Verge senyora donà ab una cuberta d'argent a quescun dels monges qui cantaven. E quant la Verge fo denant lo dit monge, dix: "A tu no daré comfit, car metge est e moltes veguades te vas consolar al món." E tentost la Senyora desesparech (Lieja, 2004, CLXVI).

El monjo metge corregeix la seua vida, i a la següent aparició de la Verge, *Ladonchs la Verge senyora donà-li dels comfits e desesparech* (Lieja, 2004, CLXVI).

1.3. ELS ÀNGELS

1.3.1. Història i característiques

La doctrina medieval sobre els àngels es considerava resultat de les revelacions celestials a sant Pau, qui les hauria comunicades al seu deixeble Dionís Areopagita (Act 17, 34), cristià grec el qual les hauria plasmades a la seua *Coelesti Hierarchia: e lexà-u scrit per lo dexeble Dyonís*²⁰⁷. En realitat, ni el llibre és de Dionís, sinó d'autor anònim, ni el Pseudo-Dionís és contemporani de sant Pau, sinó un monjo sirià del s. VI. La qüestió és que la *Hierarchia* arriba a la França de Carles el Calb la segona meitat del s. IX, i fou traduïda al llatí per Escot Erígena. El Pseudo-Dionís s'escampà per la cristiandat, i sobretot per França gràcies a una oportuna i no del tot desinteressada confusió entre aquest suposat Dionís i un altre, el màrtir parisenc *saint Denis*. Les tesis del llibre foren les més influents en la configuració de l'imaginari angèlic cristià (Eiximenis, 1983, 15; Duby, 1983, 166-169).

En aquest capítol seguirem d'aprop el *Libre dels àngels* d'Eiximenis, de l'any 1392²⁰⁸. L'anterior *Libre dels àngels*, de Llull, mai no arribà a ésser divulgat, i a la fi del s. XIV ja era oblidat (Eiximenis, 1983, 10). El d'Eiximenis fou sens dubte el seu llibre més divulgat, influent i traduït a l'Edat Mitjana, fins al punt d'haver contribuït a la profusió dels àngels a l'art gòtic europeu de la primera meitat del s. XV (Pitarch, 1985, s/nº). És un tractat teològic didàctic, inspirat en els textos bíblics, patristics (entre els quals el més emprat és la *Coelesti Hierarchia* del Pseudo-Dionís), i hagiogràfics, i el folklore popular.

El nom *àngel* deriva del llatí *angelus*, i aquest del grec *αγγελος*, *nuntius* o missatger (Coromines, 1980, veu "àngel") (*S. Th.* 1, q. 108, a. 5); la traducció grega dels setanta dona *àngelos* per a diversos conceptes hebreus, com ara *serafim*, *querubim* o *mal'ak*, missatger (Monferrer, 2003, 88). A l'Antic Testament figuren predominantment com a intermediaris, i s'apareixen als mortals en forma humana; al Nou formen la cort de Déu, subordinats a Crist, i actuen en la protecció sobre individus i comunitats. La patristica en destacaria més endavant l'espiritualitat, la incorporeïtat.

Sobre la creació dels àngels hi ha diverses teories, conseqüència del silenci bíblic: no hi ha cap referència en el Gènesi a la creació dels àngels ni a la caiguda dels dimonis. Segons sant Tomàs, el lloc de la creació dels àngels és el *caelum empyreum* (*S. Th.* 1, q. 61, a. 4), i el seu moment, simultani al del món material (*Et tamen ipsum "factum mox sanctis angelis est repletum", ut Beda dicit*) (*S. Th.* 1, q. 61, a. 3), contra la creença dels cristians grecs, com ara Joan Damascè, que la suposaven anterior (Argyriou, 2003, 175). Dante també desment aquesta opinió, que en boca de Beatriu atribueix a sant Jeroni: *leronimo vi scrisse lungo tratto/ di secolì de li angeli creati/ anzi che l'altro mondo fosse fatto* (Paradís, XXIX, 37-39). Llull situa la creació *en lo comensament* (Llull, 1981, 276), com faran més tard sant Vicent (Ferrer, 1975, IV, 68) *Deus in principio creavit celum inpireum, statim inplevit eum de angelis*

²⁰⁷ Ferrer, 1975, III, 221. També a Eiximenis, 1992, II, 1.

²⁰⁸ Faig servir l'edició de Curt Wittlin del seu cinquè capítol (Eiximenis, 1983) i el text íntegre inèdit transcrit per S. Gascon Uris (Eiximenis, 1992). Tots dos prenen com a base els anomenats manuscrits A i H.

(Ferrer, 2002, 514); i Eiximenis, qui descriu les quatre coses creades simultàniament: *lo cel imperi, el temps, la primera matèria... la natura angèlica* (Eiximenis, 1992, I, 13; IV, 1).

Quant a la seua caracterització, la doctrina els defineix incorporis, incorruptibles i posseïdors del lliure arbitri (S. Th. 1, q. 50, a. 1, 5; q. 59, a. 3). Aquest darrer aspecte suposa que són ens individuals, amb funcions psicològiques intel·lectives i volitives; així es refereix Beatriu a aquest coneixement: *Ma perché'n terra per le vostre scole/ si legge che l'angelica natura/ è tal, che 'ntende e si ricorda e vole* (Paradís, XXIX, 70-72). Sant Gregori en destaca la incorporalitat: *I qui no és cubert de carn, ne mor ab carn* (Gregori, 1931, II, 19), i Llull en destaca l'espiritualitat: *Àngel és substància invisible, incorporal, tots temps veent Déu* (Llull, 1981, 276); *àngel no ha cors, e és cosa invisible, e ha major poder d'entendre e d'amar Déu que neguna creatura* (Llull, 1993, 66). La caracterització que dels àngels fa sant Vicent hi coincideix: *Ara sapiau que tota cosa corruptible e mortal envelleix... Los àngels no envellexen...* (Ferrer, 1932, I, 174). El predicador els descriu com a *creatures immortals e impassibles e glorioses* (Ferrer, 1932, II, 110). A diferència dels humans, la seua natura és simple, no composta: *sunt solum spirituales* (Ferrer, 2002, 405). I els qualifica d'éssers *intel·lectuals* i *spirits*²⁰⁹. I, malgrat tot, antropomorfs, i no són pas ignis, com afirmava la tradició antiga del Pseudo-Climent (Amat, 1985, 297):

...totalment spirituals, que no han deguna part corporal ...mas no-us cuydeu que-ls àngels sien foch, no... tots los membres han, axí com cap, mans e peus, etc, mas són spirituals e no corporals... (Ferrer, 1932, II, 125)

Eiximenis caracteritza l'àngel com a *rahonable e de natura intel·lectual* (Eiximenis, 1992, I, 8), i ens en fa un retrat moral més sistemàtic:

...és natura, substància speritual no corporal, racional, tota en si vida, totstamps en perfet moviment, neta, drete e sens defalliment, ffrancha en arbitre, virtuosa, immortal e impassible en gràcia, inoblament perseverant al servey de Déu, principalment totstamps deputada (Eiximenis, 1992, I, 2).

Pel que fa a la seua quantitat, hi ha diferents apreciacions, que sant Tomàs ens resumeix (S. Th. 1, q. 51, a. 2); una primera opinió, basada en sant Joan (Apoc 5, 11) i sostinguda per sant Gregori i sant Jeroni, diu que el seu nombre és infinit; d'altres, seguint el profeta Daniel (Dan 7, 10) en compten mil milions, com ara Dante: *per Danièl, vedrai che'n sue migliaia/ determinato numero si cela* (Paradís, XXIX, 134-135); per al Pseudo-Dionís la seua quantitat és indeterminable, i finalment, altres, interpretant la paràbola de l'ovella perduda, creuen que és el nombre d'homes existits i per existir multiplicat per noranta-nou, quantitat lògicament inabastable. Sant Tomàs, seguint potser la tercera tendència, conclou senzillament que *multitudine maxima sunt* (S. Th. 1, q. 50, a. 3). Sant Vicent diu que en cadascun dels nou

²⁰⁹ Ferrer, 1932, I, 246. També a Ferrer, 2002, 38: *creaverat eos angelos spiritus et racionabiles, et supra omnes creaturas corporales...*

ordes angèlics *ha més àngels que no ha hòmens ni dones e-l món* (Ferrer, 1975, IV, 67). Eiximenis planteja el debat en altres termes (Eiximenis, 1992, I, 16); de les quatre posicions que enumera, la primera és similar a la del Pseudo-Dionís: no són infinits, sinó que *lur nombre és sobre tot nostre enteniment*; en altre lloc: *són en nombre inestimable* (Eiximenis, 1992, I, 3). Les tres restants relacionen diverses combinacions entre el nombre d'àngels i l'humà: *aytants com seran los hòmens salvats*, diu la primera; la segona fa: *com los hòmens salvats et dapnats*, i la tercera *més que los hòmens salvats e dapnats ensems* (Eiximenis, 1992, I, 16). El franciscà es posiciona finalment en la mateixa línia agnòstica del Pseudo-Dionís i sant Tomàs, la qual cosa no li entrebanca per a fer un interessant raonament d'àlgebra:

Nós havem que los dits sants àngels són en cert nombre, car cosa infinita en sí no-s pot trocejar. Donchs, si la terça part és cayguda, les dues parts qui romanen són en cert nombre e, per consegüent, no són infinits. Emperò, lo nombre aquell, nós no sabem en esta vida comunament (Eiximenis, 1992, I, 16)

La caiguda esmentada dels diables té lloc simultàniament a la seua creació: no sotmesos a la necessitat humana d'aprenentatge progressiu ni d'acumulació d'experiència i coneixement, als àngels no els fa falta el procés temporal, perquè són creats com si diguérem "adults", ja formats. Llull ens diu que la caiguda té lloc el mateix dia, diumenge: *e en aquell dia caegren los demonis del cel* (Llull, 1981, 7), i sant Vicent, en un vague *començament del món*²¹⁰.

Quant a la batalla de l'inici dels temps entre àngels i diables, alguna estranya tradició medieval parla d'altres sorts angèliques a més a més de les dues acceptades; n'he trobat dues referències. La primera pertany a Dante, al s. XIII: al cant tercer de l'Infern situa a les portes del regne inferior les ànimes grises, covardes, barrejades amb els àngels neutrals, novetat teològica inaudita. I la segona referència és al *Viatge de sant Brendan*, llibre redactat per l'arquebisbe anglonormand Benedeit a principis del s. XII. Benedeit segueix un text llatí, la *Navigatio Sancti Brendanni Abbatis*, del s. X, versió monàstica otònida d'una llegenda irlandesa anterior: el viatge cèltic al més enllà, una pelegrinació iniciàtica com a navegació cíclica cap a ponent -contra la tradició bíblica-. La quarta illa que ensopega Brendan és habitada pel àngels en forma d'ocells. Es tracta de l'insòlit grup d'àngels seguidors de Lucifer, expulsats amb ell del cel, però que només pecaren per obediència, i només pateixen per tant pena de dany, és a dir, l'absència de Déu. L'illa és, doncs, una mena de llimbs dels àngels (Benedeit, 1983, 18).

Expulsats els àngels rebels, els fidels són premiats per Déu, que els fa impecables, incapaços de pecar (*S. Th. 1, q. 62, a. 8*). En expressió de Llull, *e confirmà Deus los àngels en estament que no poguessen pecar* (Llull, 1981, 7); i de sant Vicent, *foren fets impecables, car debans eren peccables, e perquè no-y consentiren, foren remunerats*²¹¹. Després de l'expulsió, els àngels romanen com a únics habitants dels cel, fins al moment de l'ascensió de Crist. Abans de l'encarnació, els patriarques retinguts a la sina d'Abraham

²¹⁰ Ferrer, 1975, IV, 68. Vegeu sobre aquest tema Meyer, 1975.

²¹¹ Ferrer, 1975, V, 50. Eiximenis, similar, a 1992, I, 11.

començaren a reclamar en ajuda sua los ciutadans de paraís, qui són los sants àngels; La petició dels patriarques és "...que done fi a l'exili nostre, e pugam pervenir al lloc on vosaltres sou...". Els àngels, del cel estant, escolten aquell crit tan piadós (Villena, 1980, XI). En ingressar els personatges veterotestamentaris al cel, es fan grans alegries per la Jerusalem celestial, i els àngels surten a rebre'ls *ixqueren a la porta de la ciutat* (Villena, 1980, CCLIX). Tanmateix, Varazze ens dóns la sorprenent notícia que alguns àngels ignoraven l'encarnació de Crist, i reben una enorme sorpresa en veure'l ascendir cap al cel com a rei de la glòria (Vorágine, 1982, 303).

Al període actual els àngels conviuen barrejats amb els sants en magnífica amistat (Llull, 1981, 276); tots dos estan pendents de la comissió dels pecats i les penitències al món, que veuen per les *fenestras* del cel: *Nam omnes sancti et sancte et angeli stant respiciendo per suas fenestras* (Ferrer, 2002, 327). Un canvi respecte als temps de l'Antic Testament és que ara, en honor a la passió divina, els àngels ja no es deixaran adorar pels humans, cosa que abans consentien: *no sofiren ara que nós los façam les reverències antigues* (Eiximenis, 1992, III, 2). Pel que fa al futur, una vegada emplenades totes les cadires del cel i després del judici final, la situació, sense vida a la terra, romandrà estable eternament.

Perfilem una mica millor la personalitat dels àngels: tenen un poder grandíssim; el símil preferit és el de la muntanya: *derrocarà una gran muntanya o la transporta de un loch en altre* (Eiximenis, 1992, I, 9); *poden portar la major montanya del món axí leugerament com yo faria una poma en la mà* (Ferrer, 1932, II, 125), però no res al costat del de Déu: *àngels no poden crear una formiga* (Ferrer, 1932, I, 231); *tots los àngels ni sants de paraís no serien bastants a fer una ànima* (Ferrer, 1932, II, 245).

Una qualitat angèlica és l'eficàcia: una vegada han actuat, no poden rectificar: *que per res no la pot revocar ne se'n por penedir*. L'eficàcia fa doncs irreversible l'estimbada de Satanàs:

...que no-s pot girar ne penedir pus que, una vegada haja elegit mal, ans totstemps persevera en sa pertinàcia e en sa malícia... (Eiximenis, 1992, I, 10).

Tanmateix, trobem una narració en sant Gregori que qüestiona aquesta eficàcia: els àngels s'equivoquen en presentar un tal *Esteve, home de gran paratge*, al seu judici particular:

...e cant fo al jutge presentat, no fo per él resebut, ans dix: -Yo no demanava aquest, ans ho fahia Esteve, ferrer, qui anava costa él (Gregori, 1931, II, 82).

L'error es resol tornant el primer Esteve a la vida, com és la pràctica habitual. Lieja repeteix la història, ací protagonitzada per *Steva*:

E deÿa que-l jutge denant lo qual fon presentat, que dix a altes veus: "No és aquest Steva aquell que jo demanava, mas aquell altre que està prop d'ell." Per què tentost morí aquell altre Steva que-l dit jutge demanava, la ànima del qual fon levada a l'infern (Lieja, 2004, DCVI).

Respecte a la seua mobilitat, els trobem contínuament desplaçant-se; com veurem tot seguit, recorren tots els àmbits del més enllà, potser a excepció dels llimbs dels infants. La seua lleugeresa fa els desplaçaments quasi immediats: *quaix en un punt un àngel és pujat de terra al cel e devallat a la terra e passat d'orient a ponent* (Eiximenis, 1992, I, 9). Referent a la mobilitat dels àngels, hi ha un element específic: l'escala de Jacob. Aquesta és la visió que inspira el motiu, segons sant Vicent: "*Aprés del sol post, véu Jacob una escala que bastava de terra al cel, e àngels devallaven e pujaven, e nostre senyor Déu tenia alt lo cap*". Sant Vicent prolonga la imatge: l'escala abasta també *de terra tro a infern* i a més a més no són els àngels que s'hi desplacen, sinó Adam, qui *ab la escala a infern devallà*²¹². La interpretació clàssica d'aquest símbol seria la representació de la unió de l'església militant en la terra i la celestial o triomfant, al cel (Robles, 1996, 537).

Quina és la llengua dels àngels?. Sembla que entre ells no necessiten parlar ni el llenguatge (S. Th. 1, q. 107, a. 1): *un àngel parla ab altre sens boca e llengua e moviment d'àer* (Llull, 1993, 70). I sant Vicent:

...l'om parla ab la llengua, troç de carn, e lo parlar de l'àngel és de cor, que los àngels se entenen solament per lo cor, que no·ls cal parlar, que axí o entenen (Ferrer, 1975, III, 193).

Aquesta parla "telepàtica" es complementa, si l'àngel s'adreça als mortals, amb quelcom que no és exactament el parlar humà, sinó alguna cosa semblant (S. Th. 1, q. 51, a. 3): *ab algun senyal corporal defora, axí com fa lo sant àngel quant parla ab nós ab llengua corporal* (Eiximenis, 1992, IV, 8). Tot i que en un evangeli apòcrif, la Història copta de Josep el fuster (23), s'hi diu que Crist parla amb els àngels en la llengua del cel, tal com ens els presenten els textos, sermons i iconografia medievals, els àngels parlen, com els dimonis, els sants o el mateix Crist, la llengua del context o el llatí. Tanmateix, hi ha una lògica tendència a fer-los parlar en llatí en les abundants referències bíbliques.

Un miracle de sant Gregori conta com un macip *simple*, mort i resuscitat, sap qui ha de morir pròximament; per demostrar la veracitat de la seua experiència, exhibeix el do de llengües adquirit:

"...Mas, per tal que tu sàpies que yo vertaderament sia estat en lo cel, yo he aquí après totz lengatges de parlar. Tu sabs ben que yo no sé parlar greguesc, emperò ara lo'n parlaré, per tal que conegues si dic veritat que sàpia totz lengatges". Al cal lo senyor parlà en grec, e·l jove li respòs en aquela lenga molt ben; e ac n'i l altre qui li parlà altre lengatge molt estrayn, e él li respòs en aquel matex lengatge, quantque fos nat e nodrit en Ytàlia (Gregori, 1931, II, 63).

1.3.2. Iconografia

²¹² Ferrer, 1973, 22. També a Ferrer, 1995, 141. Veiem l'escala de Jacob en alguns quadres gòtics, com ara a Barcelona, MNAC: Joan de Borgonya (1503, València-1509, Barna), *Mare de Déu amb el nen Jesús i sant Joanet*.

Com acabem de veure, no són visibles als nostres ulls: *Àngel és substància invisible* (Llull, 1981, 276). L'explicació és evident, *car àngel no ha cors, e és cosa invisible* (Llull, 1993, 66); *l'àngel està amagat, que no'l veu hom* (Ferrer, 1932, II, 39); *et tunc omnes cognoscebat quod angellus decenderat, non quod ipsum vidissent* (Ferrer, 2002, 101). Invisibles als ulls humans, però no per als diables; un exemple literari, de *Le Morte d'Arthur*, obra de finals del s. XV: un diable agredit per Galahad, el cavaller del Grial, declara ser impotent per a defensar-se a causa dels nombrosos àngels que protegeixen Galahad, que només ell veu (Malory, 1998, XIII, 12). També són visibles als "ulls" de l'ànima, que *luego vee e cognosçe*²¹³. Invisibles i no necessàriament antropomorfs, segons la tradició del Pseudo-Dionís: *és substància speritual no corporal* (Eiximenis, 1992, I, 4); *no ha mester orgue ne instrument corporal ab què veja ne hoja ne senta* (Eiximenis, 1992, I, 9); Joan Damascè també opina que no tenen una forma precisa (Argyriou, 2003, 174). Sense materialitat, l'àngel no necessita espai: *no hoccupa loch on és... ans tots quants sperits són poden estar ensemps en cascun lloc* (Eiximenis, 1992, I, 9); això no obstant, són en algun lloc, amb presència real: *lo sant àngel és present en lo loch on és* (Eiximenis, 1992, I, 9).

Només hi ha dues maneres de veure àngels tal com són amb els ulls corporals: mitjançant un miracle, com el que gaudeix diàriament santa Maria Magdalena a la Balma: *angeli aparebant eia, et videbat eos corporaliter VII oriis canonicis* (Ferrer, 2002, 396). O davant la mort, en l'agonia, o en la poc desitjable situació dels darrers humans, que a la fi del món moriran incinerats per la flama de la ira divina; tanmateix, immediatament abans de morir, els bons entre ells rebran el consol de veure *oculariter* acostar-s'hi llurs àngels²¹⁴.

Si s'han de manifestar als humans cal, doncs, que els àngels prenguen un cos visible, *car la nostra ànima en esta present vida no pot entendre res sinó sots espècia e semblança corporal* (Eiximenis, 1992, IV, 10). Diu la doctrina que poden prendre ocasionalment cos material (S. Th. 1, q. 51, a. 2). Aquest cos, segons la tradició, és format d'aire: *Moltes vegades sesdevé, fill, que los àngels prenen en l'àer forma d'ome o d'altra cosa, e assò metex fan los demonis* (Llull, 1981, 278). Eiximenis explica també aquests estranys cossos pneumàtics:

E axí com lo fret estreny l'aygua e la fortifica axí que torna glaç, gel o crestall... ell condensa e estreny l'ayre més o menys, segons que l'ayre aquell ha mester de retre forma o durea o mollea de sanch o de carn o de ossos o de nervis (Eiximenis, 1992, I, 6).

Al s. III la imatge clàssica dels àngels encara no s'ha imposat: sota la influència de l'Amor nen com a psicopomp pagà, la iconografia paleocristiana representa als sarcòfags l'ànima duta per *putti* (Amat, 1985, 138).

²¹³ Ferrer, 1994, 298: *...la ánima en tanto como está en el cuerpo non vee las cosas spirituales, nyn ángeles de paráyso, nin otras cosas spirituales. E quando sale del cuerpo, despierta e luego vee e cognosçe, e dize: "Aquellos son ángeles e aquel es el paráyso e aquel el purgatorio e aquel el infierno"*.

²¹⁴ Ferrer, 2002, 315: *...tales persone salvate, in illo statu antequam spirent, videbunt angelos suos oculariter qui spectant animam cuisulibet quando exiet, ut eam recipiant, et portent ad gloriam...*

Més tard, en fer-se visibles per als humans, solen adoptar la forma coneguda de *iuvenis splendidus* (*l jovencel de bela vista*, diu sant Gregori) (Gregori, 1931, I, 90), bells adolescents alats, asexuals, sovint amb corones i sempre amb nimbes sobre els cabells rossos i arrissats, vestits de vegades amb armadura, i generalment amb túnica llarga i generalment blanca (Amat, 1985, 299). Per influència dels drames litúrgics, en què joves diaques feien el paper d'àngels, se'ls representa també des del s. XIII amb la dalmàtica de diaca (Réau, 1996, 54); en Berceo, sant Miquel s'apareix així a una dona endimoniada: *parósele delante una forma non poca,/ vestíe una almática más blanca que la toca* (Berceo, 1983, 108, III). Però aquesta no és l'única manifestació dels àngels; a santa Cecília, per exemple, se li apareix un en forma d'ancià vestit de blanc (Vorágine, 1982, 748). Poden adoptar l'aspecte de persones conegudes d'aquells a qui s'adrecen²¹⁵, o desconegudes, com ara el *jove fort bell e marvellós* que salva la casta matrona Fulgència (Eiximenis, 1992, V, 11). També es representen -tot i que en períodes posteriors al gòtic-com a nens, amb el model evident dels Eros i Cupids grecs. Aquests poden anar excepcionalment despullats, a diferència dels àngels medievals, sempre severament tapats; l'únic exemple medieval de nudisme per part d'un àngel "adult" que he trobat -fora del gòtic- és a l'*Expulsió del paradís* (1445), de Giovanni di Paolo: un àngel nu -amb una mena de flor cobrint-li el sexe- foragita Adam i Eva, també despullats²¹⁶.

Quant a la roba, la túnica blanca sembla imposar-se com a uniforme dels àngels en general –no en el cas de sant Miquel, per exemple-; els set àngels apocalíptics van vestits de lli (Apoc, 15, 6); sant Gregori els descriu com *homes vestitz de clares vestadures* (Gregori, 1931, II, 60); sant Vicent diu que són *jóvens, bells, vestits de blanch* (Ferrer, 1932, I, 36); i al *Tirant* es descriu una representació teatral en què *se mostraven àngels tots vestits de blanc, ab ses diademes d'or al cap* (Martorell, 1983, LIV).

Les descripcions literàries insisteixen en la seua lluminositat; sant Gregori parla d'*l àngel resplandent* (Gregori, 1931, II, 81); a Dante, l'àngel és sobretot *un lume* (Purgatori, II, 17). Però una llum insòlitàment intensa: *che lume il volto mi percosse;/ maggior assai che quel ch'è in nostro uso* (Purgatori, XVII, 44-45). Altres àngels mostren túniques i ales verdes, i cabells rossos (Purgatori, VIII, 29-34). Un altre és *creatura bella,/ biancovestito e ne la faccia quale/ par tremolando mattutina stella* (Purgatori, XII, 88-91). Llull aclareix que la lluentor dels àngels és, naturalment, menor que la que emana del propi Crist:

Jhesús resplan, ab sa clardat,/ trestot lo cel e li salvat/ e·ls àngels, de tal resplandor,/ que Déus no·n pots crear major,/ car resplandor qu·ix d'ome Déu/ és tan gran, que la pot Déu/ de nul altre cors far ixir (Llull, 1936, v. 5500).

A la visió de Tundal, l'àngel de la guarda i psicopomp del viatger és descrit únicament en termes fotònics, comparat amb un estel: *veé de luy nva claror venir axí com a estella molt luent... E aquela claror emperò ere l'àngell seu* (Perellós, 1917, 50); la versió portuguesa fa: *um anjo, assi como estrela*

²¹⁵ Don Juan Manuel, 1999, LI: *...envió nuestro señor Dios un ángel al vaño, el qual, por la virtud e por la voluntad de Dios, tomó la semejança del rey e salió del vaño e vistióse los paños del rey.*

²¹⁶ Nova York, Col·l. Lehmann. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 386.

mui clara (*Poesia e prosa*, 1998, 132). Més endavant, quan tots dos davallen a les foscos infernals, l'àngel fa de llanterna: *E saluant la resplandor del àngell, no hauian altra llogor* (Perellós, 1917, 63); la versió portuguesa: *e nom havia outra luz nem claridade, senom tão solamente a luz e a claridade do anjo* (*Poesia e prosa*, 1998, 133).

Sant Vicent els imagina tan hermosos, que és difícil apartar-ne la vista: *per què santa Maria Magdalena, guardant als àngels, se girà detràs? Que són tan bells!* (Ferrer, 1975, VI, 15). La unió de bellesa i llum pretén expressar un reflex de la divinitat (Yarza, 1997, 251).

A la representació teatral de la coronació de Ferran d'Antequera (1414), descrita pel cronista Àlvar García de Santa María, apareixen homes *vestidos de paños blancos e con alas grandes e doradas e con rostros sobrepuestos blancos a paresçiença de àngeles* (*Teatro Medieval*, 1997, 241). I al tardà *Viatge de Pere Portes*, l'àngel que treu el protagonista de l'infern es presenta *vestit com un romeu, mot resplendent* (Perellós, 1917, 113).

Potser el seu atribut més característic són les ales, símbol d'espiritualitat (Cirlot, 1991, veu *alas*), de pujança sobrehumana (Eliade, 1999, 128). I símbol alhora de verticalitat ascensional, positiva, diürna, relacionada -opina Durand- amb el costós procés d'aprenentatge del bipedisme en la infància; el vol representa la sublimació de la carn, i fa de l'àngel *l'antífrase de la sexualité*²¹⁷.

Les ales no s'esmenten a l'Antic Testament ni es representen a l'art paleocristià; semblen derivar de les antigues *nikés* del paganisme hel·lènic (Réau, 1996, 54), tradició purament iconogràfica. L'única i forçada referència textual disponible es troba en un salm bíblic: *Qui ponis nubem ascensuum tuum,/ Qui ambulat super pennas ventorum* (Ps 104, 3). La incorporació d'ales respon, diu Amat, a la influència oriental, babilònica i assíria, i es fa efectiva al cristianisme des del s. IV (Amat, 1985, 301).

Sant Isidor, des de la seua racionalitat antiga, censura la llibertat que es prenen els pintors en representar els àngels alats (Isidoro, 1982, 649). Més tard, Llull, en canvi, sembla més tolerant amb l'al·legoria: *ales en figura d'hom signifiquen que àngel és esperit qui es mou per qual lloc se vol* (Llull, 1993, 68).

Dante les descriu emplomades: *trattando l'aere con l'etterne penne* (Purgatori, II, 37), amb plomes verdes -*verdi penne*- (Purgatori, VIII, 29), plomes d'aspecte vitri o metàl·lic: *mai non si videro in fornace/ vetri o metalli si lucenti e rossi* (Purgatori, XXIV, 149). Les compara amb les ales del cigne: *Con l'ali aperte, che parean di cigno* (Purgatori, XIX, 46). Un àngel amb ales singulars per la seua policromia és el sant Gabriel de l'Anunciació de fra Angelico (ca. 1450)²¹⁸.

A la plàstica gòtica, el vol se suggereix mitjançant la imitació dels moviments de la natació i la flotació a l'aigua. La proliferació romànica d'ales, resultat d'una lectura literal de les descripcions bíbliques²¹⁹ dóna lloc, en

²¹⁷ Durand, 1963, 127; 149: *...une sécurité métaphysique et olympienne. Elle peut se manifester, d'autre part, dans des images plus fulgurantes, soutenues par les symboles de l'aile et de la flèche, et l'imagination alors se teinte d'une nuance ascétique qui fait du schème du vol rapide le prototype d'une sublimation de la chair et l'élément fondamental d'une méditation de la pureté. L'ange est l'euphémisme extrême, presque l'antífrase de la sexualité.*

²¹⁸ Florència, convent de Sant Marc. Reproduït a *Historia ilustrada...*, 1973, 45.

²¹⁹ Vegeu els àngels, amb sis ales, a Barcelona, MNAC: Mestre de Pedret, àbsis de Santa Maria d'Àneu (ca. 1100).

l'antropomorfització de l'art gòtic, a una uniformitat quant al nombre d'ales, dos, per regla general, i de color blanc o lluent blau o verd; de seguit veurem els cromatismes a les plasmacions iconogràfiques de les jerarquies angèliques. La tendència antropomorfitzadora gòtica arribarà a l'extrem d'eliminar les ales dels àngels, en una humanització absoluta; seguint el model flamenc de van Eyck²²⁰, Dalmau pintarà a *La Verge dels consellers* àngels músics àpteres (Molina, 1999, 195).

1.3.3. Jerarquia

La característica política més cridanera dels àngels és la seua absoluta submissió i obediència a Déu: *seguir ço que a Déu plau manar* (Eiximenis, 1992, IV, 3); *l'àngel no vol sinó la honor de Déu: no vol roba, ni or, ni argent, ne amiat de persones e de amichs* (Ferrer, 1932, II, 39). L'àngel missatger no consenteix que sant Joan l'adore (Apoc 22, 9); submissió presentada pel predicador amb maneres i gestualitats feudals: *los àngels se llevaren a fer reverència a Jesuchrist* (Ferrer, 1975, VI, 15).

L'exèrcit angèlic és, tot i les reserves d'algun teòleg antic, com ara Joan Damascè (Argyriou, 2003, 174), jerarquitzat; els textos bíblics esmenten els set àngels davant del tron de Déu (Apoc 1, 4), un dels quals seria Rafael (Tob 12, 15). Jerarquia des de la seua mateixa creació *de continent que los sants àngels foren creats, tantost foren ordonats per òrdens e jherarchies* (Eiximenis, 1992, IV, 1), encara que el mateix Eiximenis al mateix *Llibre dels àngels* ens diu que la jerarquia trigà un espai de temps en fer-se efectiva: *Orde jerarchia no eren encara en lur compliment en lo cel quant Luçifer peccà* (Eiximenis, 1992, IV, 47). No sols hi ha escalafons: tots els àngels són ordenats jeràrquicament, no n'hi ha dos iguals²²¹, tot i que sant Isidor opina de manera diferent: han estat creats tots iguals, i la desigualtat ve arran la rebel·lió satànica: *Hic est ordo vel distinctio angelorum qui post lapsum malorum in caelesti vigore steterunt* (Isidor, 1982, 650). De tota manera, la jerarquia actual no és l'original: immediata a la creació, la caiguda dels rebels suposa la fi de la preeminència de Lucifer, (*Sapiats que Lucifer, quan fo creat, ere lo pus bell e pus excel.lent de tots*) (Ferrer, 1932, I, 281). Efectivament, al principi sant Miquel era per sota d'ell: *Lucifer, com ell se véu bell e era amich de Déu e sant, pus sant que sent Miquel llavors*²²². Després de la batalla, l'estimbament dels dimonis manifesta la simetria entre cel i infern:

...e, quan los diversos dimonis peccaren, foren llançats lla, e los qui eren pus alt caygueren pus baix, e los qui eren pus baixs caygueren pus alt... (Ferrer, 1932, I, 185).

²²⁰ Gante, Catedral: germans van Eyck, Adoració del Corder Místic. Reproduït a Angulo, 1984, II, 173, làm 289.

²²¹ Granada, 1984, 37: *Y entre estos mismos àngeles hay orden, porque unos son de más noble y perfecta naturaleza que otros, y siguiendo la sentencia de Santo Tomás, que es muy conforme a la doctrina de Aristóteles, no hay dos àngeles de igual perfección, con ser ellos innumerables, sino siempre uno es esencialmente más perfecto que otro.*

²²² Ferrer, 1975, IV, 44. També a Ferrer, 2002, 38: *Luciferum maiorem et pulchriorem.*

Sant Miquel, llavors, pren el relleu com a cap angèlic. La Verge exercirà també, ja des de la seua vida terrenal, un especial cabdillatge sobre els àngels, sobre els quals es troba al cel (Ferrer, 2002, 412). I finalment, segons la doctrina, la jeraquia desapareixerà després del judici final: llavors tots els àngels seran iguals (S. Th. Supl., q. 92, a. 3):

...los santos órdenes angelicales, quant a la diversitat natural entre ells, totstemps durarà, mas lur ordinació quant a presidència e subjecció entre ells no durarà fins a la fi del món (Eiximenis, 1992, IV, 53).

A partir d'aquest moment, sense *prelació ne príncipat*, un desè orde, diu Eiximenis, s'afegirà als nou preexistents, *E serà dels infants petits morts* (Eiximenis, 1992, IV, 6).

En una narració de sant Gregori es palesa la jerarquia angèlica; segons la visió del monjo Geraus, un grup de psicopomps van a cercar les ànimes d'uns monjos del monestir del sant; un dels àngels fa de cap de colla, dictant a un altre, que fa de secretari: *e dix a l'altra e manà: "Escriu..."* després, *E cant fo fet, él li dix: "Escriu aytambén..."* (Gregori, 1931, II, 60).

En la seua descripció de la jerarquia dels àngels, sant Tomàs segueix expressament el Pseudo-Dionís: hi ha tres jerarquies principals subdividides ternàriament en un total de nou (S. Th. 1, q. 107, a. 1). Es tracta, en aquesta primera divisió, en primer lloc i seguint la terminologia de sant Vicent, dels àngels obseqüents, la jerarquia inferior, única de la qual coneixem els noms dels caps; de la resta, *no sap hom qui n'és lo capità, car Déu no'u ha revelat* (Ferrer, 1932, I, 186). Les altres dues són la dels àngels presidents -la intermitja- i la dels assistents, els més propers a Déu, que *jamay devallen en aquest món, mas tots temps estan ab Déu loant-lo e beneynt-lo* (Ferrer, 1932, I, 191). Eiximenis ens descriu les relacions entre aquestes tres jerarquies principals:

...terça jerarchia e pus baxa, aquesta més habita ab nós en quant fa la execució dels juhís e ordinacions de miyana e primera jerarchia (Eiximenis, 1992, II, 12).

Varazze empra en canvi una altra nomenclatura: les denomina epifania, hiperfania i hypofania (Vorágine, 1982, 623), i hi proposa dues imatges polítiques: en comparar-les amb un exèrcit terrenal, fa de la jerarquia superior la cort i l'escorta del rei (Déu); de la intermitja, la defensa de ciutats i castells (patronatge), i de la inferior les tropes que lluiten contra els enemics (evidentment, els dimonis) (Vorágine, 1982, 630). En un altre lloc, compara les jerarquies angèliques, respectivament, amb els secretaris i consellers del rei, sempre al servei de Déu; amb els delegats d'àmbit general: comandants, jutges, etc., que actuen sobre el món en general; i amb els delegats d'àmbit territorial, amb funcions concretes (Vorágine, 1982, 623). Eiximenis farà també una imatge política molt similar: els àngels són *axí ordenats a manera que són ordenats los servidors d'un gran rrey o príncep*; la jerarquia superior es compara amb *camarlenchs, consellers, secretaris e assessors*; la intermitja, amb *mestres de la cavalleria e almirals de la mar, e los jutges e consellers de la real audiència*, i finalment, la tercera, amb *aquells qui són diputats a regiment*

de certa província o part del regne, o d'alguna ciutat ho vila (Eiximenis, 1992, II, 1). Ens explica una altra volta la missió dels dos grups inferiors:

Offici és de les dues següents jerarchies entendre e girar-se baix als hòmens açí vivents... en comú axí com en lo consell del príncep e lo parlament de les corts se fa per lo general regiment del regne, e açò que aquí és determenat se exegueix pus per diverses oficials grans e pochos, axí és en aquella cort celestial e gloriosa... (Eiximenis, 1992, II, 6).

La jerarquia dels àngels és un tema no doctrinal, i en aquest cas confús, en el qual els doctors de l'Església no es posen d'acord: hi ha diferents opinions. L'autoritat més comunament admesa és la del Pseudo-Dionís, *qui apar que degué saber esta matèria mils que tots los altres*, degut a la revelació que li va fer sant Pau, *del qual ell estech especial dexeble*, del seu viatge al cel (Eiximenis, 1992, II, 1). La seua classificació, que seguirem ací, per ordre descendent: serafins, querubins, trons, dominacions, virtuts, potestats, principats, arcàngels i àngels (S. Th. 1, q. 108, a. 6). Però no és l'única classificació: sant Gregori diu que els principats són sobre les potestats (S. Th. 1, q. 108, a. 6), i denomina, segons Varazze, el grup intermig prelatura, i l'inferior de servei (Vorágine, 1982, 623). Dante, que segueix explícitament el Pseudo-Dionís, diu que sant Gregori, equivocat, en pujar al cel ha de corregir aleshores amb humor el seu error²²³.

Sant Tomàs, extremadament prudent, es limita en cada moment a indicar la diferència de criteri (S. Th. 1, q. 113, a. 2; a. 3). D'igual manera, Varazze ens informa asèpticament de la disparitat d'opinions, sense decantar-s'hi (Vorágine, 1982, 623). Sant Vicent, sense explicacions, fa servir totes dues divisions: majoritàriament la tradicional (Ferrer, 1932, I, 34; II, 281; 1975, V, 82), però també la de sant Gregori, en intercanviar el lloc de potestats i principats (Ferrer, 1932, I, 190). Eiximenis, malgrat afirmar que segueix el Pseudo-Dionís, i Isabel de Villena afegiran a aquest intercanvi el de virtuts i dominacions, resultant l'ordenació següent: *seraphin, cherubim, trons, dominacions, principats, potestats, virtuts, archàngels, àngels* (Eiximenis, 1992, I, 1; II, 6-12) (Villena, 1980, CCLXIII-CCLXVI).

Vegem els elements d'aquesta jerarquia per ordre descendent; cadascun és destinat a un gènere d'accions, i habita ordinàriament un espai celestial propi; al clímax del viatge al més enllà de Tundal, li és concedit divisar les nou jeraquies angèliques, comfoses amb les dels sants: *E veheren aquí IX òrdens d'àngels e d'espirits beneuyrats mesclats ab aquells* (Perellós, 1917, 78).

En primer lloc tenim l'escalafó místic, els serafins, *Seraphim: ardentes, o incendentes* (S. Th. 1, q. 63, a. 7), ardents d'amor a Déu (S. Th. 1, q. 108, a. 5; Vorágine, 1982, 338, 623; Ferrer, 1932, I, 191; Villena, 1980, CCLX). *Serraphim: "plenitut d'amor"... totstemps són encesos en contemplació* (Eiximenis, 1992, II, 2). Habiten els primers cercles celestials (Paradís, XXVIII, 99). Isabel de Villena diu que *són en la cort de paraís los pus avançats*, i en les danses al·legòriques que la Verge organitza entre àngels i virtuts, correspon a la Caritat ballar *ab lo príncep dels serafins* (Villena, 1980, L). *Seraphim* l'aplica Isaïes a les serps alades del desert (Is. 14, 29; 30,6; Cañellas, 1976, 22). Un

²²³ Paradís, XXVIII, 125; 130-135: *E D'ionisio con tanto disio/ a contemplar questi ordini si mise,/ che li nomò e distinse com'io./ Ma Gregorio da lui poi si divise;/ onde, si tosto come li occhi aperse/ in questo ciel, di sé medesimo rise.*

serafí és qui imprimeix els estigmes a sant Francesc (Vorágine, 1982, 645). Quant a la seua iconografia, els serafins són descrits per Ezequiel²²⁴ vermells, amb quatre ales, quatre rostres similars als del tetramorfos, braços humans i potes de vedell; apareixen entre discos de foc, i solen representar-se formant una superfície roja -com una *mandorla* d'àngels- al voltant del cos del Crist-Jutge, a l'escena gòtica del judici o altres²²⁵.

Segueixen els querubins. *Cherubim: plenitudo scientiae* (S. Th. 1, q. 63, a. 7; q. 108, a. 5; Vorágine, 1982, 338, 623; Ferrer, 1932, I, 191; Eiximenis, 1992, II, 3). L'abadessa els defineix -parla sant Miquel a la Verge- com *los grans doctors científichs de la gran cort... en los quals, senyora, reposa plenitut de sciència*. A les danses esmentades, el cap dels querubins balla amb Devoció (Villena, 1980, LI). Conviuen amb els serafins (Paradís, XXVIII, 99), i són de color blau i amb sis ales, segons la visió d'Isaïes (Is 6, 1-4), però també se'ls representa vermells, com els serafins; al *Misteri d'Adam i Eva*, el querubí vigilant del paradís terrenal vesteix una camisola de roba vermella, usada (*Teatre Bíblic*, 1976, 34).

En tercer lloc, i tancant la jerarquia superior, estan els trons, que es denominen així perquè sembla que Déu s'hi assegués (Vorágine, 1982, 623). Tenen la funció de jutjar (Vorágine, 1982, 338): *Trons: "cadires de Déu". ...així com lo jutge seent en la cadira judicial proposa lo juhí que ha ordenat* (Eiximenis, 1992, II, 4). Sor Isabel els compara amb els secretaris, *aquells a qui yo comunique los secrets meus* (Villena, 1980, CCLXII); *los grans secretaris de la cort... a ells revela sa Magestat los juhins amagats e secrets*. La clarissa els fa dansar el *ball redó* amb Discreció (Villena, 1980, LII). Dante els descriu *Troni del divino aspetto* (Paradís, XXVIII, 104), i tenen forma de roda amb ulls, que podem veure a representacions romàniques, més literals que les gòtiques²²⁶.

Al cap de la jerarquia intermitja, segons el Pseudo-Dionís, o al cap de la inferior en l'altre sistema (Vorágine, 1982, 623), hi ha les dominacions, *dominationes* (Ferrer, 1932, I, 190; Paradís, XXVIII, 122). Relacionats amb el poder, la seua funció es ensenyar a tractar correctament els inferiors (Vorágine, 1982, 338), o bé directament manar (Vorágine, 1982, 623). Protegeixen, segons Eiximenis, els dirigents de les nacions (Eiximenis, 1992, II, 6), i l'abadessa les descriu de manera cavalleresca: *"Sou los grans i invencibles cavallers del regne meu, qui exercitau les grans obres e terribles per mi manades"* (Villena, 1980, CCLXIII). I en un altre lloc:

...la gran cavalleria de les dominacions... són los victoriosos e valents cavallers de la cort... entenen tostemps en lo regimén de natura humana, batallant per los hòmens contra tots aquells qui els impugnen (Villena, 1980, LIII).

Ballen amb Fortalesa (Villena, 1980, LIII), i la iconografia les fa portadores d'un ceptre.

L'escalafó central l'ocupen les virtuts (Paradís, XXVIII, 122), de funció confusa. Segons sant Tomàs, obren sobre la natura corpòria (S. Th. 1, q. 113, a. 2). En Varazze, són executors dels designis divins (Vorágine, 1982, 623), o bé es dediquen a fer obres extraordinàries (Vorágine, 1982, 338). Per a sant

²²⁴ Ez 1, 5-10. Per a la iconografia de les jeraquies dels àngels, vegeu Réau, 1996, 62.

²²⁵ València, MBA: Joan Reixach (1431-1486), *Trànsit de la Mare de Déu*.

²²⁶ Barcelona, MNAC: *Mestre de Pedret*, Àbsis de santa Maria d'Àneu (ca. 1100).

Vicent, regeixen *les coses celestials, axí com sobre lo sol, la luna, e les steles, e sobre los cels* (Ferrer, 1932, I, 191). I en canvi, segons Isabel de Villena, és un *orde entés en administrar justícia e egualtat* (Villena, 1980, CCLXVI), i com a tal el compara amb *los discrets assessors de la cort... qui consellen e regeixen los prínceps de la terra e los regidors de aquella* (Villena, 1980, LVI), funció que la classificació tradicional assignava a les dominacions. Dansen *Amb Prudència e Egualtat* (Villena, 1980, LVI), la plàstica les representa portadores d'un llibre.

Les potestats (Paradís, XXVIII, 123), orde inferior de la jerarquia intermitja, fan fugir els dimonis (*S. Th. 1, q. 113, a. 2; Vorágine, 1982, 338, 623*). Eiximenis ens informa del seu ofici: *contrasten als diables e als mals hòmens que no facen, de fet, tan de mal com volrien fer* (Eiximenis, 1992, II, 9). Així, segons Isabel de Villena, en morir la Verge, Crist mana al príncep de les potestats que *aparte tots los diables que són en esta part e en l'ayre per hon vostra clemència en son pujament (sic) té a passar* (Villena, 1980, CCLXXXI). La seua missió és *executar les sentències e punicions per mi ordenades... los grans zeladors de la honor mia* (Villena, 1980, CCLXV). L'abadessa les compara amb *los oficials reals de la cort*, i la seua tasca és dur a terme *les punicions e executen les sentències per sa Magestat manades, e contrasten als dimonis e mals hòmens...* (Villena, 1980, LV). Sant Vicent, en canvi, s'aparta d'aquesta interpretació: descriu les potestats com a protectors dels grans eclesiàstics: *guarden persones de església, axí com papa, cardenals, etc, e la Església*, i, estranyament, diu que el capità n'és sant Miquel (Ferrer, 1932, I, 190). Ballen amb Justícia i Misericòrdia (Villena, 1980, LV), i mostren una branca de lliç.

Al cap de la jerarquia inferior hi ha els principats (Paradís, XXVIII, 125). La seua funció és discutida: el sistema del Pseudo-Dionís els fa custodis col·lectius dels mortals (*S. Th. 1, q. 113, a. 3*), mentre que la classificació de sant Gregori diu que tenen cura dels esperits bons (*S. Th. 1, q. 113, a. 2; Vorágine, 1982, 623*). I d'altra banda, sant Vicent posa als principats la funció que els altres assignaven a les potestats:

...han presidència sobre los dimonis, que si ells volen fer alguna cosa, aquells àngels, los contrasten: "Traïdors, no fareu pas!"; e aquests han nom "principats", e d'aquest orde no sap hom qui n'és lo capità, car Déu no-u ha revelat (Ferrer, 1932, I, 191).

Encara més desgavell: per a Eiximenis, comanden els ordes inferiors que atenen els mortals, i diu que el seu capità és sant Miquel (Eiximenis, 1992, II, 8). I sor Isabel en un lloc els descriu com *los grans amichs meus obedients e devots* (Villena, 1980, CCLXIV), i en un altre com *los singulars religiosos de la cort del vostre divinal fill* (Villena, 1980, LIV). Ballen amb *Hobediència, Virginitat e Pobrea* (Villena, 1980, LIV).

El penúltim orde és dels arcàngels, (Paradís, XXVIII, 125), la missió dels quals és, en Varazze, o bé anunciar al món coses importants (Vorágine, 1982, 338), o bé vetllar sobre la cosa pública de col·lectivitats, com ara ciutats (Vorágine, 1982, 623). Sant Vicent els atorga aquesta segona funció: *administren comunitats*, i els mana sant Gabriel (Ferrer, 1932, I, 190). Eiximenis hi coincideix, ampliant-ne però les competències:

...hoc encara per governar algunes comunitats axí com regnes, ciutats, províncies. ...són assignats guardians e regidors a grans persones, axí com papa, emperador e als grans prínceps e prelats (Eiximenis, 1992, II, 13).

Isabel de Villena també fa aquesta doble protecció, tant als dirigents (*los que enteneu en lo regiment dels regnes e ciutats e comunitats*)(Villena, 1980, CCLXVII), com a les col·lectivitats: *són los insignes jurats qui regeixen e governen les ciutats e comunitats de l'imperi de la Magestat* (Villena, 1980, LVII). Els fa dansar amb Magnanimitat, Concòrdia, Pau i Diligència (Villena, 1980, LVII).

I finalment, els àngels “pelats” (Paradís, XXVIII, 126). L'opinió tomista els fa custodis dels individus, estretament relacionats doncs amb la vida humana (*S. Th. 1, q. 113, a. 3*)(Vorágine, 1982, 623). En la taxonomia de sant Gregori, predomina en canvi el caràcter de missatgers (Vorágine, 1982, 338, 623). Sant Vicent parla d'ells com dels àngels de la guarda individuals, regits per sant *Raphael* (Ferrer, 1932, I, 190), com Eiximenis: *qui t'és dat per consolador e per ajudador en tots tos affanys e tristors* (Eiximenis, 1992, II, 16). Segons l'abadessa, *són molt affectats a natura humana e custodis de aquella* (Villena, 1980, CCLXVIII),

...són dits pares e advocats dels òrfens... tenen en cura e guarda los miserables fills de Adam, dels quals són molt ansiosos i curosos (Villena, 1980, LVIII).

Els àngels ballen amb Pietat, Benevolència, Sol·licitud, Fe, Esperança, Amor, Temor, Humilitat, Penitència i Perseverància (Villena, 1980, LVIII).

Quant a les representacions plàstiques d'aquesta jerarquia, hem d'esmentar en primer lloc les dramatitzacions a les processons: a la de l'Àngel Custodi de la ciutat de València divuit nens, vestits de colors, simbolitzaven les categories angelicals (Adelantado, 1999, 26-27). Aquestes categories, bàsicament cromàtiques, les trobem sovint a les representacions gòtiques del judici final; els àngels s'hi distribueixen en diferents franges de colors al voltant de la *mandorla*: roig, blau, daurat, blanc²²⁷. També les trobem a la *Visita de Crist resuscitat a sa mare amb els patriarques*, de Francesc d'Osona: cinc àngels oren damunt el mainell de la porta, un de cada color: d'esquerra a dreta, groc, negre o molt fosc, roig, marron, verd fosc. A l'escena del baptisme de Crist, del *Retaule de fra Bonifaci Ferrer*, hi ha de blancs, rojos i blaus²²⁸. I al tríptic de L'adoració dels pastors (1475-1476), d'Hug van der Goes²²⁹, veiem àngels amb túnica blanca, blava o verda, i d'altres amb una sobrevesta de seda estampada, de colors i dibuixos diversos.

²²⁷ Vegeu, per exemple, València, MBA: Miquel Alcanyís (principis del XV), *Judici Final*, del *Retaule de la Santa Creu*. Reproduït a *El Museo...*, 1999 i a Toldrà, 2000, lám. 10.

²²⁸ València, MBA: Mestre de fra Bonifaci Ferrer, *Judici Final*, del *Retaule dels Sagraments* (1396-1398), procedent de la cartoixa de Portacoeli. Reproduït a Mira, 2002, 45.

²²⁹ Florència, Galeria dels Uffizi. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 435.

1.3.4. Control del cosmos i la natura

Una de les funcions dels àngels és el control de la creació; té com a oficis el regiment dels astres i de la natura. Sobre el primer, els àngels astronòmics, *qui a Philosophis vocatur Intelligencia*, actuen de corretja de transmissió²³⁰ entre Déu, motor immòbil, i el cosmos giròvag; cada astre té el seu àngel²³¹. Segons sant Vicent, aquest ofici l'exerceix la jerarquia de les virtuts, que regeixen *les coses celestials, axí com sobre lo sol, la luna, e les steles, e sobre los cels* (Ferrer, 1932, I, 191). Eiximenis, en canvi, en fa un dels oficis angèlics especials, el d'aquells que mouen *los çercles çelestials* per tal que facen *lur cors natural e ordinari* (Eiximenis, 1992, IV, 5). També els identifica amb les *intel·ligències* dels *philòsofs ...movents los corsos celestials* (Eiximenis, 1992, I, 3). El franciscà ens explica en què consisteix llur tasca:

...que en espay de XXVIII ores hagen tots los cels regirats de punt a punt e fets d'ells perfet cercle en lur moviment circular (Eiximenis, 1992, I, 9).

En aquesta harmonia astronòmica, l'àngel més important és el que regeix el novè cel, el darrer, que rep el moviment cíclic, *el compás*, directament de la divinitat i el transmet amb precisió a l'univers²³².

També la natura terrestre gaudeix de la protecció angèlica; no individualment, sinó per espècies: cada una, animal i vegetal, té el seu àngel *president*, amb funcions climàtiques complementàries; aquests àngels, en el seu vessant agropequari, semblen competidors d'altres entitats relacionades amb la fecunditat, pertanyents al paganisme vestigial o fins i tot als sants populars:

*E donchs, veus que a les mosques Déus ha donat hun àngel que les govern. Item, a les formigues altre, e ell les governe, e cascuna natura de animals hun àngel que les governe. Item, a cada natura de gra son àngel, al forment, a l'ordi, etc, que quan hi ha bons blats, aquell àngel los hi dóna, e ell hi porta pluja e vent que les faça granar; e axí dels altres. Item, dels arbres: cada natura de arbres han son àngel, axí com los noguers, que quant hi ha moltes nous o ametles, los àngels les hi donen...*²³³

²³⁰ Granada, 1984, 51: *...cómo los ángeles, que son las criaturas más principales, mueven los cielos, y los cielos a los elementos, y de los elementos se forman los compuestos...*

²³¹ Ferrer, 1995, 438: *Dicatur quomodo Deus operatur mediante Angelos Sanctos. Dicitur quod Deus movet celum, et verum est, tament movere ab Angelo, qui a Philosophis vocatur Intelligencia. Idem de motu solis, lune, et stellarum. Quelibet tamen stella habet suum Angelum, et eciam quodlibet elementum, et quilibet homo.*

²³² Granada, 1984, 341: *...un solo ángel es el que, aplicando su virtud a esta tan grande máquina del noveno cielo, la mueve desde el principio del mundo hasta hoy sin cesar, y sin cansar, y sin revelarse otro en este oficio, y esto con tan grande compás que, después que el Criador le entregó este cargo hasta hoy, no perdió un solo punto deste compás... Y por razón deste compás aciertan los astrólogos muchos años antes en los eclipses del sol y de la luna, por ser tan regular i tan infalible este movimiento.*

²³³ Ferrer, 1975, IV, 202. També a Ferrer, 1995, 438: *Alie autem creature non habent angelum in quolibet individuo, licet quilibet species habeant unum angelum. Unus enim angelus curat de bobus, alius de equis, et alius de asinis, et sic de omnibus animalibus. Alius ut det habundanciam, alius siccitatem, alius pluviam.*

Eiximenis ens dóna també la seua versió d'aquesta tasca ecològica dels àngels; sense esmentar la font, fa:

...e-Is afaytaments e colocaments dels elaments e dels cosos celestials, e l'ornament de les aygües, prats, flos e arbres, peys, aucels e bèsties, quant a lur afaytament e col·locament... tot ho feeren los sants àngels (Eiximenis, 1992, V, 5).

La contrapartida d'aquesta protecció climàtica és l'aplicació atmosfèrica de la ira divina, terribles tormentes punitives que mouen els fidels a la devoció i la correcció de costums. En una d'aquestes ocasions, un monjo portuguès ens relata l'aparició de nombrosos signes de la còlera divina: morts sobtades, boles de foc, veus amenaçadores, i fins i tot s'hi fan visibles *homens vestidos de branco com tochas na mão, reconhecidos como anjos de luz* (Barreto, 1999, 214-215). Tornant a Eiximenis, en un miracle de sant Miquel, l'àngel obri la *Mar Major*, per tal de salvar *Odarda, dona francesa prenys* (Eiximenis, 1992, V, 24).

Melcior Miralles interpreta repetidament els desastres climàtics com a càstigs de Déu; així, la sequera de l'any 1455:

En l'any de 1455, 56 e 57, fonc tan gran secada en regne de València, que molts rius se són secats. La major part de les fonts, seques; molts llocs no tenen aigua per poder beure; l'Albufera de València, totalment venir a secar, que no hi romàs un peix. Los esplets e fruits de les terres són perduts per la gran secada; mercaderies, oficis, tot perdut e acabat. Gran ergull e molta pobresa en la terra, poca caritat e menys amor entre les gents! (Miralles, 1989, 101).

I, inversament, les pluges del 1475; malgrat les contínues processons, *les pluges totstemps durar e no mancar* (Miralles, 1989, 191). Els predicadors en culpabilitzen el poble:

Los sermonadors, per les trones, no sermonaven sinó de les aigües, que eren e duraven ultra mesura, e que nostre Senyor, per nostres pecats, nos donava tantes fortunes de fam, mortalitat e tantes e tan grans aigües... (Miralles, 1989, 191).

D'altres voltes es tracta d'alteracions de l'ordre còsmic, simples miracles puntuals, com ara quan Carlemany, nou Josuè, demana i aconsegueix un allargament del dia per a poder venjar la mort dels pars de França; l'endemà, a la batalla de Roncesvalles, un eclipsi de sol fa creure els presents que el món s'acaba (*El cantar...*, 1983, 85, CLXXIX; 54, CX). A la *Chronica Naierensis* (mitjan s. XII), les batalles són senyalades per senyals astronòmics: entre gots i romans, un eclipsi de lluna, amb moviments estranys del satèl·lit, una cometa que evermelleix el cel, etc. (*Crónica Najerense*, 2003, 83); i entre moros i cristians, un eclipsi de sol, l'any 939 (*Crónica Najerense*, 2003, 140). Encara al s. XVII, s'interpreten alguns fenòmens astronòmics com a senyals del cel; vegem el que apunta Pere Joan Porcar al seu dietari, any 1607: *En aquest mes aparegué un gran cometa en lo cel, presagi de la expulsió dels moros d'Espanya* (Porcar, 1983, 67).

Fem notar ací els estranys fenòmens astronòmics i tel·lúrics que tenen lloc en determinats moments clau, com ara el naixement o la mort de Jesucrist o altres protagonistes històrics o literaris, fenòmens que semblen anticipar els *signa iudicii* apocalíptics. En la mentalitat medieval, qualsevol excepcional fenomen natural ha de tenir la seua significació, com a signe anunciador d'algun altre esdeveniment (Bologne, 1993, 96-97).

El naixement del Messies, naturalment, ve assenyalat per signes prodigiosos: hi ha una commoció a la terra, al mar i al cel²³⁴, ja prevista pel profeta Ageu (Ag 2, 7), signes que es repetiran a la seua mort. I segons la consuetud mallorquina per a la nit de Nadal, els fenòmens són lumínics; sant Josep, que se n'anava a cercar ajut, torna al pessebre, en veure'ls: *Oh quin llum interior!/ Valga'm Déu, i quina resplendor!/ La nit ha tornat com lo dia;/ tornar-me'n vull a Maria (Teatre medieval..., 1994, 21)*. Lieja insisteix en els fenòmens lumínics i astrològics: *la nit que nasqué lo Salvador nostre, Jesucrist, l'escuretat de lla nit se tornà en claredat del die (Lieja, 2004, CDLXXXI); aparegueren tres sols en orient, apartat la un de l'altre, e après ajustaren-se tots tres ensemps (Lieja, 2004, CDLXXXIV); una altra senyal és punitiva: en aquella nit que Jesucrist nasqué moriren tots los sodomites (Lieja, 2004, CDLXXXVII)*. Encara cita un altre prodigi, per a quadrar la profecia sibil·lina:

...una font d'aygua que havie en la ciutat de Roma tornà's a mena d'oli tot aquell die molt bastament, per tal manera que lo dit oli plegà tro al riu Tíberis, car Sibil·la havie profetitzat que, si no nasqués una font d'oli en Roma, no nexeria primer lo Salvador (Lieja, 2004, CDLXXXII).

A dos evangelis apòcrifs, el protoevangeli de sant Jaume (18, 2) i l'evangeli armeni de la infància (8, 8-10), es dona també un estrany fenomen físic: la suspensió momentània del transcurs del temps, una mena d'èxtasi còsmic. Sant Josep, efectivament, percep l'aturada de la natura i els processos; tot resta immobilitzat uns moments, mentre el messies naix: els ocells enlaire, el doll de la font, els ramats...

Aquest tipus de fenòmens naturals excepcionals constitueixen un motiu folklòric associat al naixement o la mort de personatges importants: recordem el conegut romanç castellà d'Abenámar (*Abenámar, Abenámar,/ moro de la morería,/ el día que tú naciste/ grandes señales había*); a *Le roman d'Alexandre*, el protagonista veu la llum entre prodigis apocalíptics, potser una assimilació cristològica²³⁵; al *Tirant*, la princesa Carmesina descriu el seu propi fat infaust:

¡Ai trista de mi, en fort planeta naixquí! Dia era egipcíac, lo sol era en eclipsi, les aigües eren tèrboles e los dies foren caniculars (Martorell, 1983, CDLXXIV).

²³⁴ Ferrer, 2002, 627: *Et celum fuit hodie motum quando angeli decederunt in mundum... Et terra fuit commota... et mare fuit motum...*

²³⁵ Kent, 2003, 38, v. 410-423: *Tote la terre croula, mer mua sa figure,/ Le soleil sa clarté, la lune sa nature;/ Fit esclaire e tonaire e vent a demesure,/ Tenebre fu cel jur cum ceo fust nuit oscure./ Mult s'en espoanta chescune creature,/ Ly pesson en la mer, bestes en lur pasture.*

Rabelais fa burla del recurs: el naixement del seu anti-heroi Pantagruel ve anunciat per una collita de nyespros enormes, variacions del curs del sol i la lluna, trontoll del firmament... (Rabelais, s.d., I, I).

Els signes es repeteixen a la mort del personatge; Al moment de la mort de Jesucrist es donen els senyals escaients: estripament del vel del temple, terratrèmol, enfosquiment del sol i tremolor dels astres; aquesta tradició evangèlica la recull l'apòcrif evangeli d'Ammoni (17, 1), i el de Tacià (30-31), afegeix l'obertura de sepulcres i resurrecció d'un nombre indeterminat de morts recents. En la versió d'Eiximenis, sant Miquel encomana al príncep de les virtuts la repetició dels prodigis; el franciscà aprofita per insertar-hi la llegenda que relaciona directament la mort de Crist amb l'estigmatització de sant Francesc:

...eclipsar lo sol, jeneralment, per tot lo món, contra cos de natura. E manà fer tan gran terratrèmol per tot lo món que... gità en terra cent cinquanta ciutats en orient. E-s diu en Ytàlia que lavors se obrí aquí un gran mont, nomenat La Verna, quaix fins en l'abís, e volaven alt les roques per l'ayre a gran distància, e en aquell loch aparech Jesucrist crucificat, après gran temps, a sent Francesch, cap de l'orde dels frares menós, e-l volch aquí senyalar de les plagues de la sua santa passió en les mans e en los peus e en lo costat..... (Eiximenis, 1992, V, 13).

A la "Passió de Cervera" (1534), la indicació final, després de la darrera paraula de Crist a la creu, diu: *Et inclinato capite tradidit spiritum. E ací desapararan molta artelleria significant lo terremotus, etc. (Teatre medieval..., 1994, 71)*. A les *Cobles fetes en laor del sent ladre appellat Dimas*, el lladre bo descriu els fenòmens a Gestas:

No veus com se fa la luna escura?/ no veus lo eclipsi que fa ja lo sol?/ no veus les tenebres y aquesta tristura/ que-l cel y lo món senyalen gran dol?/ no veus que les pedres y tota la terra,/ clavat en la creu, ell fa tremolar? (Cançoner sagrat..., 1912, 191).

A *Lo passi en cobles*, es descriuen en termes similars:

...gran terratrèmol, los àngels fen dol,/ rompien les pedres batent-se cascuna,/ partís en lo temple lo vel y ab la luna/ tornà fent eclipsi molt negre lo sol,/ y uberts molts sepulcres, la mar, les arenas... (Fenollar, 1912, v. 2558).

El fet de l'anunci mitjançant aquests senyals d'una mort es converteix en un lloc comú; així, l'aparició del cometa Halley, l'any 1066, fou interpretada com l'anunci de la mort del rei Eduard el Confessor; al cel-lebèrrim tapís de Bayeux, un grup de guerrers assenyala, al cel, el cometa, amb la següent inscripció: *Isti mirant stella*²³⁶. Un trobador venecià, Bertolomé Zorzi (...1266-1273), al seu *planh* per la mort del rei Conradí de Sicília i Frederic, duc d'Àustria, tots dos decapitats a Nàpols per Carles d'Anjou (1268), hi recorre; davant la magnitud de la desgràcia, el poeta no s'extranyaria si veiés enfonsar-se i enfosquir-se el

²³⁶ Reproduït a Bologne, 1993, 122.

món: *Si-l monz fondes, a maravilla gran/ non l'auria, ni a descovinenza,/ s'escurzis tot sivals so que resplan* (*Los trovadores*, 1989, 1531). De manera similar, al seu plant per la mort de Tirant, l'emperador de Constantinopla invoca la natura:

Moguen los vents aquesta terra ferma, i les muntanyes altes caiguen al baix, i els rius corrents s'aturen... la gran mar als peixos desempare... (Martorell, 1983, CDLXXII).

Els prodigis astronòmics es repetiran, per darrera volta, a la fi del món, com a signes de la imminència del judici, *signa iudicii*.

1.3.5. Guerrers i castigadors

El procés de la vida individual és concebut agonísticament com l'escenari d'una lluita moral còsmica, una guerra entre temptacions demoníques i protecció angelical, simbolitzada en la baralla entre la milícia angèlica i els dimonis. El combat, conseqüència del lliure arbitri, és necessari per assolir la salvació: no es pot estalviar. Però el conflicte individual no és sinó una batalla de la guerra general, universal, entre el bé i el mal, en la qual participen àngels i dimonis. En un interessant calc feudal -transposició de la lletra de l'Esriptura a la mentalitat del s. XV-, aquest combat és descrit com una batalla entre potències de l'època, *ad modum magnorum dominorum modernorum* (Ferrer, 1995, 99). En un altre lloc, el predicador els descriu: *en l'ayre vehyen los àngels ab armes e sagetes* (Ferrer, 1932, I, 112).

Els àngels guerrers, que tenen com a missió específica la lluita contra els diables són, com hem vist, les potestats, segons sant Tomàs (*S. Th.* 1, q. 113, a. 2), Varazze (Vorágine, 1982, 338, 623), Eiximenis (1992, II, 9, 11) i Isabel de Villena (Villena, 1980, CCLXXXI, CCLXV, LV). En canvi, en sant Vicent, és l'ofici dels principats (Ferrer, 1932, I, 191). Qui sempre apareix com a cabdill militar celestial és sant Miquel, lloctinent de Déu i a qui se li dediquen epítets feudals com ara *dux celestium exercitum*²³⁷.

Al combat, el bé té més poder que el mal: *bon àngel se puxa amagar al demoni quant li plau e lo demoni no-s puxa a ell amagar* (Eiximenis, 1992, IV, 10). Fàcilment els àngels poden dominar els dimonis; per exemple, sant Gregori conta la visió d'un resuscitat menat pels dimonis, pel qual havia pregat el prevere Sever; l'àngel mana als diables: *tornatz-lo, cor Sever lo plora e nostre Senyor l'à donat a les sues làgremes* (Gregori, 1931, I, 90). Un àngel auxilia sant Bartomeu en la seua destrucció dels ídols del temple d'Astaroth, a l'Índia, i s'encarrega després d'encadenar-lo i fer-lo fugir al desert (Vorágine, 1982, 524). Tanmateix, la lluita és titànica, com subratlla Eiximenis:

...cové que entre los sants àngels e mals sia contessa per rahó de lur ministeri... e, no solament pocha ans cové que sia gran, segons que los

²³⁷ Eiximenis, 1992, V, 46: *Princeps gloriose Miquael, dux celestium exercitum, susceptor animarum, debellator malorum spiritum Ecclesie Dei, post Christum dux admirabilis grandis excellencie et virtutis...* També a Eiximenis, 1992, V, 12.

contenents són poderosos e de gran vigor en lurs obres (Eiximenis, 1992, II, 11).

La iconografia, aquí, és forçosament més simple: el combat massiu entre àngels i dimonis no és freqüent: només sol apareixer en alguna representació de la caiguda de Lucifer²³⁸; l'artista medieval prefereix encarnar els conceptes morals en éssers individuals: l'àngel -de la guarda- i el dimoni -del pecat en qüestió-. Tanmateix, trobem nombroses i magnífiques imatges de les mainades angèliques, completament armades, a les suntuoses miniatures l'"Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia", luxós manuscrit il·luminat successivament per tres mestres: Jean Bapteur de Friburg, Péronet Lamy, tots dos de principis del s. XV, i Jean Colombe, a finals del segle²³⁹. Hi veiem gernacions d'àngels cavallers amb l'arnès medieval, amb túnica blanca sobre l'armadura i creu blanca sobre els escuts vermells, combatent els exèrcits infernals. En aquestes escenes, l'àngel, amb el model omnipresent de sant Miquel, venç, o al menys duu la millor part de la baralla, i sovint anirà vestit amb armadura i armat amb espasa, tant a les representacions individuals -sant Miquel- com a les col·lectives -estimbada dels diables-, aquestes darreres freqüents als llibres d'hores medievals²⁴⁰.

Però no sols lluiten els àngels contra els dimonis; en alguna ocasió s'enfronten també als malvats enviant-los epidèmies, com ara les plagues als egipcis (Vorágine, 1982, 621), o la pesta a Roma (Vorágine, 1982, 188, 621; Tafur, 1995, 26). És l'advocació coneguda com l'àngel exterminador, la còlera de Déu, prefiguració de l'Anticrist²⁴¹. La seua potència és terrible, com ens recorda fra Luis de Granada²⁴². Només castiga qui ho mereix, com demostra la pesta que pateixen els invasors castellans a Portugal, i no afecta la població; en aquest cas, l'envia Déu directament: *E assim o Senhor Deus começou a tocar el-rei de Castela com a peste* (Lopes, 1997, 242). Un altre conegut cas de càstig diví és la derrota i mort de Pere II a Muret, segons interpretació del seu propi fill, Jaume I: *E per lo mal ordonament, e per lo pecat que era en ells, haccse a vençre la batalla* (Jaume I, 1982, IX).

Freqüentment els àngels castiguen els turmentadors dels màrtirs, sovint emperadors romans, ja des de l'hagiografia cristiana més antiga (Amat, 1985, 308); és el que ens conta també Varazze en el cas de sant Joan Crisòstom, per

²³⁸ Com ara Barcelona, MNAC: Jaume Cirera (1418-1449) i Bernat Despuig (1383-1451), Lluita entre àngels i dimonis (1432-1433). Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 108. I a Terrassa, església de Santa Maria: Jaume Cirera i Guillem Talarn, Expulsió dels àngels rebels, del Retaule de sant Miquel (1450-1451).

²³⁹ Vegeu l'*Apocalipsi figurado...*, 1980.

²⁴⁰ Com ara les següents miniatures flamenques, idèntiques: Nàpols, Bibl. Nazionale: Simon Marmion, ms. I B 51, "Llibre d'Hores Flora" (finals del s. XV), f. 318v.; i Londres, British Library, taller de Marmion, add. ms. 38126, "Huth Hours" (ca. 1480). Reproduïdes respectivament a *Renaissance painting...*, 1983, 37, fig. 41, i 37, fig. 4k.

²⁴¹ Ferrer, 2002, 482: *...decendit angelus de celo et occidebat omnes primogenitos cuiuslibet domus: Et ista llaga fuit figura de Antichristo qui veniet, et percuriet, et ocidet, et persequetur...*

²⁴² Granada, 1984, 267: *Pues ya que tratamos de las substancias puramente espirituales, cuales son los ángeles y los demonios claramente se ve cuán poderosos sean los unos para aprovechar, y los otros para dañar, pues uno dellos, o fuese bueno, o fuese malo, bastó para matar una noche ciento y ochenta y cinco mil hombres en el ejército de los asirios, que tenía cercada a Jerusalem.*

a protegir el qual escamots d'àngels armats patrullen els carrers de Constantinopla (Vorágine, 1982, 593). Sant Vicent ens relata una història similar; dos àngels aturen les rodes que havien d'esmicolar sant Jordi: *tenebant rotas* (Ferrer, 2002, 186). Ho trobem també a la iconografia: des dels núvols, els àngels, abocant gerres d'aigua apaguen el foc que havia de rostir sant Vicent màrtir²⁴³.

A la *Chronica Naierensis*, de mitjan s. XII, trobem dos àngels castigadors. El primer rosteix amb tres llances de foc l'arrià Olimpi, a Cartago, quan blasfema contra la Trinitat (*Crònica Najerense*, 2003, 66). I el segon venja l'honor d'una infanta castellana, Teresa, lliurada contra la seua voluntat pel seu germà, el rei Alfons V, al rei musulmà de Toledo; violada per aquest, immediatament es compleix l'amenaça de la infanta: l'àngel mata d'un colp el rei moro (*Crònica Najerense*, 2003, 153).

Arnau de Lieja ens transmet una sorprenent narració (Lieja, 2004, CCCLIX) sobre el caràcter punitiu dels àngels; un ermità es desespera davant el triomf terrenal dels pecadors i a la inversa; *E tentost l'àngel aparech-li en forma d'om, e dix-li: "Sequex-me e veuràs con són los juýs de Déu amagats!"* Se'n van tots dos per un camí –l'àngel sota forma humana-i s'allotgen en un hostel, on l'àngel furta una tassa d'argent; la segona nit, en una altra casa, l'àngel hi deixa la tassa; la tercera, en una tercera casa, l'àngel prega a l'hoste que els acompanye l'endemà; ho fa així, i aleshores l'àngel el llença per un pont al riu, on mor; i la quarta nit l'àngel mata un nen.

E l'ermità ladoncs cuydà-s que l'àngel fos diable, e dix-li: "Verament, Satanàs, no iré pus en la tua companyia!" E l'àngel dix a l'ermità: "Sàpies que jo son l'àngell, e fuý tramès per castigar la tua error e mostrar-te los juýs de Déu con són amagats" (Lieja, 2004, CCCLIX).

Llavors l'àngel li explica la seua actuació: el primer home havia furtat la tassa; el segon és així recompensat pels seus mèrits; el tercer és assassinat com un acte de caritat, ja que havia deliberat matar el seu senyor el mateix dia, *perquè hagués menys pena en l'infern*; i el darrer és mort amb l'increïble argument que abans de tenir-lo, el pare feia moltes almoines, i després estalviava per al fill; *axí liuré la ànima del pare de morir en peccat, e l'ànima del fill més-la en paraýs.*" (Lieja, 2004, CCCLIX).

Serà Eiximenis qui prestarà més atenció a aquest caràcter castigador dels àngels, executors de la justícia divina, sovintejat a l'hagiografia (Schmitt, 1992, 117): un àngel amenaça amb l'espasa, successivament, els tres botxins que pretenen decapitar el devot Tul-li, per ordre de l'emperador Justinià, tot dient-los: *"Si-l toques, yo-t mataré!"*. Cadascun dels botxins, *com vis l'àngel felló contra si, tinent-li desús l'espasa, ell se agenollà al sant àngel demanant perdó* (Eiximenis, 1992, V, 11). Sant Miquel serà sovint l'instrument de la còlera divina; per la seua obra, el *mal papa Anastasi... estech esterminat* (Eiximenis, 1992, V, 24), i *Gajetanus*, religiós florentí devot de sant Miquel, és oportunament mort per l'àngel per que no puga multiplicar els seus pecats: *O foyll e sobresfoyll!* (Eiximenis, 1992, V, 26).

²⁴³ Barcelona, MNAC: Jaume Huguet (1412-1492), *Sant Vicenç a la foguera* (1455-1460) (provinent de l'església de Sant Vicenç de Sarrià, Barcelona).

Eiximenis dedica tot un capítol (1992, III, 50) a pintoresques històries de càstigs divins executats per àngels; fem-ne un resum. *Fronconus*, bisbe de Tréveris, és ofegat per un àngel amb la seua amant pública, *a gran escàndel*. El corrupte *Raymundus*, bisbe d'Argentina, *fo partit per mig en son tinell*. A *Leocadius*, rei blasfem de la Dàcia, un àngel *li arrancà la lengua, a la qual seguí la gargamella e les frexures e-l cor. E axí morí lejament davant son poble*. *Balbus*, duc inobedient d'Àustria, és *privat de fills e de béns temporals*, i finalment ofegat. A *Cleoncius*, efeminat i feble emperador de Tartària, un àngel *ferí a ell e a sa muller de paralís, e, de continent, moriren amdós*. Laodiçius, difamador,

...gran lagoter de l'emperador Otó... fo ferit en la lengua, en tant que a mossos la escopí tota fora si e puys, morí tantost (Eiximenis, 1992, III, 50).

Avalònius, envejós ministre hongarès, és també castigat per l'àngel, que *aparech e arrancà-li lo cor e gità-l e-l pregon d'infern davant tuyt*. *Mamfredus*, irreverent rei de Bohèmia, és mort amb els seus vuit fills.

Molt a sovint aquesta acció angèlica punitiva es materialitza en el llamp, el raig de foc, instrument predilecte de la còlera celestial, que s'adreça sobretot contra reis i alts eclesiàstics, i el seu ús és exemplar, cruel i explícitament de venjança; a la representació que es fa a l'entrada del rei Joan a València, l'any 1459, el llamp de foc és l'atribut de la divinitat:

...e com foren al cap del pont, après del portal, alt a les torres dels Sarrans, estava Déu lo pare, e devallaren dos cometes foguejants (Miralles, 1989, 114).

Lieja posa el llamp com a manifestació de la còlera divina almenys en tres ocasions; un mata el clergue fornicador de *Treves*, a Alemanya, amb la particularitat que el foc només li crema *los genetius e no neguna altre cosa del seu cors. E allò per tal con era stat molt luxuriós* (Lieja, 2004, DCLXIV); un altre castiga el clergue orgullós:

E tentost, sens tardança alguna, vench lamp del cel que li entrà per la boca e fené-li tot lo cors axí com ab un coutell, e tentòs morí (Lieja, 2004, XCVII).

I encara un tercer llamp que que fulmina una mare que volia tenir coneixement carnal amb el seu fill:

...vench un tro molt gran qui espaventà a tots e tremolà la terra per tal manera que tots caygueren. E caech un raig del cel e matà la fembre (Lieja, 2004, LVIII).

Tornant a Eiximenis, *Facundus*, arquebisbe simoníac de Colònia, el dia de la seua consagració,

...fo ferit en la cadira pontifical ab flama de foch per la cara davant tot lo poble per lo sant àngell de Déu, aquí aparent alt en l'ayre (Eiximenis, 1992, III, 50).

A *Corridon*, traïdor mester de la justícia en Çiçília, un àngel ab verga de lamp lo partí per mig davant tot lo poble (Eiximenis, 1992, III, 50). Sant Miquel, a petició de la devota Simforosa, mare del negligent Coforus, rei d'Erminia, hi executa una venjança terrible:

E l'endemà, tots los dits raptors e flagelladors d'aquell poble ajustats a soles en la dita plaça, soptosament disperà gran tro, e après del tro vench lamp del cel qui tots aquells aucís soptosament (Eiximenis, 1992, V, 29).

El llamp diví també fulmina pirates:

...Calopodius, corsari a roba de tothom per auctoritat de Pompili, rey d'Escòcia, estech ferit de lamp del cel ab tots quants n'avia en sa galea. E, en aquell matex punt, estech mort per lamp lo dit rey ab tot son consell (Eiximenis, 1992, III, 50).

El viatger castellà Tafur relata un altre cas de càstig diví mitjançant la flama, ací contra els desvergonyits sodomites sacrílegs de Trebisonda, actual Trabzon²⁴⁴.

Un cas cavalleresc de la flama divina el trobem a la *Queste del Saint Graal* (ca. 1230): un raig de foc caigut del cel separa el combat fratricida entre l'embogit Lionel i Boores, i els fa caure a terra esmorteïts (*Demanda...*, 1982, CXXVI).

Al dietari de Pere Joan Porcar, en anatemitzar uns criminals, se'ls desitja aquest càstig, que *foc del cel caiga que els creme, abrase i encenga* (Porcar, 1983, 279-282). Esmentem ací també l'entremaliada flama del cel que recorre, l'any 1616, el col·legi del Corpus Christi, a València, en una gran tempesta:

I en lo col·legi del seminari del Corpus Christi, dient lo Magnificat, caigué com un coet de foc que xamuscà, o per millor dit, anà per grandíssima part del col·legi... tant que passà per damunt de les mans de l'organiste que tot amodorrit se alçà de on estava tocant i parà bon rato l'ofici. ...I diuen alguns pròceres del col·legi que moltíssimes voltes dit senyor reverendíssim los dia que "si los oficios no andaban como él los había dejado que bajase un rayo del cielo y que todo lo consumiese" (Porcar, 1983, 142).

1.3.6. Custodis individuals

Un sector dels àngels s'ocupa d'intervenir directament sobre la vida humana; es tracta dels àngels custodis, que "administren" els mortals (*S. Th.* 1,

²⁴⁴ Tafur, 1995, 98: *...é a la entrada estaban unos arcos, é fázese escuro, é dizen que allí muchas vezes se fallaron en el pecado de la sodomía; é una vez cayó un rayo del cielo é quemó toda la yglesia, que non quedó nada nin uno con aquellos que estaban ayuntados en uno en aquel pecado... é esta yglesia llamavan la Valayerna, é está oy quemada que non se podría reparar.*

q. 112, a. 1). Segons sant Tomàs, només reben aquesta missió els àngels dels cinc ordes inferiors, no els superiors (S. Th. 1, q. 112, a. 4). Per a Eiximenis, en canvi, és l'ofici d'àngels i arcàngels *girar-se baix als hòmens açí vivents* (Eiximenis, 1992, II, 6). Aquests àngels custodis són intermediaris entre la humanitat i Déu, en els dos sentits: cap avall, vigilen els seus protegits per imperatiu diví, i alhora, cap amunt, presenten les oracions i mèrits dels seus administrats a Déu (Eiximenis, 1992, IV, 4).

La doctrina oficial sobre aquests àngels en precedeix en molt el culte; el cristianisme popular pren aquesta figura del judaisme hel·lènic (Monferrer, 2003, 92). Les autoritats bíbliques són els esments de Tobit, on sant Rafel guia Tobit nen (Tob 6, 2); el Salm en què Déu ens encomana a àngels protectors (Ps 91, 11), i Mateu, on Jesús esmenta els àngels de les persones (Mt 18, 10). D'aquestes referències, per a la configuració de l'àngel de la guarda individual predominarà la de Tobit, -funció de guia-, mentre que l'àngel col·lectiu es veurà conformat com a guerrer -amb el model de sant Miquel-, seguint la inspiració del salm, amb funció de protecció.

Comencem per l'àngel custodi individual, el popular àngel de la guarda de l'adoctrinament infantil catòlic, una mena de "doble" espiritual de cada individu. Estudiat per Delumeau en el context dels seus treballs sobre les nocions de por i protecció, diu que el culte a l'àngel de la guarda, desenvolupat sobretot entre els segles XIV i XVII, seria un indicador de l'*inconfort psychologique* en què vivien els homes de la naixent modernitat. Es relaciona també amb l'emergència de la individualitat occidental als segles baixmedievals, i en darrera instància, amb una de les pors humanes *ancestrals*: a la nit. Paral·lelament, des de la crisi del s. XIV, l'Església explica la responsabilitat del pecat individual en les desgràcies col·lectives; davant la proliferació de dimonis, cal també una omnipresència angèlica (Delumeau, 1989, 293 i s.).

La jerarquia que executa aquesta funció és la més baixa, la dels simples àngels (S. Th. 1, q. 113, a. 3; Vorágine, 1982, 623; Eiximenis, 1992, II, 16; Villena, 1980, LVIII, CCLXVIII).

Quan comença aquest àngel a vetllar pel seu administrat? No hi ha unanimitat: Varazze diu que el custodi inicia la seua actuació a l'instant de la concepció, i protegeix ja l'embrió (Vorágine, 1982, 627), el mateix que Eiximenis (1992, IV, 19). Segons la doctrina tomista, en canvi, sembla que el fetus és protegit pel mateix àngel de la mare, i és exactament al moment del naixement quan un altre àngel es fa càrrec del nou-nat (S. Th. 1, q. 113, a. 5); sant Vicent, seguint sant Tomàs, ens explica aquest mecanisme d'assignació d'àngels:

*Quant alguna dona és prenyada, que vol parir, decontinent Déus appelle hun àngel per son nom propi (car tots los àngels han nom propi), e diu a l'àngel: "Vés a tal dona prenyada que vol parir, e vés-hi decontinent!" E aquest va-y, e quan la dona ha parit, ans de totes coses la creatura cau en les mans de l'àngel, ans que en les mans de la paridera, per presta que sie, e té-la en sa guarda per manament de Déu fins a la mort...*²⁴⁵.

²⁴⁵ Ferrer, 1975, IV, 73. Similar a Ferrer, 1975, III, 141: *¿Voleu saber la pràctica, com lo'ns done Déu en custòdia? Quan la dona vol parir, veus que Jesuchrist appelle hun àngel... "vet en aquella vila; ha una dona que vol infantar, e infantarà hun infant"...*

Pel que fa a l'àmbit social d'aquesta protecció, abasta tota la humanitat, cristiana o no. Tota la humanitat, des d'Adam i Eva, absolutament, té, ha tingut o tindrà el seu àngel de la guarda (*S. Th.* 1, q. 113, a. 4): *totes les persones del món han quiscuna son àngel bo en custòdia, axí los infels com los fels*. La Verge en té, un d'especial (Eiximenis, 1992, IV, 18), tot i que durant el seu embaràs *li estigueren dats mil sants àngels, ab lur príncep, a sa guarda* (Eiximenis, 1992, V, 49). Eiximenis estudia els límits de la universalitat de la custòdia angèlica no és *tolta* a ningú, *per mal que l'hom sia*, ni tan sols l'Anticrist (Eiximenis, 1992, IV, 19). Fins i tot en tenen *juheus ne als altres infeels*, malgrat la sospita que els àngels haguessen abandonat el poble jueu arran la crucifixió de Crist (Eiximenis, 1992, IV, 20, 21). De tots els àngels de la guarda cap imaginar que el més desgraciat fou el de Judes Iscariot, al qual no he trobat cap referència, ni tan sols en l'aguda penetració psicològica d'Isabel de Villena (Toldrà, 2003).

Tots? Jesucrist, diu sant Vicent, també tenia el seu àngel de la guarda (Ferrer, 1975, III, 141). Però el seu contemporani Eiximenis no hi és d'acord, per raons de dignitat jeràrquica i sentit comú, *car no li era neçessari*. Però sí disposava d'un escamot, *çerta multitud* d'àngels per a servir-lo, que són els que li porten el menjar després de la *quarentena* (Eiximenis, 1992, IV, 17). Sovint veiem aquests àngels com a mers acompanyants iconogràfics de Crist, assistents passius als esdeveniments, ja siga en escenes de la infància, sobre nombrosos núvols²⁴⁶, en davallaments, també damunt núvols²⁴⁷, o envoltant Crist aparegut²⁴⁸. Amb funcions àuliques veiem els romànics àngels incensaris, als costats del Pantocràtor, per exemple a l'àbsis de Sant Pau, d'Esterrí de Cardós, de la segona meitat del s. XII (MNAC). D'àngels incensers, també en parla Isabel de Villena: en preparar la processó per a la resurrecció de Crist, diumenge de Pasqua, sant Miquel coloca dos d'aquests àngels davant el pali que cobreix el salvador, *cascun ab son encenser d'or* (Villena, 1980, CCXXXV). Podríem considerar àngels assistents de Crist, també, els que en la pintura gòtica, a la vora del riu, presenciaven el baptisme de Crist, amb tovalloles a les mans, preparades per eixugar-lo²⁴⁹.

Democràticament, els custodis són únicament un per persona (*S. Th.* 1, q. 113, a. 2), un únic àngel: *E no cregau que hun àngel guardo X ànimes ne vint, mas una sola* (Ferrer, 1975, IV, 73). En paraules d'Eiximenis: *cascun hom aja son sant àngel e un sol sant àngel no-n quart a molts* (Eiximenis, 1992, IV, 13). L'àngel de la guarda, doncs, és individual; quan se li apareix a l'ànima de Tundal, *saludà aquella per son propi nom, e dix-li e cridà-l: "Què fas ací?"* (Perellós, 1917, 50). L'àngel té com a rival molts dimonis, segons alguns, o un de sol, segons altres (Voràgine, 1982, 627); *Cascú hom ha, fill, un àngel benigne... e cascú hom ha un demoni* (Llull, 1981, 277).

Sembla que Llull pensa que l'àngel pot penetrar en el pensament humà (Llull, 1993, 245), fet negat per Eiximenis: no poden entrar en la consciència, *lo secret del nostre cor* (Eiximenis, 1992, I, 9). El que no es dubta és que veu tot

²⁴⁶ Barcelona, MNAC: Joan de Borgonya (1503, València-1509, Barcelona), Mare de Déu amb el nen Jesús i sant Joanet.

²⁴⁷ Saragossa, M. Provincial de BA: Jaume Serra, Davallament, del Retaule de fra Martí d'Alpartir (1361) (procedent del convent del sant Sepulcre, Saragossa).

²⁴⁸ Barcelona, MNAC: Jaume Huguet (1412-1492), Sant Vicenç a la creu (1455-1460) (procedent de l'església de Sant Vicenç de Sarrià, Barcelona).

²⁴⁹ Barcelona, MNAC: Bernat Despuig (1383-1451), Retaule de sant Joan Baptista i sant Esteve (ca. 1415-1420) (església de Santa Maria de Badalona).

allò que fem. Amb aquesta característica, es palesa l'àngel de la guarda com una mena d'antropomorfització de la consciència individual, un testimoni omnipresent dels nostres actes; la pràctica del sexe pecaminós, evidentment, ens allunya l'àngel (Llull, 1981, 48):

*Tot so que hom fa, veu lo bon àngel qui no-s partex d'om, on que hom vaja... e gran vilania és fer devant àngel luxuria e los altres pecats*²⁵⁰.

Al combat còsmic, qualsevol auxili és necessari; cal, doncs, a més a més dels esforços de l'interessat, l'ajut actiu del seu àngel. Una limitació per a nosaltres és que no veiem els dimonis, *e per ço havem lo bon àngel qui'ns guarda, per què ell los veu bé* (Ferrer, 1932, I, 70). L'àngel no descansa en la seua protecció: *E quan nosaltres dormim, l'àngel no dorm jamás, mas guarde'ns* (Ferrer, 1975, IV, 73). Sempre ens acompanya, en els nostres desplaçaments corporals:

...axí com la ànima de l'om se mou contínuament ab lo cors nostre... axí lo sant àngel guardant l'om se mou ab l'om per aquell meteix camí (Eiximenis, 1992, IV, 7).

A més a més de la vigilància i la lluita contra el dimoni, l'àngel aconsella el seu protegit: *un àngel benigne qui li consella que fassa bones obres* (Llull, 1981, 277, 247). "Aconsellar" ací és una imatge; es tracta d'una influència no verbal, com ens explica Eiximenis: *dins nostra ànima present, per vigor de sa voluntat, gira la nostra ànima a entendre ço que-s vol* (Eiximenis, 1992, IV, 10); una mena d'amistat espiritual, en paraules de Llull: *algun àngel fes ton amics/ per so que-t quart dels enemics* (Llull, 1928, nº 55). Seguim un dels exemples que ens proposa Llull:

Con jaus en ton lit e ous lo seny qui sona per so que vajes a missa... adoncs lo bon àngel te consella que-t leus e que vajes... e lo maligne sperit te consella que dormes, per so que no fasses gràcies a Déu (Llull, 1981, 278).

En un Breviari d'Amor català²⁵¹, de mitjan segle XIV, hi trobem una al·legoria de l'ànima humana, que rep per un costat -la dreta, naturalment- el "sermó de l'àngel", i per l'altre el del diable. Tots dos intenten convèncer l'ànima, i sembla guanyar l'àngel, a jutjar per la filactèria: *L'enamich vensut. Ihesu Xpt regna.*

No es limita la protecció angèlica a aquesta inspiració. També, en alguns casos, actuen materialment per contrastar l'acció dels dimonis o dels malvats, i sovint s'acosten al llit del moribund (Eiximenis, 1992, IV, 25):

²⁵⁰ Llull, 1981, 277. Vegeu el plantejament de fra Luis de Granada (s.d., 413, II, 6): *...pon ante los ojos de tu corazón el ángel de tu guarda y el demonio, tu acusador, los cuales en la verdad siempre están mirando todo lo que haces... porque siendo esto así, ¿cómo te atreverás a hacer obra tan fea, que delante de otro hombrecillo como tú no osarías hacer, teniendo delante a tu guardador...?*

²⁵¹ Londres, British M., Yates and Thompson: ms. 31, f. 8. Reproduït a *Reproductions...*, 1965, làm XXIX.

E con est malalte per desesperança lo bon àngel te consela que ages esperança per ço que ages sanctitat... E si no creus lo conseyl del bon àngel, creus conseyl del mal àngel e creus més lo metge per ço que ages sanitat corporal que-l bon àngel qui-t conseyla que ages sanitat spiritual (Llull, 1990, 93).

Sant Vicent ens conta com el seu admirat sant Tomàs era temptat sovint amb *stimulo carnis*, fins que un àngel li ceneix una tovallola als lloms (Ferrer, 2002, 110). I Eiximenis, que un tal Lotari, persona devota, és injustament penjat a la forca; *ipso facto* hi acudeix el seu àngel, que *li desligà e li trasch lo ligam del coll, e soptosament lo transportà en altra regió* (Eiximenis, 1992, V, 11). El franciscà retrata la riquesa psicològica de l'àngel, segons les seues relacions amb l'administrat:

...totstemps nos guarda, a vegades nos aconsella, après nos imflama; a vegades de nós se alegra, ço és quant nos veu bé obrar; a vegades nos abomina... a vegades se maraveylla de nós, e açò quant nos veu fer actes exçessius en bé o en mal; a vegades nos escarneix e ns trufa, ço és quant nos veu fer obres de minyons e de arlots; a vegades se lunya d'alguns, ço és dels hòmens molt vils e carnals can fan lurs legees e viltats; a vegades nos empatga, ço és quant volem fer mal... a vegades se esquiva... a vegades nos menysprea, e açò quant veu que jamés no-ns corregim... a vegades nos beneeix... emperò jamés ell no s'enuja ne-s cansa ne-s treballa, ans està ferm e segur e actent al nostro servey, per servir honor e obediència a nostre Senyor Déu, qui li o ha manat, e per la gran karitat e amor que ell ha a la nostra salut (Eiximenis, 1992, IV, 12).

Però l'àngel individual tindrà, després de la mort, la funció de testimoni al judici particular; un testimoni al qual no escapa res; Lieja ens recorda que *tots los passos que la persona va anant a la missa e tornant, per l'àngell li són remunerats e comptats* (Lieja, 2004, 3.5). I de manera similar, la història d'un ermità que s'esclama perquè té l'aigua a molta distància;

Quant açò ach dit, veé un àngell qui comptave los passos que ell dave quescun jorn per portar l'aygua. E l'ermità, no coneixent que fos àngel, dix-li: «Qui est tu?» E l'àngel li respòs: «Jo son lo tramès perquè hages tost guardó de tot lo teu treball.» E ladonchs l'ermità, consolat, alonguà la sua cel-la de la aygua més que no stave cinch millers de passos (Lieja, 2004, CCCLXXV).

Llull insisteix en l'obediència i honor deguda al nostre àngel: *que cascun dia li fassa alguna honor, e que cascun any una vegada dell ne fassa festa* (Llull, 1981, 277); *Ama e honra, fill, ton àngel* (Llull, 1981, 278). Si no se l'obeeix o respecta, l'àngel de la guarda pot retraure-li-ho amb amargor a l'interessat. Així, a la *Visió de Tundal*, el custodi del protagonista li fa:

“Ara m'epeles senyor e pare, qui tots temps ere ab tu e nul temps no jutgest que jo fos digne d'aytal nom... Jo tots temps te seguí depuys fust

*nat, hon que anasses, e tu nul temps no volguist hobeyr als meus manaments*²⁵².

La iconografia de l'àngel de la guarda oscil·larà, depenent de la funció desenvolupada en l'escena, entre les dues inspiracions: o la de guerrer, segons el salm (a l'*Auto da Alma* (1518), l'ànima s'hi adreça: *O precioso defensor,/ meu favor,/ vossa espada lumiosa/ me defenda!*) (Vicente, 1988, 138); o la de guia, segons Tobit; un exemple iconogràfic: una miniatura d'un llibre d'hores milanès de les acaballes del s. XV: Francesco Sforza, el destinatari del llibre, passeja agafat de la mà del seu àngel custodi, si fa no fa el doble d'alt que ell²⁵³.

1.3.7. Custodis col·lectius

Col·lectivament, els mortals gaudeixen de la protecció d'àngels de la guarda específics; es tracta d'arcàngels, tot i que el Pseudo-Dionís afirma que són els principats (S. *Th.* 1, q. 113, a. 3; Argyriou, 2003, 174). Segons Eiximenis, els arcàngels vetllen per la cosa pública, *per governar algunes comunitats axí com regnes, ciutats, províncies*. La protecció s'extén als dirigents polítics: *són assignats guardians e regidors a grans persones, axí com papa, emperador e als grans prínceps e prelats* (Eiximenis, 1992, II, 13). La qual cosa no vol dir que siguin bons, perquè, per a "commoció" de l'àngel, n'hi ha de

...scel·lerats o folls o effeminats, diffamats, criminats, o hòmens de tots punts de Déu lunyats, qui en res no guarden a Déu sinó ha honor, a delits, a diners, a vanitats, a venjaces, qui totstemp desigen lo profit... (Eiximenis, 1992, II, 6).

De desenvolupament puixant, el culte baixmedieval a l'àngel custodi no és sols obra de la promoció dels mendicants: hi influeix la necessitat prèvia de seguretat espiritual, en la conjuntura desastrosa de la crisi del segle XIV (Delumeau, 1989, 302 i s.). El seu paper inicial de protector genèric de la població evoluciona fins a una guarda específica contra la pesta: l'any 1395, d'epidèmia, els jurats de València ordenen misses diàries a l'altar de l'àngel custodi (Wittlin, 1983, 8); a Barcelona es posa una imatge seua a l'encara anomenada *Porta de l'Àngel*, segons la tradició arran una topada amb sant Vicent, qui, en arribar a la ciutat, veu el custodi a la porta de la muralla, i li demana: *Àngel de Déu, què fas aquí?*. Ell respon: *Estich guardant Barcelona per ordre del Altíssim*; l'estàtua de pedra que hi havia, erigida l'any 1399, fou destruïda el 1936 (Wittlin, 1983, 9). A València, el 25 de juliol del 1475, en solemne processó, es dipositen quatre imatges de l'Àngel Custodi de la ciutat a

²⁵² Perellós, 1917, 50. Vegeu també la *Visão de Túndalo*, versió portuguesa del s. XIV (Poesia e prosa..., 1998, 133): *-Agora me chamas senhor e padre, quando te vês em coita, o que ante nom fazias quando eras em teu poder. ...Sempre eu fui contigo dês o dia em que nacisti e ia contego u quer tu ias. Mais nunca quiseste crer meus conselhos nem fazer a minha vontade.*

²⁵³ Londres, British Library: add. ms. 63493, Llibre d'Hores de Francesco M^a Sforza (ca. 1493), f. 112v. Reproduït a Backhouse, 1985, contraportada.

les quatre portes principals, per a protegir-la -impedint-ne l'entrada- de la pesta, com ja havien fet amb sant Miquel Barcelona, Cervera, Girona, Solsona... (Wittlin, 1983, 8; Adelantado, 1999, 25). Això es converteix en un costum de les ciutats de la Corona d'Aragó (Molina, 1997, 274).

A finals del segle XIV, Delumeau situa dos religiosos com a responsables de l'expansió del culte genèric als àngels guardians -individuals i col·lectius-, en la corona d'Aragó: el primer és Eiximenis, amb el *Llibre dels àngels*, escrit a València l'any 1392. L'abast de la seua influència medieval fou extraordinari, diu Martí de Riquer: suscità un "renovellament del culte dels àngels" (Riquer, 1993, II, 326). Vegem un resum de la seua proposta devocional:

Per què, après Déu e la sua santa Mare, tots temps te membra dels sants àngels, e-t plàcia parlar dels sants àngels, e scriure de sants àngels, e pensar en sants àngels; car a mans de sant àngels as a venir, per sants àngels t'as a regir, ab sants àngels as bé tos dies finir (Eiximenis, 1992, V, 49).

L'altre religiós promotor no és un altre que el nostre sant Vicent Ferrer, amb els seus sermons, en què, diu Delumeau, *insista sur les anges gardiens*. Caldria matisar que en el cas de sant Vicent l'objecte de prèdica torrencial és l'àngel individual, més que no pas el col·lectiu.

La ciutat de València, doncs, sembla jugar un paper important en la difusió d'aquest nou culte, des d'on s'escampa pertot Europa; segons Delumeau, l'any 1392 l'àngel es pinta a la sala gran del consell de València: *la figura d'un àngel tenint en guarda la dita ciutat per disposició divina e pregant per aquella* (Wittlin, 1983, 8); a principis del s. XV es va construir a l'arcàngel una capella al costat de la "cambra del consell secret". Alhora, el rei Martí feia decorar una capella del Palau de Real de València amb pintures imitades de les de la Torre dels Àngels, del palau pontifici a Avinyó. Gaudeix de festa pròpia a la diòcesi valenciana des del 1414 -dues festes especials: el 8 de maig i el 29 de setembre-, i la seua celebració oficial a la catedral és decidida per la ciutat el 1446 (Delumeau, 1989, 302). El 1411, el nou Breviari de misses conté ara un nou ofici propi a l'àngel custodi de la ciutat (Wittlin, 1983, 8).

S'institueix així a València, al menys des del 1446, la processó de l'Àngel Custodi de la ciutat, segona en importància després de la del Corpus (Adelantado, 1999, 26). Des de València, el culte s'expandeix per la Corona: Mallorca, 1407; Barcelona, 1448; Girona i Perpinyà, ca. 1450; Saragossa al menys des del 1493. D'aquí passa a Castella i Portugal, regne en què pren una *signification nationale*. Les dues primeres capelles al guardià parades a la península -Saragossa i València- ho foren a la Casa de la Ciutat. L'ascens del culte a l'àngel custodi s'articula perfectament en un context de patronatges celestials -sants i verges-, en què s'identifiquen comunitat religiosa i municipal, estatal o nacional (Guenée, 1985, 63).

El dietari de Melcior Miralles ens informa del paper jugat per una figura de l'àngel custodi a l'entrada del rei Joan a València, l'any 1459:

En après estava l'Àngel Custodi ab vistidures reals, ab les claus de la ciutat en la mà, les quals claus donava al dit senyor rei. E meté l'Àngel al

dit senyor rei en la ciutat fins en la plaça dels Sarrans, ab molta bella cerimònia (Miralles, 1989, 116).

I de l'establiment, l'any 1475, de quatre figures d'aquest àngel, una a cadascuna de les portes de la ciutat de València, com a protecció contra la pesta:

En lo dit any 75, per los senyors regidors de València, feren fer quatre àngels pintats sobre fusta, solemnement. E dilluns, darrer dia de juliol, en la seu, per lo bisbe Peres foren conegrats los dos ab solemne ofici. E ab molt devota professó foren aportats; lo u més en lo portal de Quart, e l'altre al portal dels Sarrans. E lo dimarts, primer dia d'agost, foren conegrats los altres dos àngels per lo dit bisbe en aquella mateixa cerimònia, professó e devoció; per lo clero e regidors de la ciutat foren aportats la u al portal de Sant Vicent e més aquí, e l'altre més al portal de la Mar (Miralles, 1989, 187).

Llur representació pictòrica deriva de la de sant Miquel: amb corona, armadura -no sempre- i espasa. Així els veiem a les xilografies de les portades de les edicions impreses d'Eiximenis²⁵⁴. Dels àngels custodis de Vicent Macip, un mostra, a la mà dreta, la clau de la ciutat, i a l'esquerra una coroneta²⁵⁵, i un altre²⁵⁶, a més a més de les claus, branda una bola. Els més tardans de Joan de Joanes, sense armadura, branden l'espasa a la dreta, i a l'esquerra la corona²⁵⁷. Del s. XV tenim l'escultura de la capella dels Jurats de València, d'autor flamenc²⁵⁸. Una altra representació plàstica, la teatral, a l'esmentada processó valenciana de l'Àngel Custodi, la protagonitzava un nen vestit d'àngel, abillat amb corona; amb la mà esquerra agafava la cua d'un estendard *ab lo senyal de la dita ciutat*, i amb la dreta mostrava un "títol" amb la llegenda *aquest és lo sanct Àngel de la Ciutat de València* (Adelantado, 1999, 21).

Si la protecció angèlica té especial cura dels poderosos, òbviament també n'ha de tenir de l'Església, com a institució i com a persones, edificis i propietats concretes. Per a sant Vicent, els protectors de l'Església i la seua jerarquia són les potestats, que *guarden persones de església, axí com papa, cardenals, etc, e la Església* (Ferrer, 1932, I, 190). I segons Eiximenis, sant Miquel, que per dos mil anys havia tingut cura del poble jueu, *après XLII anys de la mort del fill de Déu, sent Miquel se partí dels juheus e passà a la santa Esgleya cristiana* (Eiximenis, 1992, V, 9). Els àngels vetllen per l'Església, i fins i tot col·laboren ocasionalment a la seua edificació material; l'any 1423, durant la construcció del convent de Santo Domingo de Escalaceli, a Còrdova, el

²⁵⁴ *Llibre dels àngels*, reproduït a *Ars Hispaniae*, 1958, XVIII, 249, fig. 342. I *Regiment de la cosa pública*, incunable del 1499, reproduït a *La impremta...*, 1990, 63.

²⁵⁵ València, M. Diocesà, taula esquerra del retaule de Sant Miquel (ca. 1500), procedent de Villar de l'Arquebisbe. Reproduït a Benito, 1997, 39.

²⁵⁶ València, M. Diocesà, retaule de Sant Dionís i santa Margarida (ca. 1507), procedent de l'església de Sant Joan de l'Hospital de València. Reproduït a Benito, 1997, 53. Detall, a la pàg. 55.

²⁵⁷ València, parròquia de sant Pere Màrtir i sant Nicolau Bisbe: *Àngel Custodi*, del *Retaule del Crist* (mitjan segle XVI). València, Catedral, *Àngel Custodi* (1555-1560). Reproduïts a *Joan de Joanes*, 2000.

²⁵⁸ València, Museu de la Ciutat.

dominicà sant Àlvar, davant la imminent vaga dels obrers impagats, aconsegueix que els àngels, a la nit, descarreguen a peu d'obra, transportats sobre els seus carros voladors, els materials de construcció necessaris (Miura, 2003, 119).

Cada ciutat té doncs el seu àngel "municipal"; Tafur ens conta una llegenda relativa al de Constantinopla; quan Constantí edifica Santa Sofia, un xiquet vigila les eines dels obrers mentre mengen; apareix un *un onbre á cavallo muy fermoso*, que li diu que se'n vaja, que ell vigilarà l'obra fins que torne; el xiquet no torna mai, i l'home –l'àngel- resta vigilant la ciutat, almenys fins a la invasió turca²⁵⁹.

Una altra tipologia de protecció col·lectiva és la dels "àngels de les nacions": des del principi -que, en bona lògica, hauria d'ésser la diàspora lingüística des de la torre de Babel-, cada nació gaudeix de la protecció d'un àngel (Vorágine, 1982, 368). Eiximenis, tant atent a la política, desenvoluparà aquesta funció. Com hem vist, sant Miquel en principi fou protector de la nació jueva; però ell i els altres protectors angèlics els abandonen després de la passió; se segueix una interpolació a *De bello iudaico*, de Josefus:

...en lo dit temps foren oÿdes en lo temple de Déu veus d'àngels cridans: "partiam-nos d'aquesta malvada nació qui lo seu Salvador, a ella tramès principalment, ha mort..." (Eiximenis, 1992, V, 9).

Però, seguint *una antiga glossa* de la profecia apocalíptica de Daniel (Dan 12), diu Eiximenis que al final dels temps sant Miquel aconseguirà finalment *convertir e tirar a si los fills de Israel*. D'aquesta manera,

...veuran com Jesucrist és estat lur ver Messies, promès a ells en la ley, lo qual an desconegut, mort, perseguit e blasfemat... (Eiximenis, 1992, V, 42).

Llavors, finalment, el poble jueu serà redimit:

E lavors sent Miquel serà exoït e serà fet salve lo poble de Israel, tot aquell qui serà trobat escrit en lo libre de vida... (Eiximenis, 1992, V, 10).

A més a més de la protecció antiga i futura sobre els jueus, sant Miquel en l'actualitat protegeix la Pulla, *en lo Regne de Nàpols*, com a *deputat per guàrdia especial* (Eiximenis, 1992, V, 21).

Els àngels de les nacions tenen preferència per manifestar-se als reis; Eiximenis recull la llegenda de Maloar, rei de la Dàcia, castigat per la seua irreverència a ser tartamut i patir *dolor de còliqua e de torçons*. La seua muller, a més, paria anualment un nen que moria immediatament. Fins que un dia l'afligit pare diposita els cadàvers dels dos darrers bessons sobre un altar de sant Miquel, qui s'apareix a Maloar, li explica el motiu del càstig i li mostra l'àngel de la Dàcia:

²⁵⁹ Tafur, 1995, 100: *...yo te prometo que yo guarde la yglesia é la çibdat fasta que tú vengas, é quel niño se fué, é después, con miedo que uvo de amenazas que le fizieron, nunca bolvió, ansí que quedó el cavallero en guarda de la promesa que fizo. É éste se dize que es el Angel; pero poderse ía dezir agora quel niño era venido, é el Angel avíe dexado su guarda, pues todo es tomado e ocupado.*

E diu la istòria que de present aparech aquí lo sant àngel príncep d'aquell regne, vestit de vestidura real, ab corona fort preciosa e-l cap e ab preciós sceptre en la mà; e besà lo rey e-l senyà (Eiximenis, 1992, V, 25).

Una altra aparició d'un d'aquests àngels: el de l'Imperi. Davant la pecaminosa situació de la cort imperial (*Ne y avia remey, car lo dit emperador era foyll e avia muller folla, e tota sa cort era foylla*), i a precés d'Olímpia, l'emperadriu mare, l'àngel de l'Imperi apareix i executa el principal culpable, que *morí pecejat menut, e menjaren-lo cans. E-ls altres axí mateix moriren a diverses linyatges de morts* (Eiximenis, 1992, V, 29).

Esmement també la versió (Eiximenis, 1992, V, 38) de la curiosa visió del bisbe de Mont-Saint-Michel, qui presència el diàleg entre els àngels de França, Anglaterra i Escòcia, tots tres *fort fellons contra los dits regnes*. L'àngel de França s'esclama dels seus administrats, que són *malvats*; el d'Anglaterra fa: *"...ma gent no és tan mala com la tua; emperò també s'i à prou que fer!"*, i el d'Escòcia, de forma semblant: *"...Ma gent és poqua e prou dolenta, no pas tant com la francesa"*. Sant Miquel, consultat per els àngels, dóna la sentència divina: França serà castigada amb l'extinció de la dinastia reial, i Escòcia amb la captivitat sota Anglaterra. Però la visió encara es complica: acte seguit, hi apareixen *los cinc prínceps dels cinc regnes de Espanya, demanants a sent Miquel què seria de lurs principats* (Eiximenis, 1992, V, 38), als quals l'interpel·lat profetitza una sèrie de catàstrofes apocalíptiques.

Vetllen per la cristiandat, i per exemple a sant Miquel cap atribuir dues victòries militars de *Carles Maynes* (Eiximenis, 1992, V, 24). Però els àngels de les nacions poden ocasionalment fer servir els exèrcits infidels per a castigar governants tirànics, com demostra la *Istòria teotònica* que ens conta el nostre franciscà; l'àngel d'Hongria s'apareix al seu rei, Olibar, a punt d'entrar en combat contra els *tartres*. L'àngel amenaça el rei:

"...Per què sàpies que si fas aquesta batalla, yo no t'ajudaré, ans ja-m só convengut ab lo príncep que guarda la Tartària que de continent que la batalla sia començada, ambdós, ensemps ab nostres estols, batallem contra tu, e-t matem a tu e a totes tes companyes." (Eiximenis, 1992, V, 22)

Sembla molt estrany que els àngels ajuden infidels contra cristians, i Eiximenis dedica el capítol següent (1992, V, 23) a explicar-ho; quatre són els motius que justifiquen aquesta actitud angèlica: el primer, *quant los fels esvaexen los infels contra veritat e justícia, no avent Déu davant sos ulls*. En aquest sentit cal entendre la condició limitadora d'ús de la senyera celestial lliurada per un àngel a la monarquia francesa, l'oriflama²⁶⁰. Segon motiu: per l'inescrutable designi diví, *Axí com se féu de sent Loýs, rey de França, qui fo*

²⁶⁰ La llegenda apareix al *Victorial* (1430-1435), biografia novel·lada de Pero Niño (1378-1453) (Díaz, 1994, 406): *Estonçe el rey sacó el oriflam, que es un pendón que fue enbiado del çielo por un àngel, e nunca lo osan sacar sino en guerra de moros o de ynfieles, o en guerra justa; otramete saben que ellos mesmos serían vençidos*. L'editor, Beltrán, diu que ve també a Froissart, II, cap. CXCVI; lamentablement, l'episodi no hi és a la selecció editada per V. Cirlot (Froissart, 1988).

pres e vençut en Damiata, après Alexandria, per moros. En tercer lloc, per la maldat i la iniquitat dels cristians, i finalment car nostre Senyor vol provar e exercitar alguns en gran paciència e en grans virtuts (Eiximenis, 1992, V, 23).

1.3.8. Psicopomps

Tornem als custodis individuals, ara, des de la mort, que no suposa la fi de la guàrdia angèlica, la qual es perllonga al més enllà, segons la destinació de l'ànima. L'àngel continua exercint les seues funcions, entre la mort i la definitiva ubicació de l'ànima -al cel o a l'infern-. L'ofici definitori del psicopomp, però, és el transport de l'ànima, tot i que també hi ha altres treballs contigus: inspiració, guia, testimoni, defensa o acusació, acomodament, consol... *Guiaume, àngel sant, per el camí del cel, vós qui sou la meua guia*, diu una oració (Canals, 1849, 12). El transport pren la forma de vol: l'anima *ad caelum evolat*, diu clarament sant Tomàs (*S. Th.*, Supl., q. 69, a. 2), tot i que també hi ha altres tipus, més alegòrics i paganitzants; un d'ells és l'àngel barquer, evident cristianització del Caront greco-romà. L'empra Dante, com a psicopomp de les ànimes destinades a desembarcar a la platja de l'Antepurgatori (Purgatori, II); i també trobem un àngel barquer en un *Auto de Moralidade* portugués de Gil Vicente, l'*Auto da barca do inferno*, de l'any 1517²⁶¹. El fet d'ésser passivament transportat, per un àngel o un dimoni psicopomps és, segons Genep, una marca de ritual de marge, una posició intermitja entre la desagregació -al món dels vius, al nostre cas- i l'agregació -a l'espai de destinació del més enllà- (Genep, 1986, 197).

Com a guies i amfitrions dels viatgers pel més enllà, els àngels psicopomps, diu Guiance, són suplantats pels sants progressivament des dels s. XII-XIII (Guiance, 1998, 163). Tanmateix, molt abans, ja trobem a sant Gregori la comparecència dels sants al llit de mort; a la del bisbe Probus, «*No ages paor, que sen Juvinal e sent Eleuteri, màrtirs, són aquestz qui són vengutz*» (Gregori, 1931, II, 39); i a la d'un capellà de Núrsia,

«*E no vesetz los sans apòstols qui són vengutz? Los benoyratz sen Pere e sen Pau, prínceps dels apòstols, no gordatz?*» (Gregori, 1931, II, 37).

En aquest sentit, decididament paganitzant, Dante passarà de la guia de Virgili pels espais inferiors a la de Beatriu, al cel, i després a la de sant Bernat. Però és freqüent trobar-nos àngels amb aquesta dedicació, com a la visió de Trictelm; l'àngel que fa de guia al viatger és *Vn jouençel fort clar per cara e per vestment qui menaue mi, e abdós anàuem e calàuem* (Perellós, 1917, 86); de lluny, apareix com una llum, que espanta els dimonis (Perellós, 1917, 89); i finalment, explica a Trictelm el significat de cadascun dels espais que ha visitat (Perellós, 1917, 91). Molt similar, l'àngel que guia l'ànima de Tundal, *l'àngell seu* (Perellós, 1917, 50); l'ànima viatgera hi va darrere: *foi a alma despôs o*

²⁶¹ Vicente, 1988, 91: *...no presente auto se fegura que, no ponto que acabamos de espirar, chegamos supitamente a um rio, o qual per força havemos de passar em um de dous batéis que naquele porto estaô, scilicet, um deles passa pera o paraíso, e o outro pera o inferno; os quais batéis tem cada um seu arraiz na proa: o do paraíso um Anjo, e o do inferno um Arraiz infernal e um Companheiro.*

anjo (*Poesia e prosa...*, 1998, 133); i, en acabar el viatge pel més enllà, l'àngel diu a Tundal: "*Tu deus tornar al teu cors.*" La tornada és immediata, sobtada, *en un moment e en l punt* (Perellós, 1917, 81).

Quant a la seua iconografia, el model convencional és sant Rafael com a protector de Tobit, sense cap particularitat específica. Al romànic el transport angèlic de l'ànima se sol representar mitjançant un llençol on veiem l'*homunculus* en actitud orant²⁶². Del s. XII, a la primera arquivolta del timpà central de Saint-Denis veiem tres àngels psicopomps en acció, que agafen directament en braços els *homunculi*, sense llençols; un d'ells en porta dos. Per a l'art gòtic, en destaquem la singular concepció de Bosch a la seua Pujada a l'empiri²⁶³, de la sèrie *visions del més enllà* (1500-1503), on veiem, en diverses fases, l'ascens de diversos grups d'ànimes nues i àngels per un túnel amb una llum cegadora al final; i el ja tardà Judici final de Lluc de Leyden²⁶⁴ (1526), en què cada ànima s'emporta una ànima volant cap amunt.

Vegem en primer lloc el plantejament "clàssic", per dir-ho d'alguna manera, amb judici formal. Al moment mateix de la mort, l'ànima humana és transportada pel seu àngel, amb altres; el fet pot ésser contemplat pels sants; segons sant Gregori, sant Benet va veure l'ascens de l'ànima de sant German: *viu que àngels se'n portaven l'ànima de sen German en lo cel* (Gregori, 1931, I, 156); o, excepcionalment, el comú dels mortals; uns mariners enmig del mar *viren que àngels se'n pujaven al cel la ànima d'un sér de Déu qui estava resclús en l loc qui à nom Samna* (Gregori, 1931, II, 33). El monjo Geraus té una visió de la visita que els àngels fan al monestir de sant Gregori, apuntant en una llista els que s'han d'emportar (Gregori, 1931, II, 60). A Lieja,

...reté la ànima a Déu e, tentost, lo dit abat e los altres qui allý presents eren veeren venir molts àngels qui, ab grans cants celestials, se'n portaren la dita ànima (Lieja, 2004, DXLVII).

Lieja conta un cas que aquest àngel retrau als presents no haver pernoliat un nen moribund:

..un àngel aparech a aquelles gents qui staven allí e dix-los: "Mal havets fet con aquest inffant mor no perhuliat." E mort lo fadrí, l'àngel pres la ànima e presentà-la denant lo Salvador.. (Lieja, 2004, CCXCI).

L'àngel ve doncs generalment acompanyat d'altres, i fins i tot d'altres ànimes²⁶⁵; al *Tirant*, l'ànima de l'heroi mort torna del cel a la terra per rebre la de Carmesina:

²⁶² Per exemple, a Terrassa, església de Santa Maria, Mort de sant Tomàs de Canterbury (finals s. XII). Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 220.

²⁶³ Venècia, Palau Ducal. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 67, làm. 31d.

²⁶⁴ Leyden, De Lakelnhal M.. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, VI, 171.

²⁶⁵ Ferrer, 1994, 431: *...dize Ihesú Christo a sant Miquiel: "Ve e toma tantos ángeles e ve por aquella ánima que me ha servido tan bien..." E quando el ángel de Dios assí va, dízenle los niños e las niñas ygnorantes e preguntanle diciendo: "Ángel de Dios bendicho, e avedes visto allá a mi padre o a mi madre?" E dize: "Catad, que agora está vuestro padre o vuestra madre a la muerte". E los niños e las niñas, desde lo oyen, luego van a Ihesú Christo, e dicen: "Señor, nuestro padre o nuestra madre está a la muerte; e pues enbiades por él, mandad que vayamos nosotros con los ángeles*

E fon vista gran claredat d'àngels en la sua fi, qui se'n portaren la sua ànima ab la de Tirant, qui aquí era present en la sua fi, qui l'esperava (Martorell, 1983, CDLXXVIII).

L'ànima és translladada fins al lloc on se celebra el judici particular: *a la mort de cascú és present l'àngel qui-l guarda* (Eiximenis, 1992, V, 47). El mecanisme pot invertir-se: immediatament abans de la mort, l'àngel informa el jutge, qui emet la sentència, complida instantàniament al moment de la mort:

*Senyor, tal vida ha feta aquesta ànima. Senyor, què manau? Diu ell: "Pus que axí o ha fet, que ha tenguda aquesta afflicció, deu ésser mesa en lo primer orde". E devallen a l'ànima sent Miquel, sent Gabriel e'ls altres àngels, e prenen-la...*²⁶⁶

Ja hem vist la sorprenent història de Sant Gregori d'un error fatal dels àngels psicopomps -per l'homonímia dels dos Esteves i per la seua proximitat física-, finalment solucionat *com d'habitude*, amb la resurrecció de l'interessat:

Cor N'Esteve, qui era de gran paratge, lo qual tu ben coneguist, me contà de si matex que él estec en Constantinoble, e fo-y malaut e morí... e cant fo al jutge presentat, no fo per él resebut, ans dix: "Yo no demanava aquest, ans ho fahia Esteve ferrer, qui anava costa él" (Gregori, 1931, II, 81).

Al judici particular, l'àngel custodi és, a més a més de psicopomp, testimoni i executor de la sentència (*S. Th. Supl.*, q, 72, a. 3; q. 89, a. 3); al *Testament* de Bernat Serradell, se situa al judici particular *l'àngel de Déu, molt reverend/ procurador/ qui nostres armes, per amor,/ té en govern* (*Blandín...*, 1983, 245); i al *Romiatge del venturós pelegrí*, l'ectoplasma narrador té com a defensor al seu judici el seu àngel de la guarda: *e viu Aquell qui em va criar/ per sa bondat* (*Blandín...*, 1983, 390). També se'ls atribueix una funció d'intercessió o defensa (Vorágine, 1982, 629). En alguna representació plàstica veiem l'àngel atenent la mitja ànima bona, l'homuncle, al plat dret de la balança²⁶⁷. Tanmateix, hi ha certa confusió amb l'activitat de sant Miquel, que té entre altres oficis el de *reebre les ànimes que passen d'esta vida; de les quals ell ha a fer relació a Déu totpoderós* (Eiximenis, 1992, V, 2). Més endavant veurem amb deteniment l'actuació de l'àngel com a advocat, fiscal o mer testimoni.

El judici particular és expressat sota diferents simbolismes; un d'ells és el translat del drama al voltant del llit del moribund. La litúrgia judicial desapareix, a canvi d'una concreció del combat còsmic entre l'àngel custodi i els diables que vénen a reclamar l'ànima del difunt: *en la mort de molts sobre lur salvació e*

por él e acompanyar lo hemos". E nuestro señor Ihesú Christo mándales que vayan a la muerte del buen padre o de la buena madre.

²⁶⁶ Ferrer, 1932, II, 282. També a Ferrer, 2002, 117: *...angeli qui sunt in celo movent magnum gaudium et denunciunt Deo et virgini Marie quod talis perfecta persona est mortua...*

²⁶⁷ Villar de l'Arquebisbe: Vicent Macip (ca. 1475-ca. 1550), *Retaule de sant Miquel* (ca. 1500).

dampnaçió, ha haüds grans contrastes entre los sants àngels e los diables (Eiximenis, 1992, II, 11). Una ànima purgant narra a Dante el seu judici particular d'aquest estil: la baralla entre àngel i dimoni: *l'angel di Dio mi prese, e quel d'inferno/ gridava: "O tu del ciel, perché mi privi?..."* (Purgatori, V, 104-106).

En un plantejament posterior (des de principis del s. XV), divulgat pertot per les noves *Artes Moriendi*, continuem a la cambra del *moriens*, però la batalla se substitueix per una successió d'inspiracions angèliques i temptacions diabòliques. L'àngel guardià apareix a la capçalera del llit per oferir al moribund la seua inspiració, en alternança amb la temptació presentada pel dimoni (*Arte de bien morir...*, 1999, 52-73). Així és com presenten aquesta dinàmica sant Vicent:

...axí com los dyables estan aquí a la mort de quiscú... per temptar-la en la fi... Mas los àngels de Déu la guarden, car diu Jesuchrist: "O àngel tal (car tots nomenen per son nom), guarda aquexa ànima!". E llavors diu l'àngel els dyables: "O, malnats, anats, anats a infern, que no la podreu haver", e portela a paraís ab gran goyg drete via... (Ferrer, 1975, V, 94).

I Eiximenis:

...lo sant àngel nostre guardià en especial ensenya en la mort a cascú sa gran amor luyant-nos lo demoni o esforçant l'om contra ell, per sos sants consells com per ses santes oracions, e per altres que impetra dels altres sant àngels a ell pus familiars, los quals tira a ésser personalment presents a la nostra fi a ajudar-nos e a honrar lo nostre eximent... (Eiximenis, 1992, V, introducció)

Vegem ara les diverses possibilitats segons la sentència sobre l'ànima al judici particular, i quines feines angèliques hi corresponen.

En primer lloc, si la persona mor en pecat mortal, el seu àngel se'n desentén al mateix moment, deixant el camp lliure als dimonis, que s'apoderen de l'ànima que els pertany: *dada la sentència per Jesuchrist, dirà: "Dimonis: portat-la-us-en"* (Ferrer, 1975, III, 41). Eiximenis ens descriu el cruel comiat, en cas de condemna, de l'àngel de la guarda:

...e com és dur lo comiat del sant àngel que dóna al dampnat que ha guardat. E e-ll punt que moren aytals, los sants àngels lus donen comiat per a totstemps. ...quant veu que lo sant àngel la desempara e li dóna perpetual comiat, e lavors la emparen los demonis... (Eiximenis, 1992, IV, 21).

Aturem-nos encara en una altra descripció d'Eiximenis d'aquest trist comiat entre àngel i pecador, que inclou els retrets finals de l'àngel ofès:

...si la ànima és dampnada, tantost com és jutjada e fora del cors lo sant àngel seu la desempara. E bé que ella veja deçà e dellà diversos sants àngels escampats atenents en la guàrdia dels hòmens, emperò, après que lo comiat li és dat, no li diu res, ne à cura d'ella sinó atampoch com d'un demoni, sabens tots los sants àngels que aquesta és la paraula de

Déu. E aquesta és la primera asenyalada dolor e confusió que la ànima mesquina dels dampnats ha quant hix del cors. ..."Filla, si m'aguesses creegut en tant loncs temps que ab tu he estat, ara te poguera ajudar... . Mas pus no m'as volgut hoyr, e axí as finits tos dies, d'aquí avant no-t cal aver esperança en mi jamés, car Déus nos ha separats per tos peccats per a tots temps; ne-t cal pus pregar a Déu ne a mi, car tots prechs són perduts. Per què, vés-te'n ab aquells que as creeguts, car ve'ls-te ja ab tu, que-t tenen e t'esperen!" E dat aquest cruel comiat, feyta és la separació del sant àngel e de la ànima mesquina per tots temps. Aquesta és la major dolor del món! (Eiximenis, 1992, V, 47).

Tanmateix, l'àngel té la consciència tranquil·la; no s'entristeix ni sent desplaer ni dampnatge per la condemnaçió del seu administrat, ja que no té lloc per la seua negligència (Eiximenis, 1992, IV, 22).

Quan la destinació del viatge és l'infern, els psicopomps són els dimonis: *àngel benigne porta en paradís les ànimes justes, e lo maligne àngel porta les ànimes que moren en pecat* (Llull, 1993, 68). Els àngels, a l'infern, no hi entren -com tampoc als llimbs dels infants-, tot i que, segons Eiximenis, l'infern és regit per àngels *deputats*, que seguint el designi diví, *regexen l'abís tot per vies a nós fort obscures e amagades* (Eiximenis, 1992, IV, 5).

Si, en canvi, l'ànima és destinada al cel, són àngels qui la porten: *In paradisum deducant te Angeli*, diu l'ofici de difunts. I Llull: *Fill, los bons àngels aporten en paradís les ànimes dels homes qui moren en santedat e bones obres* (Llull, 1981, 277). I, naturalment, quan es tracta d'un mort insigne, hi van àngels destacats; l'ànima de Rotlà és duta per Miquel, Gabriel i l'àngel Querubí (com a nom propi) (*El cantar...*, 1983, 83, CLXXVI). A la història de Carlemany afegida a la *Legenda Aurea*, l'arquebisbe Turpí té una visió d'aquest grup (Vorágine, 1982, 849). Els psicopomps al cel, d'acord amb l'honor degut als salvats, són més d'un; Berceo conta, a la mort de sant Domènec de Silos, com se n'emporten l'ànima: *Prisiéronla los ángeles, que estaban redor, / leváronla a los çielos a muy grant onor* (Berceo, 1983, 86, II). I en sant Vicent: *E la bona ànima no és portada al cel per hun àngel, mas per molts, D o mil o Xm, ab gran goyg, e presenten-la a Déu* (Ferrer, 1975, IV, 78). El predicador insisteix en el goig dels psicopomps: *immediate quo anima exit a corpore, statim angeli presentant... et cum letitia ducunt ipsum in paradisum* (Ferrer, 1999, 81, VI). Hi predomina la comparació amb la núvia: *no solament los acompanyen hun àngel, mas per aventura Xm, axí com en unes bodes los amichs acompanyen la nòvia* (Ferrer, 1975, III, 287); *¿avedes visto quando pyntan a la Virgen santa María cómo la levantan los ángeles...?* (Ferrer, 1994, 432).

Una particularitat del vol d'ascens als cels és que travessa la regió aèria dels dimonis, que s'aparten de la comitiva dels àngels amb l'ànima: *et omnes fugiunt a conspectu angelorum* (Ferrer, 2002, 413). En el cas de la mort de la Verge s'hi prengueren mesures especials, garantides a la moribunda, segons Varazze, per un àngel (Vorágine, 1982, 477); a la versió de sor Isabel, és Gabriel qui tranquil·litza la Verge:

...en tot ha provehit ja la magestat del vostre fill, car manat ha al príncep de les potestats que tots los diables que són en esta part e en l'ayre per hon vostra clemència en son pujamant (sic) té a passar, sien lançats e apartats (Villena, 1980, CCLXXXI).

A l'Assumpció de Montblanc, és la pròpia Maria, abans de morir, qui demana el privilegi de no veure els dimonis aeris:

...e com l'ànima deurà exir/ del meu cors, a Déu venir,/ no vega l'esperit malvat/ qui-l món engana ab mala art,/ e no aja en mi poder/ lo diable tan-mal guerrer (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 106-111).

I a l'Assumpció de la Catedral de València, la Verge agonitzant demana aquest favor al seu àngel, amb altres dos:

Àngel de Déu, tres demandes vos fau./ Primerament, vostre nom me digau./ E l'altr-aprés, que façats tant per mi/ a mos cars fills apòstols me dugau./ Puys, al meu fill, de ma part lo pregau/ que-ls fals Sathan yo no-l vega en ma fi (Misteri assumpcionista..., 2000).

Durant el vol de la Verge al cel, envoltada d'àngels, segons l'apòcrif Trànsit de la Benaventurada Verge Maria (5, 32-40), s'hi fa una aturada, per a que la Verge pugui beneir l'apòstol sant Tomàs, qui com sempre, arriba tard a l'aplec apostòlic per venir des de l'Índia (vegeu el misteri d'Elx), i ve també per l'aire; la Verge li lliura, com a prova de la trobada aèria, un cenyidor.

Ja hem vist la rebuda que s'ofereix al cel als nouvinguts, per part dels porters celestials, humans i angèlics: *los sants àngels sobirans li fan especial festa e recepció gloriosa* (Eiximenis, 1992, V, 47). Una volta arribats, l'àngel custodi deïxa d'ésser psicopomp i passa a exercir d'acomodador, cercant el lloc destinat al seu administrat (Vorágine, 1982, 629), i posteriorment, afirma Eiximenis, l'àngel roman com a acompanyant etern de l'ànima, en *perpetual companyia* (Eiximenis, 1992, V, 47). Sant Gregori conta un excepcional cas de benaurat resuscitat, a prec de sant Fortunat (Gregori, 1931, I, 86).

Una tercera destinació del tàndem àngel psicopomp-ànima, possible només abans de la passió de Crist, era als llimbs dels patriarques o sina d'Abraham, l'espai superior del complex infernal. Durant el seu captiveri, els protagonistes de l'Antic Testament són puntualment informats dels esdeveniments terrenals gràcies a sant Miquel, qui

...devallava sovín al lim dels pares, recomptant-los les meravelles que obrava lo Salvador, e com lo temps de lur salvació se acostava (Eiximenis, 1992, V, 13).

Finalment, un colp mort Crist a la creu, hi baixen tots plegats, *ab imfinida multitut de sants àngells* (Eiximenis, 1992, V, 13) (Villena, 1980, CLXXXVII). Són els àngels els qui fan la crida ritual de l'obertura de les portes de l'infern: *Los àngels vengueren primers: "Sus! Sus! Obrits les portes"* (Ferrer, 1973, 175).

Darrera possibilitat: el purgatori. Ací el paper dels àngels és decisiu. Si aquesta és la sentència del judici particular, Crist mana els àngels: *"Recipite eum, et purgate omne fermentum"* (Ferrer, 2002, 339). Són, efectivament, àngels els psicopomps al purgatori: *anima cadit in Purgatorio de manibus Angeli boni* (Ferrer, 1995, 118), tot i que, segons alguns, se n'encarreguen els dimonis (Eiximenis, 1992, V, 18). Sant Vicent compara aquest transport de l'àngel de la guarda amb el baptisme; hi és de vital importància el termini de la condemna:

...quan tal persona mor, lo bon àngel pren la sua ànima e porte-la a purgatori, e axí com lo prevere batega la creatura en la bassa de la pila del baptisme, axí l'àngel bo en aquest baptisme va per prevere, e met-la en aquella bassa de foch actiu... Veus que-l àngel la aporte a la porta del purgatori, tenint-la en les mans, e diu a Déu: "Senyor, quant hi estarà?"... E diu nostre senyor Déus: "Estigue-y hun mes, o hun any, o L, o C, o mil"; e via, lexe-la en aquell foch (Ferrer, 1932, I, 108).

Eiximenis ens permenoritzava els honors retuts, per exemple, a un papa, en ser destinat al purgatori; un formidable exèrcit feudal d'àngels hi davalla amb l'ànima:

Car si lo papa se salva e va a Purgatori, no solament lo acompanya lo sant àngel personal qui l'ha guardat en persona ab sos amichs specials, och encara lo sant àngel de l'ofici del papat ab los seus oficials, e l'àngel de la ciutat ho loch hon mor, hoc encara l'àngel de la província on mor. E si lo papa mort és estat hom asenyalat en bona vida, vindrà a sa mort sent Miquel personalment e l'acompanyarà fins al loch de sa porgació, e aquí-l lejarà consolat, e li trametrà sovín sos sants àngels consoladors. E cascun d'aquests prínceps és aquí ab ses companyes, car jamás príncep sant àngel és sens lo seu principat, parlant comunament (Eiximenis, 1992, V, 47).

El Dante, en canvi, ens proposa una entrada al purgatori paganitzant, amb un àngel porter assegut al llindar (Purgatori, IX, 78); aquest àngel guardià del purgatori posseeix dues claus, per comissió de sant Pere (Purgatori, IX, 118-128).

Una vegada instal·lada al purgatori, l'ànima rep consoladores visites dels àngels, que li recorden contínuament la certesa de la seua destinació final al paradís (Vorágine, 1982, 707). Realment, podem dir que són els àngels els qui manegen directament el purgatori, oferint sempre consol als seus inquilins (Eiximenis, 1992, III, 52). El consol angèlic, però, tingué un moment d'especial intensitat, poc abans de la mort de Crist; sant Miquel

...trametia àngels qui consolassen los qui eren en Porgatori, dient-los això mateix e confortant-los, ajustant-hi que lo Salvador vendria en breu, per lo qual adveniment tots rebrien special misericòrdia (Eiximenis, 1992, V, 13).

Arribat el moment del purgament de la culpa i el compliment de la pena, l'àngel de la guarda -en la iconografia sovint sant Miquel- rescata l'ànima i la transporta volant al cel²⁶⁸. La creença popular a Montailou és que això es fa anualment, col·lectivament, cada any a la festa de Tots Sants (Le Roy, 1982, 597). Volant, també en el sentit de la celeritat del viatge: *comunament lur*

²⁶⁸ Vegeu Barcelona, MNAC: Jaume Cirera (1418-1449) i Bernat Despuig (1383-1451), retaule de Sant Miquel i sant Pere (1432-1433), procedent de la Seu d'Urgell. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 107. Elna (Rosselló), catedral: Retaule de sant Miquel. Villeneuve-lès-Avignon, Hospice: Enguerrand Charonton, Coronació de la Verge (1454).

pujada, de Purgatori... se fa en un punt... soptosament, de estrem en estrem (Eiximenis, 1992, V, 18). La representació plàstica dels àngels al rescat de les ànimes purgants és força convencional; una imatge cridanera, quant al paper angèlic, la trobem a les "Hores" del duc de Berry; en la miniatura de Colombe, el purgatori és una vall sobrevolada per nombrosos àngels marrons, dels quals veiem tres psicopomps amb les seues animetes blanques, i d'altres pescant homuncles del riu o del foc, i senyalant alhora amb el dit cap amunt (*Las muy ricas horas...*, 1989, f. 113v.).

L'altre espai infernal, el llimbs dels infants, no sembla que siga visitat pels àngels; i curiosament, no se'ns dóna tampoc cap informació sobre àngels psicopomps al trajecte de les animetes, que probablement han d'apanyar-se totes soletes. Només se'ns diu, negativament, que als llimbs no hi ha dimonis (Ferrer, 1975, VI, 147).

El paradís terrenal, en canvi, és un lloc freqüentat pels àngels, fet exprés per a llur cohabitació amb els humans i la creació: *paraís terrenal, per participar ab los àngels e ab les bèsties* (Ferrer, 1975, III, 47). Tant és així, que *entre Adam e monsenyor sent Miquel hac fort gran amistad, no contrastant que lo dit sant àngel lo gitàs de Paradís* (Eiximenis, 1992, V, 5). El franciscà ens proporciona més detalls d'aquesta kafkiana amistat; l'àngel revela al seu amic secrets del futur: *com per ocasió de son peccat innumerables hòmens se dampnarien* (Eiximenis, 1992, V, 6), i com, a la seua mort, davallaria als llimbs dels patriarques, i sant Miquel l'hi duria en persona: *que ell lo y acompanyaria ab los seus sants àngels axí com a car amich de Déu e seu* (Eiximenis, 1992, V, 7). En l'actualitat, els àngels continuen anant al paradís terrenal, on mantenen converses amb els seus dos únics habitants humans, els profetes Elies i Henoc, abduïts en vida: *Elyes e Enoch aquí estan... e-ls àngels devallen a parlar ab ells* (Ferrer, 1975, III, 47).

Ofici especial és el de l'àngel guardià del paradís, un querubí posat per Déu per impedir-hi l'accés als mortals, que, de fet, no s'esmenta al text bíblic (Gen 3, 24), però ha estat consagrat per la iconografia (Bernabò, 1979), que el situa habitualment sota una portalada arquitectònica al recinte emmurallat. Veiem el querubí roig, en una magnífica porta gòtica, a les "Hores" del duc de Berry, de principis del s. XV (*Las muy ricas horas...*, 1989, f. 25v.). També, amb espasa, a la interessant representació de Bartolomé Bermejo (ca. 1468-1485) *Crist mostrant la seua imatge crucificada als patriarques*²⁶⁹

Què passa amb els àngels de la guarda una volta el seu administrat és mort i "acomodat" en un dels espais del més enllà? Eiximenis ens diu que no repeteixen el seu treball: *àngel qui ha guardat una ànima jamás no-n guarda altre*. Aquest fet permet especular sobre la relació entre el nombre d'àngels amb el total de mortals:

...podem estimar que aytans són los dits sants àngels del dit orde com seran les ànimes dels hòmens qui són estats ne seran fins a la fin del món (Eiximenis, 1992, IV, 23).

Tanmateix, el vincle entre àngels custodis i humans tindrà un breu però brillant colofó, el dia de la resurrecció de la carn i el judici final.

²⁶⁹ Barcelona, Institut Amatller d'Art Hispànic.

Per darrera vegada, cada àngel acudirà al seu administrat, ajudant-lo a sortir de la tomba. A diferència del judici particular, en què els condemnats eren duts pels diables psicopomps, ara tots, insisteix sant Vicent, tots són portats per àngels bons (Ferrer, 1975, VI, 275; 2002, 264). Tanmateix, la iconografia plàstica gòtica ací ens demostra la seua autonomia, en representar la resurrecció dels dolents auxiliada per diables, que literalment arrenquen dels seus cubicles els nous cossos eters; ho podem veure, per exemple, al "Judici Final" del *Mestre d'Artés*, o a la miniatura de Rafael Destorrents, del *Missal de Santa Eulària*²⁷⁰.

Cada àngel de la guarda, doncs, prendrà el seu administrat i per darrera vegada li farà de psicopomp fins a la vall de Josafat, lloc de la cerimònia apocalíptica. Però, segons sant Vicent, l'actitud angèlica serà ben diversa respecte a salvats i condemnats, ja prèviament jutjats al judici particular. Vegem aquesta diferència; quant als primers, sant Miquel manarà:

"Quiscú de aqueix àngels vage a sa ànima." Vindran resplandents, e saludaran la ànima, e besar-la-n: "Vine, vine ànima beneyta!" "¿E hon me portaràs?" "Al fill de la verge Maria, Ila, a la vall de Josafat, per dar retribució a tu e als altres." "Oo!", dirà aquell, "e porta-me tost", e portar-la ha els braços... guarda quina honor!; e iran mil mília mil-lions de ànimes sobre el mar... (Ferrer, 1975, VI, 276).

En contrast amb aquest capteniment gentil i afectuós, cap als condemnats l'actitud, el diàleg i els retrets no poden ésser més cruels; l'àngel de la guarda arriba a arrossegar i pegar el seu administrat pecador, completament aterrorit:

Vindran los àngels per l'ayre als ciminteris, e los mals diran: "Hooy, mesquí"; tanta de paor hauran. E saps com los pendrà? per los cabells quasi rocegan: "A avant, traïdors, avant! lo dia del juhí és huy, e yo te acusaré davant Déu: tants anys ha que he estat ab tu, e no-t es volgut regir per mi!" Ara pensat que iran mil mília millions en una, sobre la mar pudents, fexuchs, inflats. Diran: "Àngel beneit! e gita'm en la mar e no-m faces anar davant Déu." "No, en traïdor! Ila ireu, que no-y volrríeu anar."... E axí com seran Ila, e estaran, que no gosaran alçar los huylls a guardar a Ihesu Xrispt. E-l àngel dar-li ha en la barba hun colp: "Sus, na traïdora! guardat-la." Màs amarie la ànima estar mil mília millions de anys en infern, que guardar a Ihesu Xrispt solament hun regard... (Ferrer, 1975, VI, 275).

El predicador, curiosament, insisteix en aquesta escena, repetint retrets, agressió i l'estirament dels cabells²⁷¹.

A l'esmentada miniatura del Judici, del *Missal de santa Eulària*, s'hi representen algunes d'aquestes accions simultàniament: de baix a dalt, un àngel alça la tapa d'una tomba, mentre un altre ajuda a sortir el resuscitat (únic salvat de l'escena de la resurrecció de la carn, ja que els altres són enduts pels dimonis); més amunt, un grup d'àngels ascendents s'emporta un feix d'ànimes,

²⁷⁰ Respectivament, València, MBA, i Barcelona, M. Catedralici.

²⁷¹ Ferrer, 2002, 265: *Loquendo de malis, dic quod veniet angelus et recipiet malum per capillos largos, et terribiliter dabit unum sclatum in terra, sicut faciunt domini de rapacibus, dicendo: "Avant ribau", quia modo eritis dapnatus in corpore et in anima.*

estimbant de pas un dimoni agressor; més amunt encara, ja al cel, dos àngels més reben les ànimes, tot ajudant-les a posar-se la túnica -fins a aquest moment van despullades- i la corona al cap; ja abillades, un darrer àngel mostra a les ànimes el lloc que els pertoca al tribunal celestial.

1.3.9. Músics

Sant Vicent ens fa algunes curioses imatges musicals; dins el context d'una soporífera comparació moral entre els oficis del palau reial i l'Església, els joglars, amb les seues tres formes de cant, equivalen als penitents²⁷². En una altra metàfora, compara la passió de Crist amb la música de cítara (que sant Vicent tradueix etimològicament, sense complicar-se la vida, per "guitarra"); el rei Saül era endimoniat, i de tant en tant *lo preníe lo dimoni e-l conturbave axí fort, que tot lo regirave*. Llavors, *David anave e preníe la guitarra e sonave-li davant*, i el dimoni, coneixedor del simbolisme de l'instrument, s'allunyava²⁷³. Encara el predicador fa una altra al·legoria musical, ara sobre els *6 punts de cants*, o les sis notes musicals medievals, i les sis formes morals de vida:

La primera, ut, veu infernal, blasfemant. La segona, re, veu criminant, diffamant. La IIIª, mi, veu mundanal, negociant. La IIIIª, fa, veu corporal, sopicant. La Vª, sol, veu spiritual, en contemplant. La VIª, lla, veu celestial, en glorificant (Ferrer, 1975, III, 231).

De la mateixa manera que el perfum, la música és un dels atributs del cel, ja des de les descripcions clàssiques (*Hieros Logos*, 2003, 242), en contrast amb l'infern, regne del soroll i la percussió, família musical clarament marginada al cel, malgrat el seu favor popular. Els habitants del cel són melòmans, i es complauen fins i tot amb la música terrenal, interpretada per algun músic excepcional, com ens relata Alfons X el Savi al miracle marià de Rocamador: la Verge fa davallar una candela sobre la viola de Pedro de Sigrar, virtuós i devot joglar²⁷⁴. Al mateix s. XIII, Cerverí de Girona, també dit Guillem de Cervera (...1259-1285...) trobador àulic de Jaume I i Pere el Gran, dedica a aquesta qüestió un poema, *Si cel que ditz entre saig e jutglar*. Déu fa nogensmenys miracles a través dels joglars, diu: *que grans vertutz volc Deus per juglars far*. Hi ha també un important precedent professional: *Sans Genis ac offici de juglar/ ez amet Deu e servic leyalmen*; finalment, fa una probable

²⁷² Ferrer, 2002, 431: *...et sic iuglaris a tribus vocibus canit, scilicet tenor, et quinta, et octava: tenor dando in pectore cum manu; quinta, cum fletur alendando, et octava, cum gemegatur, etc.*

²⁷³ Ferrer, 1975, V, 174. Desenvolupa la mateixa imatge en Ferrer, 2002, 423: *sicut citara ut faciat bonum sonum debet esse de sico fuste, ita crux Christi fuit de fuste, et sicut citara est vacua, ita fustis crucis erat vacuus de virtute quam post habuit. Et corde erant nervi Christi, et claville clavi, et sicut citara habet VIII cordas, ita Christus dixit in cruce pendens VIII verba, etc.* Similar a Ferrer, 1995, 175.

²⁷⁴ Alfonso X, 1997, 99: *Esta é como santa Maria fez en Rocamador decender hũa candea na viola do jograr que cantava ant'ela. ...Pedro de Sigrar/ que mui ben cantar sabia/ e mui mellor violar... De com'o jograr cantava/ Santa Maria prazer/ ouv', e fez-lle na viola/ hũa candea decer.*

referència al mateix joglar del miracle d'Alfons el Savi: *La candela d'Arraz fo de juglar (Los trovadores., 1989, 1582)*. Malgrat tot això, la música celestial és sens dubte superior a la terrenal, i més complexa: polifònica, precisa fra Luis de Granada²⁷⁵, i provinent de l'harmonia de les esferes, diu Villalón²⁷⁶.

La música desborda l'àmbit celestial i inunda també el paradís terrenal i en general les hierofanies o manifestacions celestials a la terra. La inefabilitat sol ésser present a l'hora de descriure-la; sant Vicent ho fa explícitament, remetent a la vida d'ultratomba: en parlar dels àngels psicopomps dels salvats, el dia de la resurrecció de la carn, diu que *los angels iran cantant tres cobles; lo so no-l sé; Ila en paradís lo sabrets*²⁷⁷. La música celestial té efectes màgics sobre els humans: un religiós, en sentir-la a través d'un rossinyol, perd la noció del temps i *per CCC annos stetit raptus quod non comedit neque bibit* (Ferrer, 2002, 41); Alfons el Savi en fa una versió galaico-portuguesa²⁷⁸.

Un exemple interessant de la iconografia gòtica dels àngels músics el tenim a *La Verge dels Consellers*, de Dalmau, qui, malgrat els precedents catalans d'àngels músics alats, prefereix seguir el model flamenc, més antropomòrfic, de van Eyck, i representar-los àpteres (Molina, 1999, 195).

La forma habitual de representar aquesta música divina és el cant dels àngels, com a element consubstancial al cel i com una forma de l'adoració divina; ens la descriuen els afortunats viatgers o visionaris que han accedit a sentir-la: Dante, que s'embadaleix en escoltar la melodia celestial produïda per l'harmonia de les esferes (Paradís, XIV, 123); Josafat, en la seua visió de l'exèrcit de cantors del paradís (Vorágine, 1982, 802); Tundal, que sent les alabances a Déu dels màrtirs, al paradís terrenal: *cantavam a Nosso Senhor seu cantar novo com aleluia. E tão doce era e tão saboroso aquele cantar...* (*Poesia e prosa*, 1998, 136); Tritelm, que hi sent *veus molt dolços d-aquells qui cantauen, que hanc oreylla semblans hoir no poch, jo hoí aquí* (Perellós, 1917, 90); o el legendari arquebisbe carolingi Turpín, que en un éxtasi sent cantar els àngels del cel (Vorágine, 1982, 849).

El cant dels àngels pot ser també el senyal de la manifestació sagrada; la música apareixerà sovint a les escenes d'hierofania; dues són les formes

²⁷⁵ Granada, s.d., 103, I, 9: *¿Qué será oír aquellas voces angélicas, y aquellos cantores y cantoras, y aquella música tan acordada, no de cuatro voces, como la de acá, sino de tantas diferenciadas voces, cuanto es el número de los escogidos?*

²⁷⁶ Villalón, 1997, 307: *...todo el mundo, el çielo y la tierra, se conservan y rigen conforme a música y armonía ordenada. ...Los gentiles usaron en los templos músicas para el sacrificio y honra de los dioses, imitando a la música çelestial, porque dezían que los dioses se conservaban con música en el çielo. Y por esta causa muchas naçiones usaron cantar y tañer diversos instrumentos en los entierros de los defuntos, considerando que las ánimas, después de dexados los cuerpos, vuelven a gozar de aquella música que primero tuvieron en el çielo, la qual sin comparación exçede a la de acá.*

²⁷⁷ Ferrer, 1975, VI, 276. La versió llatina, a Ferrer, 2002, 529: *Et portando, angeli cantabunt tres cantilenas...*

²⁷⁸ Alfonso X, 1997, 166: *Como santa Maria feze estar o monge trezentos anos ao canto da passaryna, porque lle pedia que lle mostrasse qual era o ben que avian os que eran en pariso. ...un monge, que rogar-ll'ia sempre que lle mostrasse/ qual ben en parais'á,/ e que o viss' en ssa vida/ ante que fosse morrer./ ...oyu hũa passarinna/ cantar log' en tan bon son/ que sse escaeceu seendo/ e catando sempr' alá./ Atan gran sabor avia/ daquel cant' e daquel lais,/ que grandes trezentos anos/ estevo assi, ou mays,/ cuidando que non estevera/ senon pouco...*

hagiogràfiques d'aquestes manifestacions: en primer lloc, l'ascens al cel d'ànimes santes. Com a part integrant dels inefables plaers celestials es descriu el cant dels àngels, al qual s'afegeix el dels sants: *loc on hom ausirà cantar/ àngels e sants, tant fort e clar* (Llull, 1936, v. 5571). Aquest darrer cant tampoc no és menyspreable, diu Llull: *On, tot lo bé que sia sà/ no val tant com sol l cantar/ del menor sant* (Llull, 1936, v. 5583). Els dos arquebisbes que reben Ramon de Perellós al paradís *cantaren molt dolsament vna manera de cansó que yo a ma vida no auia hoÿda* (Perellós, 1917, 35). Un moribund, diu Lieja, fa callar els seus acompanyants: *“E no oyits vosaltres ten dolços cants e ten pleents que jo oig en lo cell?”* (Lieja, 2004, CCCXXXVII). Els àngels psicopomps, afirma sant Vicent, transporten les ànimes bones entre càntics: *lievan los ángeles cantando* (Ferrer, 1994, 434), o tal com ens conta Eiximenis, *de molts legim que, ne la fi de lurs dies, són apareguts e oÿts sants àngels cantants qui portaven lurs ànimes* (Eiximenis, 1992, IV, 3). Més encara quan l'ànima és particularment important, com ara la de Crist en l'ascensió, acompanyada *ab cant de molt gran dolçor* (Llull, 1981, 32), o la de la Verge, també *ab cants de molt gran dousor* (Llull, 1981, 119); *e otros ángeles van cantando* (Ferrer, 1994, 432). Al *Testament* de Bernat Serradell, l'experiència sensorial del contacte amb el sobrenatural inclou perfums, imatges, i lògicament, música, vocal i instrumental:

L'ausir serà així content,/ quan sentirà/ la gran dolçor qui naixerà/ dels esturments/ e dels cants dolços plasents/ angelicals,/ que ell, oblidant cuites e mals,/ reposarà (Blandín..., 1983, 24).

La segona forma de la hierofania és el davallament a la terra d'éssers sobrenaturals, celestials; al moment de la creació humana, segons el *Misteri d'Adam i Eva*, Déu pare davalla sobre la terra: *se obri lo sel, ab molta música mentres que baxa; hi, en ser en terra, para la música* (*Teatre Bíblic*, 1976, 101). En la religió cristiana, naturalment la hierofania principal és el naixement de Crist, en el qual, afirma sant Vicent, els àngels interpreten un conegut himne llatí: *et angeli cantabant "Gloria in excelsis Deo", etc.* (Ferrer, 2002, 418); també, a la consueua mallorquina per a la nit de Nadal, transcrita al s. XVI, l'àngel anuncia la bona nova als pastors cantant-los el *Gloria in excelsis Deo* (*Teatre medieval...*, 1994, 25); i segons sor Isabel, els tres caps angèlics, Miquel, Rafael i Gabriel canten a la Verge que acaba de parir, i sant Josep els fa *la tenor* (Villena, 1980, LXV). Una segona hierofania es produeix a la mort de la Verge, en què davalla el seu fill en persona, i els presents *començaren a sentir la gran melodia angèlica* (Villena, 1980, CCLXXXVII).

El fenomen es repeteix també amb els sants, com al miracle que ens conta Varazze: músiques angèliques sonen contínuament al voltant del vaixell que transporta les relíquies de sant Esteve cap a Constantinopla (Vorágine, 1982, 438), o a les levitacions quotidianes de Maria Magdalena ermitana: *ab les sues pròpies orelles oÿ los dolços e melodioses cants que ells cantaven* (Lieja, 2004, CDII); *sancta Magdalena que, VII vegades lo jorn, la levaven alt en l'ayre sants àngels cantants* (Eiximenis, 1992, IV, 3).

I a la mort dels destinats a la glòria; sant Gregori ens en proporciona una justificació antiga, tipus anestèsic:

...a les ànimes dels elegitz, cant ixen del cors, dolçor de cans celestials lus és donada, per tal que, can aquela dolçor oen dolçament, lo departiment de la ànima e de la carn negun greuge no senten (Gregori, 1931, II, 42).

Així, el bon Sérvulus, en morir, fa: "*Calatz! No oÿtz cantes laors de Déu canten al cel?*" (Gregori, 1931, II, 43). Miracle que es repeteix a la mort de Rómula, amb un cor de veus masculines i femenines:

...soptosament, devant les portes de la caseta, en la plaça defora estegren dos cors de cantans, de veus d'omes e de fembres; los homes començaven los psalms, e les fembres responien (Gregori, 1931, II, 45).

Arnau de Lieja relata una sàtira musical: la vídua de *Gedegulfo* se sorprèn en sentir que el cadàver del seu difunt marit fa miracles; diu: "*Axí fa Gedegulfo miracles con fa lo meu forat detràs!*" Llavors, càstig de Déu, el seu anus comença a cantar, *que li cantave en divendres, majorment quan parlave, e quescuna veguade que parlave li cantave molt sutzement* (Lieja, 2004, XXX).

Un aspecte que cal destacar de la música angèlica als textos és la freqüent col·laboració litúrgica amb els cants eclesiàstics terrenals, dins la lògica de la comunió dels sants; la legitimació així obtinguda per la institució no pot ésser major; al pelegrinatge iniciàtic de sant Brendan, narrat per Benedeit, els àngels rebels per obediència, castigats a viure en una illa atlàntica sota forma d'ocells, canten els maitins amb els monjos de Brendan (Benedeit, 1983, 18).

Alguns miracles de Lieja il·lustren aquesta col·laboració litúrgico-musical entre la terra i el cel; cel·lebrant sant Gregori la missa de Pasqua, un àngel li respon:

Et cum spiritu tuo... E per aquell miracle, depuys, quant lo papa diu la missa lo die de Pasqüe e diu «Pax Domini sit semper vobiscum», no li respon negú (Lieja, 2004, CCXCVIII).

Un cas de divulgació mundana d'una melodia angèlica: en una processó a Constantinopla,

...fou arrapat un fadrí e fo pujat al cel per volentat de Déu. E los àngels mostraren-li la letanie cantade. E tentost lo fadrí fon tornat a la professó e a altes veus ell cantà la letania que·ls àngells li havien mostrat (Lieja, 2004, CIV).

En una altra processó, feta per sant Gregori contra la pesta, *oÿren les gents que allí eren veus d'àngells qui en lo cell cantaven e deÿen Regina, celi et cetera*" (Lieja, 2004, CDXIII). Un altre, el de l'abat obstinat que es nega a que els seus monjos canten l'himne a sant Nicolau, al qual s'apareix el sant per la nit i li canta la *dita antífena*, pegant-li un colp a cada paraula; després, l'escarmentat abat *manà als monges que cantassen l'offici de sent Nicholau* (Lieja, 2004, CCXXVI).

Al soterrament de sant Tomàs de *Conturberi*, màrtir, li fan la missa de requiem; els àngels corregiran l'error litúrgic:

E, tentost, de lla altre part del cor, gran multitud d'àngels començaren la missa dels màrtirs, cantants ab veus angelicals letabitur justus. E, tentost, los dits clergues, lexada la missa de requiem que havien començada, prengueren la dels màrtirs que començaren los àngells. E hagueren tots gran consolació per lo dit miracle... (Lieja, 2004, DCLXXXI).

Una visió mística induïda per la música: l'abadessa envia una nena monja, *inffanta pocha*, a dormir, però ella es queda sense permís escoltant el cor de maitins de les monges:

E con les monges començaren a cantar lo primer vers de l'ymne demunt dit (Te Deum laudamus), la dita fadrina veé lo cell ubert e veé que-l cor de totes les monges se açà tro al cell e-s meteren totes denant nostre senyor Déu. E quant digueren aquell verç qui diu "Tibi omnes angeli", ella véu lo cor dels àngels con se humiliaren tots a nostre senyor Déus e los dits àngells que digueren ab elles ensemps "Sanctus, sanctus, sanctus". E quant digueren "Te gloriosus apostolorum corus", ella véu con tots los apòstols se humiliaren a nostre senyor Déu, e après los proffetes, e après los màrtirs, e après los confessors, e après les vèrgens. E, quant digueren aquell verç qui diu "In te, Domine, speravi", ella véu con lo cor de lles dites monges devallà del cell a la dita esgleya e lo cell se cloqué (Lieja, 2004, DCLXIII).

Eiximenis ens conta que sant Miquel, interrogat pel seu gran amic *lo sant pare Zòsimus* sobre si els àngels canten a la terra,

E diu que sent Miquel li respòs que hoc, totjorn ab los ecclesiàstichs, majorment quan dien los "sanctus" e-ls "agnus" en les misses. E en les festes grans, per fer a Déu especials gràcies, canten davant lo preciós cor de Jesucrist alcunt cant que sia al propòsit de la festa (Eiximenis, 1992, V, 36).

A la narració de sant Vicent de la resurrecció de Crist, els àngels hi canten la darrera estrofa de l'himne pasqual *Sermone blando Angelus* (Ferrer, 1995, 369). Bernat Serradell, al seu *Testament*, entre la seua llista dels consols sensorials celestials, diu que els àngels canten una determinada melodia litúrgica: *on lo sant cor angelical/ incessantment/ canta cell cànon tan plasent,/ melodiós:/ «Glòria a Déu totpoderós...» (Blandín..., 1983, 236).*

Les habilitats musicals dels àngels no es limiten al cant: són consumats mestres instrumentistes, tot i que també trobem instruments màgics, que toquen tots sols, com els que veu i sent Tundal, al palau del tercer cel, en combinació amb les veus d'àngels i sants:

...hoý cantar cants e sons molts dolçs e molts suaus ab tota manera d-esturments... Tots esturments sonauen sens que negú no-ls tocaue, mas les veus d'aquells esperits soptauen tota dolçor, e negun trebayll no soferien per bé que cantassen alta veu, ne mouien los labis, ne les mans no-ls calie leuar als esturments, car per ells mateys redien so dolç e agredós a plaer e voluntat de cascú (Perellós, 1917, 76).

Eiximenis diu que a uns sants ermitans del desert *los feya gràcia nostre Senyor que oÿen a vegades sants àngels cantants e tocans sturments* (Eiximenis, 1992, IV, 3). En la narració que fa Tirant a l'ermità de les festes del rei d'Anglaterra, conta que uns actors representen els àngels,

...sonant diverses maneres d'esturments, e altres cantant per art de singular música, que los oïnts estaven quasi alienats d'oïr semblant melodia (Martorell, 1983, LIV).

Quant als instruments de l'orquestra angèlica, els textos medievals no són gens explícits; un fragment fonamental és el darrer salm, que Roís de Corella ens tradueix així:

Loau Aquell en lo so de la trompeta; loau Aquell en lo psaltiri hi en la cýthara. Loau Aquell en lo tambor hi en lo instrument qui-s diu chorus; loau Aquell en instrument de cordes hi en orgue. Loau Aquell en cýmbols bé sonants; loau Aquell en cýmbols de alegria (Roís, 1985, 149).

La visió XIII de la influent mística alemanya Hildegarda de Bingen conté una interessant al·legoria musical, interpretació del text del salmista: cal alabar Déu amb tots els instruments, cadascun dels quals té un valor moral o doctrinal: la trompa, la raó; la trompeta, els profetes; el salteri i la cítara, els apòstols; el tamboret, la mortificació; el cant del cor, la joia; el llaüt, la redempció humana, i finalment, l'orgue, la protecció divina (Pernoud, 1998, 153). Música d'orgues tocats per àngels se sent al paradís terrenal, diu Varazze que diu sant Mateu apòstol en un sermó (Voràgine, 1982,603). Els àngels de la representació teatral de la coronació de Ferran d'Antequera (1414) manipulen bona cosa d'instruments, orgues i cordes²⁷⁹. Segons fra Luis de Granada, els instrumentistes dels orgues són els sants: *Si música y melodía, allí cantan los ángeles y suenan dulcemente los órganos de los santos en la ciudad de Dios* (Granada, s.d., 101, I, 9). Sant Vicent afirma que, en l'ascensió de Crist, *angeli tangebant tronpas, et instrumenta* (Ferrer, 2002, 429). I a Isabel de Villena trobem *àngels ab infinides trompetes, e ministrers* (1980, XLVIII); també a l'ascensió de Crist, els presents *sentiren un gran so de trompetes e infinits instruments* (1980, CCLI); mentre el fill de Déu puja al cel, s'hi sent *so de trompetes e instruments e cants angelicals* (1980, CCLVIII).

La iconografia gòtica és molt més rica; els àngels instrumentistes solen envoltar representacions de la Verge, com ara als quadres de Pere Serra²⁸⁰ (ca. 1385) (flauta, llaüt, orgue de cambra, cítara, viola de mà i arpa); de Llorenç Saragossà²⁸¹ (...1363-1406) (llaüt, ravel, viola i petit orgue d'una mà); de Ramon de Mur²⁸² (ca. 1415-1425) (quatre llaüts, arpa, ravel i flauta); de Jaume

²⁷⁹ *Teatro Medieval*, 1997, 241: *E estos ángeles e arcángeles tocando estromentos e cantando e faziendo muy estraños sonos con farpas e guitarras e laudes e rabés e hórganos de pano, e otros estromentos de cuerda que gran solaz hera de lo oír e ver...*

²⁸⁰ Barcelona, MNAC, Mare de Déu dels àngels i sants, possiblement provinent de la Seu de Tortosa. Reproduït a *Guia art gòtic*, 1998, 79.

²⁸¹ València, M. de la Catedral, Verge de la Llet.

²⁸² Barcelona, MNAC, Mare de Déu de la llet, procedent de Santa Maria de Cervera. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 105.

Huguet²⁸³ (tres flautes); del mestre de Bonastre²⁸⁴ (ca. 1450-1470) (flautes, cítara, arpa medieval); de Pere Garcia de Benavarrí²⁸⁵ (ca. 1470) (dos llaüts), i del mestre de la Porciúncula²⁸⁶ (tercer quart del s. XV) (un llaüt petit).

També a la Nativitat de Piero della Francesca²⁸⁷ (1470-1475) (cor i dos llaüts), i a l'al·legòrica Font de la Gràcia, d'un pressumpte col·laborador de Jan van Eyck²⁸⁸ (viola, petit orgue de mà, llaüt, arpa, cítara i una mena de tiorba fregada amb arc). Davant del palau celestial de la Taula dels set pecats capitals (1474-1480) de Bosch²⁸⁹, tres àngels interpreten una peça instrumental (cítara, arpa i flauta); hi ha també diversitat instrumental en un naixement portugués²⁹⁰ (1515): un llaüt, una viola de gamba alta, un minúscul violinet, i un quart àngel toca amb una mà una flauta llarga, i amb l'altra percudeix amb una vareta un xicotén. I al cel més modern de Tintoretto (ca. 1580)²⁹¹: clavicordi, arpa i llaüt.

A la imatge mariana de Martin Bernat²⁹² veiem, a més del petit orgue, arpa i petita viola, com un dels àngels músics afina el seu llaüt, fent-ne girar la clavilla. I en una talla que representa la Nativitat²⁹³ (1489), els dos àngels músics deixen de tocar el llaüt i el rabel per contemplar, embadalits, la criatura. Als frescos de Signorelli a la catedral d'Orvieto (1493-1505), veiem un nodrit conjunt musical: quatre llaüts, un arpa, una guitarra, una viola d'arc; un altre àngel canvia la corda d'una viola de mà.

En algunes representacions més tardanes, els àngels músics gòtics fins i tot llegeixen partitures, curullant el procés d'antropomorfització angèlica: la pregunta lògica seria per què necessita un àngel una partitura. Ho veiem en algunes pintures, de Joan Reixach²⁹⁴ (ca. 1468), on els àngels despleguen un rotllo amb la partitura; de Lluís Dalmau²⁹⁵, Bartolomé Bermejo²⁹⁶ i Vicent Macip²⁹⁷, així com al políptic de l'Adoració del Corder Místic (1432), dels

²⁸³ Barcelona, MNAC, retaule de la Mare de Déu, procedent de Vallmoll. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 50.

²⁸⁴ Col·lecció Juan Abelló: Mestre de Bonastre, Mare de Déu amb el nen i àngels.

²⁸⁵ Barcelona, MNAC, taula de la Mare de Déu, procedent de Bellcaire. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 51.

²⁸⁶ Barcelona, MNAC, Aparició de la Mare de Déu a sant Francesc. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 192.

²⁸⁷ Londres, National Gallery. Reproduït a *Historia ilustrada...*, 1973, 55, i a *Enciclopedia Universal...*, 1980, VI, 24.

²⁸⁸ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 110.

²⁸⁹ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

²⁹⁰ Lisboa, M. Nacional de Arte Antiga: atribuït a Jorge Afonso (ca. 1470-1540), Adoració dels pastors, procedent de l'església da Madre de Deus, Lisboa. Reproduït a *Arte y cultura...*, 1992, 249.

²⁹¹ París, M. del Louvre: Coronació de la Verge.

²⁹² Perelada, M. del Castell, Santa Maria de Gràcia. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 145.

²⁹³ Cracòvia, Església de Nostra Senyora: Wit Stwysz, talla de l'altar major. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 485.

²⁹⁴ Barcelona, MNAC, Retaule de santa Úrsula.

²⁹⁵ Barcelona, MNAC, Mare de Déu dels Consellers. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 98.

²⁹⁶ Barcelona, Institut Amatller d'Art Hispànic, Crist mostrant la seua imatge crucificada als patriarques (ca. 1468-1485). Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 163.

²⁹⁷ Valladolid, M., Adoració dels pastors (1520-1530). Sogorb, M. Diocesà, Adoració dels pastors. Reproduïts a Benito, 1997, 91 i 99.

germans van Eyck²⁹⁸: els àngels cantors de la taula esquerra llegeixen un llibre obert sobre un faristol, mentre que els instrumentistes de la taula dreta (orgue, viola de mà, arpa) toquen de cor. En una tardana Assumpció portuguesa²⁹⁹ (1520-1530), a més a més de tres entre trompetes i dolçaines i un trombó de vares, quatre àngels cantors llegeixen un llibre amb partitures, mentre la Verge emprén el vol.

Un cas excepcional, per la temàtica -pròpia de la miniatura, al període gòtic- i pel nombre d'instruments, és a l'"Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia", on Jean Bapteur hi situa l'escena dels vint-i-quatre ancians asseguts al voltant del Pantocràtor (Apoc 4, 3), cadascun dels quals toca un instrument; cas estrany, hi abunda la percussió: triangle, tabalet, címbals, caixa, tambor i timbals. D'instruments de vent, hi ha oboè, flabiol, clarinets, trompetes, petits orgues i sac de gemecs; i de corda, ravel, cítara, llaüt, arpa, xicotén i viola de roda (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 4r, 5r, 5v, i 6r).

Les danses solen acompanyar la música celestial, ja des dels primers textos cristians, amarats de gust alexandrí i sota la influència de l'apoteosi d'August, descrita per Horaci (Amat, 1985, 394). Apareixen a la *Divina Commedia* (Paradís, XIII), i formen part del sarau celestial que descriu sant Vicent, en relatar la paràbola de les noces reials: *ja sabeu que quan lo rey és dinat, ab tota sa companya balla*³⁰⁰.

Tanmateix, qui més desenvolupa el tema de les danses celestials és la cortesana sor Isabel de Villena; al seu *Vita Christi*, els balls se succeeixen sense treva, sempre rígidament organitzats i jerarquitats. En davallar Crist als llimbs, els patriarques presoners li fan una festa surrealista que recorda les entrades reials en una ciutat; ballen *Adam ab los antichs, lo baptista ab tots los jòvens, e dançant los àngels ab les santes dones, e sonant David* (Villena, 1980, CCVII). Com hi ha moltes més dones que homes, Crist mana els àngels dansar amb elles

...e venint sant Miquel, pres la gloriosa Eva, la qual per sa gran dignitat a totes preceya. E sanct Gabriel prengué la excel·lent sancta Anna... e los altres prínceps angelicals prengueren aquelles altres senyores, cascú la sua, e lo gloriós sanct Raphael prengué la muller del jove Thobies per la gran amistat ab son virtuós marit tenia. E los àngels menors sonaven esturments de música... e après ballaren los officis de aquella sancta ciutat de paradís... e axí passaren aquells tres dies ab gran goig e alegria festejant lo senyor (Villena, 1980, CCVII).

Un altre moment de dansa ve quan tots plegats, Crist, els patriarques rescatats i els àngels, fan una visita a la Verge, a la seua *cambreta*. Els personatges de l'Antic Testament ballen altra volta per parelles, i els àngels *los feren so de melodiosos estruments*. Adam, que hi fa de mestre de cerimònies, emparella ara els pobres sant Josep i sant Joan Baptista, *e axí començaren les*

²⁹⁸ Gante, Catedral de Saint-Bavon. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 428-429 i a Angulo, 1984, II, 173, làm 289.

²⁹⁹ Setúbal, M. de Setúbal: taller de Jorge Afonso, Assumpció de la Verge procedent del Convento de Jesús de Setúbal. Reproduït a *Arte y cultura...*, 1992, 104.

³⁰⁰ Ferrer, 1975, IV, 193. També a Ferrer, 2002, 41: *...audiendo melodias instrumentorum et canticorum et tripudiantum, cum angeli et sancti et virgines sonant et cantant et tripudiant in paradiso*.

grans dançes e goigs celestials ab aquella melodia angèlica dins la cambreta... (Villena, 1980, CCXXXIX).

Esment especial mereixen els àngels trompetistes del judici final, set segons l'Apocalipsi (Apoc, 8, 9), que criden a la resurrecció general, amb trompa, tuba o corn. Aquest fet tindrà lloc, seguint sant Vicent, al tercer dia des del cremament del món. En aquesta versió, és únicament sant Miquel qui fa sonar l'instrument apocalíptic³⁰¹, "*in tuba*", *non intelligatis quod interveniat tuba de aurindine vel lautone... nam sicut tuba, id est tronpeta* (Ferrer, 2002, 87). Eiximenis hi coincideix: l'àngel *ajustarà ab la trompa final tota cretura al juí general* (Eiximenis, 1992, V, 12); la versió majoritària és d'una única trompeta: la sibil·la llatina (Barcelona, s. X-XI), en descriu el seu so com a trist: *Sed tuba tunc sonitum tristem demittet ab alto*; la segueixen la sibil·la provençal (Montpellier, s. XII-XIII): *Un corn mout trist ressonarà/ del cel, que mout reissidarà*³⁰²; i *Lo fet de la Sibil·la: Un corn molt trist cornarà* (*Lo fet de la Sibil·la*, 2000); la sibil·la gironina fa referència a la seua grandària: *una gran trompa sonarà* (Poesías religiosas..., 1875, 61); Berceo, al s. XIII, ja no qualifica el so: *el ángel pregonero/ sonará la corneta* (Berceo, 1980, 135). Fra Luis de Granada també en parla, *terrible*, d'una: *y sonido terrible de una trompeta que sonará por todas las regiones del mundo* (Granada, 1984, 346). Les *Cobles del judici*, atribuïdes a Antoni Canals, fan:

La trompa espaventrà/ lo món present/ ab un gran crit qui gitarà/ a tots, dient/ de continent/ dels monuments:/ "Levats-vos morts,/ reteu rahó dels béns e torts/ tot prestament» (Canals, 1875, 102-108).

Tanmateix, l'anomenada sibil·la galaica, en realitat una de les cantigues d'Alfons el Savi (1221-1284) inspirada en la tradició de les sibil·les, s'hi refereix en plural: *U diran as tronpas: "Mortos, levade-vos logo"*³⁰³; i a mitjan s. XIV, el suposat John Mandeville en compta quatre: *the four angels blow their trumpets* (*The travels...*, 1983, 95).

A la iconografia, la cosa es complica força; hi trobem l'absència de trompetistes, als Judicis de dos salteris anglesos del s. XIII³⁰⁴; un únic trompetista, en dos llibres d'hores del s. XV, un de francès i un altre franco-flamenc³⁰⁵, i en un Judici castellà³⁰⁶, i el curiós únic àngel que toca dues trompetes alhora, de la *Graduata di Giovannino da Genova*³⁰⁷. Tres

³⁰¹ Ferrer, 1994, 505: *Assí, Dios llamará a sant Miquiel: "Ven acá, pregona atal voz que todos los muertos vengan a joyzio". E sant Miguel tomará la tronpa de Dios... ca será oída de todos los de infierno e del purgatorio e de paráyso.*

³⁰² J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002.

³⁰³ Cantiga de Santa Maria nº 12, *Madre de Deus, ora por nos*. J. Savall, "El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla". Audivis/Naïve, 2002.

³⁰⁴ Cambridge, Trinity College: ms. B. II. 4 (Londres, ca 1220-1230). Baltimore (E.U.A.), Walters Art Gallery: ms. 106 (Oxford, ca 1230-1240). Reproduïts a Morgan, 1982, respectivament lám. 174 i 234.

³⁰⁵ Londres, British Library, Yates Thompson: ms. 3, Llibre d'Hores de Jean Dunois (taller parisenc, ca 1450), f. 32v. Londres, Victoria and Albert M., Salting Collection: ms. 1221, Simon Marmion Hours (escola franco-flamenca, 1475-1481), f. 152v. Reproduïts, respectivament, a Backhouse, 1985, 8, i a Harthan, 1977, s. nº.

³⁰⁶ Toledo, Convento de Santa Clara: Diego de Aguilar, Juicio final. Reproduït a Martínez, 2004, lám. 18.

³⁰⁷ Vercelli, M. Leone: C. 3 (Génova, s. XIV). Reproduït a Bernabó, 1979, 533.

trompetistes, al Judici (1461-1471) de Hans Memling (ca. 1440-1494); quatre, a la "Taula dels sets pecats capitals", de Bosch, de la segona meitat del s. XV³⁰⁸, al *Carrow Psalter*, salteri anglès de mitjan s. XIII, a les *Grandes Heures de Rohan*, de la primera meitat del s. XV³⁰⁹, al Judici final de Roger van der Weyden³¹⁰ i al *retaule de les ànimes* de Vicent "Requena" el jove, del s. XVI. Sis són els trompetistes de la miniatura de Jean Colombe de l'"Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia", de finals del s. XV, els quals sonen instruments múltiples, de tres tubs cadascun (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 44v.), i sis també al cel-lebèrrim Judici (1536-1541) de Miquel Àngel Buonarroti, a la Capella Sixtina. I set, coronant el retaule dels Sacraments, del mestre de Bonifaci Ferrer, de finals del s. XIV³¹¹.

Tanmateix, el nombre predominant de trompetistes a la iconografia serà el de dos. Els veiem al judici del timpà central de Saint-Denis (s. XII); al Judici de Lluç de Leyden³¹² (1526); a l'àmbit de la miniatura francesa, al salteri de sant Lluís i de Blanca de Castella, de principis del s. XIII³¹³, i a les Hores del duc de Berry, de principis del s. XV (*Las muy ricas horas...*, 1989, f. 34v.); als gravats de incunable alemany Schatzbehalter, de les acaballes del s. XV³¹⁴; i a dos manuscrits anglesos del s. XIII³¹⁵. I sobretot a la iconografia gòtica catalana, als judicis finals de Morella (s. XV) en escultura³¹⁶ i del "Missal de santa Eulària" (principis del s. XV) en miniatura³¹⁷. En pintura, esmentem Jaume Serra³¹⁸, Miquel Alcanyis³¹⁹, Jaume Ferrer I³²⁰, Jaume Cirera i Guillem Talarn³²¹, Jaume Huguet³²², el *Mestre d'Artés*³²³ i Vicent Macip³²⁴, així com a la Resurrecció dels frescos d'Orvieto, de Signorelli.

³⁰⁸ Madrid, M. del Prado,.

³⁰⁹ Baltimore (E.U.A.), Walters Art Gallery: ms. W. 34. París, Bibl. Nationale: ms. lat. 9471, f. 154. Reproduïts, respectivament, a Morgan, 1989, làm. 104, i Harthan, 1977, s. n^o.

³¹⁰ Beaune, Hospital. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 434.

³¹¹ València, MBA. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 4.

³¹² Leyden, De Lakelnhal M. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, VI, 171.

³¹³ París, Bibl. de l'Arsenal: ms. 1186 res. Reproduït a *Trésors...*, 1980, s.n^o.

³¹⁴ Nuremberg, 1491. Reproduït a Mazal, 1975, làm. 142.

³¹⁵ Cambridge, Fitzwilliam M.: ms. 330 (Oxford, ca. 1230-40). Londres, British Library: add. 38116, The Huth Psalter (Lincoln o York, 1280-1300). Reproduïts a Morgan, 1988, làm. 339.

³¹⁶ Morella, basílica de santa Maria: reracor anònim.

³¹⁷ Barcelona, M. de la Seu: Rafael Destorrents.

³¹⁸ Saragossa, M. Provincial de BA, Retaule del convent del Sant Sepulcre (1361).

³¹⁹ València, MBA: Retaule de la santa Creu (ca. 1400), procedent del Convent de Sant Doménec de València. Reproduït a *El Museo...*, 1999 i a Toldrà, 2000, làm. 10.

³²⁰ Lleida, M. Diocesà: Judici final del retaule de l'església d'Albatàrrec.

³²¹ Terrassa, església de Sant Pere: Retaule de sant Miquel (1450 -51).

³²² Tortosa, catedral: Judici final, del Retaule de la Transfiguració.

³²³ València, MBA: Judici final amb sant Miquel. Reproduït a Mira, 2002, 69, i Retaule del judici final (ca. 1512).

³²⁴ Cortes d'Arenós, parròquia, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori. Avui destruït, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori, de la parròquia de Canet lo Roig. Reproduïts a Benito, 1997, 172 i 173.

1.3.10. Els àngels individualitzats: Rafael i Gabriel

Cada àngel és una individualitat diferenciada, malgrat les descripcions sovint gregàries que se'n fan, on són al·ludits amb expressions genèriques col·lectives. Cadascun, diu sant Vicent, té el seu nom: *tots los àngels han nom propi*³²⁵. Eiximenis ho confirma: Déu *tots los apella per lurs noms*. Però d'aquests noms, *no n'ha pervenguts sinó tres*: Miquel, Gabriel i Rafael. El franciscà ens avisa també: *tots altres noms a ells atribuïts són sospitosos e sens nenguna acturitat* (Eiximenis, 1992, I, 17). Efectivament, l'Edat Mitjana coneix una proliferació de noms angèlics; alguns vénen dels textos apòcrifs, com Uriel, que fa de guia, al llibre primer d'Henoc, al profeta al seu viatge pels cels (Cohn, 1995, 196); d'altres, sovint impronunciabls, provénen de la tradició gnòstica jueva: Mzpopiasaiel, Zkzoromtiel, Kso'ppghiel, N'mosniktiel, Rahabiel, Faniel, Ariel, Lahabiel... (Nola, 1987, 159); com també els esmentats a la curiosa angelologia de l'evangeli apòcrif de Judes: Nebro (rebel), Saklas (*The gospel...*, 2006, f. 51); a la llista dels cinc principals, aquest evangeli n'esmenta en primer lloc *Seth, who is called Christ*; hi segueixen *Harmathoth, Galila, Yobel i Adonaios* (f. 52). Però l'ortodòxia només admetrà els tres esmentats a la Bíblia pel seu nom: Miquel, Rafael i Gabriel (Monferrer, 2003, 92).

Esmentem ací un curiós àngel que apareix al valencià *Misteri d'Adam i Eva*, l'anomenat àngel del llegó (*Teatre Bíblic*, 1976, 101-102). Aquesta eina, una petita aixada, és lliurada per l'àngel a Adam, suposem que al moment de la seua expulsió del paradís. Però no hi hem de veure un "àngel llaurador", sinó, ben al contrari: el llegó representa la feina agrícola i per tant la maledicció divina del treball, és a dir, el càstig de Déu.

Rafael, "Déu guareix" (Monferrer, 2003, 90) és esmentat al llibre de Tobit (12, 15), en què es presenta com un dels set àngels que entren a la presència del Senyor. Actua com a guia (Tob 6, 2) i com a metge, i té l'aspecte general dels àngels, sense cap particularitat iconogràfica³²⁶. El seu culte és tardà, només del del s. XV (Sebastián, 1988, 423). Dante s'hi refereix com *l'altro che Tobia rifece sano* (Paradís, IV, 48). Segons Eiximenis, pertany a la jerarquia dels àngels simples, i el seu nom significa *medicina Dei* (Eiximenis, 1992, I, 17). A la *consueta* mallorquina de Tobit, de finals del segle XV, Rafael protegeix Tobit de les amenaces dels dimonis (*a Tobies vull ofegar,/ que de mi no porà fugir*); l'àngel s'hi enfronta amb aquestes paraules:

No sabs que jo-t puch inpedir?/ De tot perill lo guardaré,/ y a tu fortment ligaré/ en aquest loch, de peus y mans,/ ab cadenes forts y molt grans (*Teatre Bíblic*, 1976, 190).

Finalment, Rafael, fins aleshores d'incògnit, descobreix la seua identitat: *Jo us dich, en tota veritat/ que som l'arcàngel sanct Raphel,/ qui stich devant Déu alt el çel* (*Teatre Bíblic*, 1976, 199).

L'àngel-metge no és un concepte gaire freqüent, malgrat el precedent de Rafael; un dels escadussers exemples és l'àngel anònim que davalla periòdicament sobre la piscina de Bethesda, a Jerusalem, i en mou l'aigua; el

³²⁵ Ferrer, 1975, IV, 73. També a III, 141; IV, 202.

³²⁶ Vegeu Barcelona, façana de la Casa de la Ciutat: Pere Sanglada, Sant Rafael (1400-1402). I Tarragona, M. Diocesà: Bernat Martorell, Tobit i Rafael, del Retaule de sant Miquel.

primer malalt o tullit que s'hi atansa resta guarit, segons l'evangeli apòcrif de Tacià (88, 2-5).

Gabriel, «home de Déu» (Monferrer, 2003, 90), té més personalitat que Rafael. El seu nom significa, diu Eiximenis, *fortitudo Dei*, i és un arcàngel (Eiximenis, 1992, I, 17). Isabel de Villena, en canvi, el fa *lo gran príncep dels serafins* (Villena, 1980, XVIII), i diu que ostenta el càrrec de *gran secretari* (CCLXXXIII). El seu culte occidental data només del s. XIV (Sebastián, 1988, 423). Gabriel és el segon dirigent angèlic, després de sant Miquel; aquest privilegi és degut a la seua actuació quan tingué lloc la rebel·lió de Lucifer; quan aquest proposa el seu plan als àngels "No us par bo?", Miquel i immediatament Gabriel repliquen. Sant Gabriel diu "Solament sie Déus sobre tots" (Ferrer, 1975, IV, 44). Sembla tenir alguna intervenció com a psicopomp, al costat de sant Miquel: *E devallen a l'ànima sent Miquel, sent Gabriel e'ls altres àngels* (Ferrer, 1932, II, 282). També com a intercessor al judici particular, en la narració que Eiximenis posa en boca de Robert Salònich, tresorer del rei de Polònia, pecador però amb devoció per sant Gabriel (Eiximenis, 1992, III, 33). Gabriel fins i tot executa feines de protecció personal: Déu l'envia a vetllar el son de l'emperador Carlemany, la vespra de la batalla decisiva (*El cantar...*, 1983, 97, CLXXXV).

Però el paper definitori de sant Gabriel és el de missatger, ofici "etimològic" dels àngels, concretament atribuït a àngels i arcàngels, i el més abundant a l'Antic Testament, però també present al Nou, com ara l'àngel que fa la revelació a sant Joan (Apoc, 1, 1). Com a missatgers defineixen els àngels l'Alcover (1983, veu "àngel") i l'*Enciclopedia Cattolica* (1950, veu *angelo*): *mesaggero di Dio e suo ministro nelle relazioni con gli uomini*. Sant Isidor insisteix en aquest paper, evocat per les equivalències dels noms *malakot* en hebreu, *αγγελος* en grec, *nuntii* en llatí. Els àngels són segons ell esperits, que només esdevenen pròpiament *àngels* quan reben una missió (Isidoro, 1982, 649). Com a missatgers al món terrenal, tenen relacions privilegiades amb els sants (Benedeit, 1983, 14; Vorágine, 1982, 187); un àngel accedeix als desitjos de l'abat Equici, temptat de luxúria, i en una visió el castra: *viu que-l castrava, e aparec-li en la visió que tot moviment carnal li taylava dels membres de la generació* (Gregori, 1931, I, I, 40).

Un bon exemple és l'àngel de la visió de Muntaner, que li transmet l'encàrreg diví de la redacció de la seua crònica:

E estant jo en una alqueria mia per nom Xilvella, que és en l'Horta de València, e dormant en mon llit, a mi venc en visió un prohom vestit de blanc qui em dix: -Muntaner, lleva sus e pensa de fer un llibre de les grans meravelles que has vistes que Déus ha fetes en les guerres on tu és estat, com a Déu plau que per tu sia manifestat! ...E així, per aquesta raon, lleva, e comença ton llibre e ta història, als mills que Déus t'aministrarà (Muntaner, 1979, I, 22).

Muntaner, però, no s'acaba de decidir, i una altra nit la visita i l'ordre es repeteixen, ara ja en to imperatiu:

E altre dia en aquell lloc mateix, en visió jo viu lo dit prohom, qui em dix: - O foll! Què fas? ¿Per què menysprees lo meu manament? Lleva e fe ço

que jo t'he manat... E jo aitantost comencé aquest llibre... (Muntaner, 1979, I, 22).

Segons Eiximenis, tres són les maneres de Déu de trametre'ns missatges: directament, per suggestions *axí com és cant durmens o arrapats veus algunes ymàgens, o estíam-nos veure e contractar ab algunes persones*, i mitjançant els seus missatgers: *nos tramet son sant àngel de part sua e-l sant àngel apar en forma corporal* (Eiximenis, 1992, IV, 15). Tanmateix, hi ha també revelacions angelicals per somnis, oposats als inspirats pels diables:

E aytals sompnis porten ab si conexença de lur enterpetració o per lo somiant, qui és presta, o per altre que Déus li administra (Eiximenis, 1992, IV, 40).

Al *Tirant*, un àngel missatger transmet el do diví a Salomó:

...lo rei Salamó, a qui, entre los altres, Nostre Senyor féu senyalada gràcia, que li tramès l'àngel dient-li que triàs la que més amàs, ço és: saviesa sobre tots los hòmens del món, riquesa, e victòria de tots sos enemics, i ell elegí saviesa, e l'àngel li dix que havia elegit lo millor. E ab aquesta gràcia aconseguí les altres, que fon lo més savi e lo més ric home que sia estat en lo món d'or e d'argent, per ço com sabé fer la pedra dels filòsofs, e ab lo gran tresor que tenia aconseguí victòria de tots sos enemics, e tot açò obtingué per la saviesa (Martorell, 1983, CLXXXI).

Com a missatge angèlic cridaner, a novel·la castellana *La destrucción de Jerusalem*, en una situació extrema -el llarg setge de la ciutat pels romans-, Déu envia un àngel a un grup de cristians amb l'estravagant ordre de, per a no morir de fam, devorar els cadàvers dels seus fills: *"Dios me ha enviado a vosotras e vos envía a decir por mí que comáis de vuestros hijos..."* (*La historia del rey...*, 1946, XX, 144-45).

Gabriel és l'àngel a qui Mahoma atribuïa, falsament, les seues revelacions que conformen l'Alcorà: *deya que Sent Gabriel li venia, qui li portava paraules de Déu* (Llull, 1981, 177). I dins d'ésser missatger, Gabriel anuncia diversos embarassos providencials; promet a Joaquim descendència *in senectute*, la Verge (Ferrer, 2002, 515); de manera similar, fa l'anunci a Zacaries de l'inversemblant embaràs de la seua dona, Isabel, del futur Joan Baptista (Ferrer, 2002, 81); Gabriel, que mostra un geni molt curt, castiga Zacaries per la seua incredulitat, deixant-lo mut:

"Yo só l'àngel Gabriel, qui tots temps estich davant Déu, qui só vengut de part de Déu per denunciar-te açò, qui no puc mentir, e tu no-m vols creure, e per ço te dich que tu tornaràs mut, que no poràs parlar fins que sien complides totes aquestes coses que t'é dites". L'àngel girà la esquena e tornà-sse'n al cel... (Ferrer, 1932, II, 15).

Aquesta mudesa de Zacaries, càstig de sant Gabriel, tindrà com a conseqüència una de les famoses onomatopeies amb què sant Vicent obsequiarà el seu auditori, en narrar com el vell Zacaries estira de la seua dona, Isabel, cap

al dormitori, amb intencions eròtiques: *Et ipse, cum esset mutus, dicebat: "Hu! Hu! Hu!"* (Ferrer, 2002, 332).

La seua intervenció més coneguda és l'anunciació a la Verge, la qual el caracteritza definitivament: *aquell lo qual saludà a la Verge Maria* (Ferrer, 1932, I, 186). L'anunciació (Villena, 1980, XX-XXXVI), efectivament, establirà un vincle durador entre la Verge i l'àngel, relació que destaca sor Isabel de Villena (Villena, 1980, CCLXXX). En resuscitar Crist, es repeteix l'escena; Crist li ofereix albíxera, com a missatger que anuncie la bona nova a sa mare: *Et iste festinanter ivit, et intravit cum magna claritate, et dixit: "Ave Maria, gracia plena"* (Ferrer, 1995, 371). A la mort de la Verge, Gabriel és qui li lliura el ceptre celestial (Villena, 1980, CCLXXXIII).

A la sovintejada escena de l'anunciació veiem la iconografia de sant Gabriel: convencional, agenollat, amb el bastó d'herald a la mà. Cap a finals de l'Edat Mitjana, els pintors florentins canvien la vara de Gabriel per una flor de lli, que s'escull com a asexual, pels seus pètals blancs i per la seua manca d'estambres fàl·lics, i per tant, és d'allò més escaient per a la Verge. I, casualment, el lli també és el símbol heràldic de Florència. El pintor Simone Martini, conscient d'aquesta mixtificació, posarà a la mà de Gabriel a la seua anunciació³²⁷ una branca d'olivera, símbol de Siena, rival de Florència (Manguel, 2001, 301).

Esmentem ací l'agosarada sàtira del Decameró (ca. 1350) en què fra Alberto, per tal de beneficiar-se una dama, es fa passar per l'àngel Gabriel (Boccaccio, 1984, IV, II).

1.3.11. Sant Miquel

Seguirem ací de prop els sermons de sant Vicent i el "Llibre dels Àngels" d'Eiximenis, que dedica tot el seu capítol V a sant Miquel, capítol editat independentment per Curt Wittlin (1983).

El seu nom significa *qui ut Deus*, en referència a la seua veu de denúncia contra Lucifer rebel; Eiximenis ho tradueix d'aquesta manera: "*qui és axí com a Déu?*" (Eiximenis, 1992, V, 1), o també: "*¿qui és fort axí com Déu?*" (Eiximenis, 1992, V, 45).

És el model de l'àngel guerrer³²⁸, i constitueix un representant físic de l'abstracció, *encarna* -fenomen cultural feudal- la categoria dels àngels. Es beneficia de la fascinació popular medieval pels sants guerrers, que comparteix amb sant Jordi i sant Jaume (Ariño, 1988, 58). La *Legenda Aurea* el fa portaestendard de la host celestial: *l'archàngel Michael, qui portà la senyera de la compaya del cel, venc e gità Lucifer del cel* (Varazze, 1977, 310). En una escena de la caiguda dels àngels rebels (1432-1433), de J. Cirera i B. Despuig³²⁹, veiem la host dels àngels –en són sis- amb túnica i empunyant les espases contra els dimonis, dirigits per sant Miquel, únic amb armadura, i que en comptes de l'espasa branda la llança.

³²⁷ Florència, Galeria dels Uffizi: Simonie Martini, Anunciació.

³²⁸ Així es presenta a la Verge a la "Representación del nacimiento de Nuestro Señor" (ca. 1476), de Gómez Manrique (1412-1490) (*Teatro Medieval*, 1997, 58): *Yo, Micael, que vençí/ las huestes infernales/ con los coros çelestiales/ que son en torno de mí...*

³²⁹ Barcelona, MNAC. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 108.

Relacionat amb les altures, els seus santuaris s'hi ubiquen preferentment: Monte Gargano, Mont-saint-Michel, la muntanya Aralar a Nafarroa, sant Miquel de Cuixà, sant Miquel de Lliria (la torre del Miquelet de València no rep encara a l'Edat Mitjana aquesta denominació), i sovint dalt dels campanars, en una mena de *culte aeri* successor d'altres de precristians (Yarza, 1981, 12; Maldonado, 2003, 35; Brooke, 1989, 43). El rei Pere el Cerimoniós, en narrar la seua conquesta de Portopí, a Mallorca, diu que un dels seus homes prengué la senyera, *mundà-la en lo Castell e posà-la en la pus alta torre que-y és, la qual és appellada de l'Àngel* (Pere IV, 1941, 143).

Sobre la seua categoria jeràrquica, hi ha desacord; segons sant Vicent, Miquel pertany a les potestats (Ferrer, 1932, I, 186); i segons Eiximenis, als principats (Eiximenis, 1992, I, 17; V, 45), tot i que sovint és anomenat "arcàngel"; però això és en el sentit etimològic, explica el franciscà, és a dir: qui està per damunt dels àngels (Eiximenis, 1992, V, 14). Efectivament, malgrat la seua pertinença a un orde mediocre, sant Miquel és, des de la caiguda de Lucifer, el cap dels àngels, lloctinent de Déu, i com a tal tracta doncs els altres àngels, donant-los ordres, "*Quiscú de aqueix àngels vage a sa ànima.*" (Ferrer, 1975, VI, 276), o enviant-los: *trametia àngels* (Eiximenis, 1992, V, 13). Tanmateix, Eiximenis en qüestiona la certesa de la primacia:

Estimen alguns grans doctors que monsenyer sent Miquel en aquella gloriosa ciutat sia entre los sants àngels lo major, o dels majors un... (Eiximenis, 1992, V, 45).

Sant Vicent, al contrari, l'afirma taxativament:

Doctrina és en santa teologia, e conclusió de tots los doctors, que mossenyer sent Miquel és lo major àngel de tots los àngels, e tots los altres àngels són tots sots sa governa... Car en paradís ha 9 òrdens de àngels... e sent Miquel és príncep de tots... (Ferrer, 1975, IV, 67).

Isabel de Villena li acumula tota classe de títols honorífics: *lo gran visrey e loctinent de vostra Magestat, lo gloriós príncep Miquel* (Villena, 1980, XVIII); *lo seu lloctinent general, lo príncep sent Miquel*, (XII); virrei (XIV); *camarlench* (XLIX); *príncep de la mia església* (CLXXXV)...

És l'àngel que rep un culte més antic, des de l'època paleocristiana (Sebastián, 1988, 423). Originari de Grècia, Alexandria i Constantinopla, al s. IV la seua devoció s'extén al sud bizantinitzat d'Itàlia, on n'abunden les fundacions llombardes, com el Monte Gargano, prop de Sipont. Té santuari a Roma des del s. V, en què s'institueix la festa de sant Miquel, el 29 de novembre. A França, el bisbe sant Aubert d'Avranches rep l'encàrreg de fundar Mont-Saint-Michel, a inicis del VIII, que esdevé important centre de pelegrinatge. Alfons I de Portugal funda l'any 1171 l'orde dels Cavallers de l'Ala de sant Miquel, en commemoració de la victòria d'Alcobaça, on l'àngel intervé (Eiximenis, 1992, 19-21). Als països catalans, el seu culte s'enceta amb la reconstrucció del monestir de Cuixà, l'any 953, ara dedicat a sant Miquel, i arriba a l'apogeu, en tota la corona d'Aragó, al s. XV (Molina, 1997, 270).

Tres han estat, segons Varazze, les aparicions principals de sant Miquel a la terra (Vorágine, 1982, 621); la primera, l'any 390, a la Pulla, per elegir el lloc de la fundació del seu santuari, al cim del Monte Gargano; el 710, per

ordenar la construcció de Mont-saint-Michel i dirigir-ne les obres³³⁰; i la tercera, a Roma, en temps del papa Gregori, dalt del Castel Sant'Angelo³³¹ i davant la processó per l'epidèmia a la ciutat, embeinant l'espasa sangonosa de la pesta (Vorágine, 1982, 188).

La seua iconografia el presenta remarcant l'aspecte d'adolescent efeminat: *sent Miquel ha prop de VIII anys que Déus lo ha creat, mas tan jove s'és ara com lo primer dia* (Ferrer, 1975, IV, 177). No deixa de cridar l'atenció el contrast entre la seua ambigüitat sexual i l'armament que llueix: armadura, escut, espasa i llança; va cobert amb capa. La Consueta mallorquina *del Judici*, el descriu abillat amb arnès, espasa, el cap descobert, i *una gorra de vallí y cadena de or al coll* (*Teatre Hagiogràfic*, 1957, I, 103). Els seus atributs, l'espasa o la llança i la balança, li donen un immens protagonisme medieval: patró dels fabricants i usuaris de les armes, i de tots els oficis que fan servir la balança.

Les funcions i oficis de sant Miquel són nombroses i variades; intentem fer-nos-en una idea, per a centrar-nos després en les seues dues advocacions principals, com a àrbitre de la psicòstasi i com a guerrer vencedor sobre Lucifer. Sant Miquel, com hem dit, encarna l'àngel, i realitza una mena de síntesi o resum en la seua persona de les activitats angèliques, com ara l'assistència personal a Crist: el consol en la passió (*quis Christum consolatus est in passione per grandem pietatem?*) (Eiximenis, 1936, 35), l'acompanyament escenogràfic, a la seua mort (*ab imfinida multitudo de sants àngells... ab honor imperial reeberen aquell preciós sperit*) (Eiximenis, 1992, V, 13). Al cel, sant Miquel sembla fer més o menys de majordom, com a cap dels àngels que acomoden els sants: *dient sant Miquel: "Cadires, cadires a tots!"* (Ferrer, 1932, I, 43); i en un altre lloc, *e dira Jhesu Xript: "Avant, avant! sent Miquel! cadires, cadires per aquesta bona gent!"* (Ferrer, 1975, VI, 278). També manté una supervisió universal sobre la creació: *les coses creades dispondre e ordonar segons la voluntat de nostre senyor Déu* (Eiximenis, 1992, V, 5), i encarna el control angèlic sobre el purgatori, extraent-ne les ànimes³³².

Sant Miquel desenvolupa una diversificada protecció col·lectiva als mortals; com a "àngel de les nacions"; és àngel custodi de França, Alemanya, i *deputat per guàrdia especial... a la província de Apulla en lo Regne de Nàpols* (Eiximenis, 1992, V, 21). I a més a més, és també el *governador* del poble jueu *del primer temps de natura, qui durà fins a Moysès* (Eiximenis, 1992, V, 5), director de la *Sinagogam et eius sagacitatem* (Eiximenis, 1936, 35); com a tal lluita contra el diable pel cadàver de Moysès, per tal d'evitar que la nació hebrea torne a caure en la idolatria (Eiximenis, 1992, II, 11; V, 10). Com a protector d'Israel,

³³⁰ Barcelona, MNAC: Jaume Huguet (1412-1492), al carrer dret del retaule de s. Miquel i s. Esteve, "dels revenedors" (1455-1460). Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 142-143.

³³¹ Al carrer superior esquerre de l'esmentat retaule de Jaume Huguet. València, parròquia de Sant Pere màrtir i sant Nicolau bisbe: Joan de Joanes, carrer dret del retaule de Sant Miquel. Reproduït a *Joan de Joanes*, 2000.

³³² Barcelona, MNAC: Jaume Cirera (1418-1449) i Bernat Despuig (1383-1451), retaule de Sant Miquel i sant Pere (1432-1433), procedent de la Seu d'Urgell. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 107.

...sent Miquel plagà a Farahó... obrí la Mar Roja... e ell donà lig a Moysès en lo munt de Sináy... ell pasqué lo dit poble de manna per XL anys... e-ls governà... per dos mília anys (Eiximenis, 1992, V, 9).

La protecció al poble jueu es perllongava al més enllà; sant Miquel baixava personalment a visitar i consolar els patriarques dels llimbs, *recomptant-los les meravelles que obrava lo Salvador, e com lo temps de lur salvació se acostava*. El mateix feia amb els habitants del purgatori, però no en persona. Finalment, l'àngel suplica a Crist acabat de morir que tinga a bé de davallar als inferns per rescatar els pares veterotestamentaris (Eiximenis, 1992, V, 13). Malgrat no exercir al període actual aquest patronatge, al *temps final del món* sant Miquel demanarà a Déu pietat pels jueus que aleshores visquen³³³.

Mentre, ara sant Miquel protegeix l'Església: *après XLII anys de la mort del fill de Déu, sent Miquel se partí dels juheus e passà a la santa Esgleya cristiana* (Eiximenis, 1992, V, 9). Així doncs, l'àngel és ara *car procurador e amich nostre* (Eiximenis, 1992, V, 49).

Una característica de sant Miquel que cal fer notar és la seua decidida simpatia pels mortals, que el porta a interactuar amb ells en nombroses ocasions, i fins i tot a encetar diverses amistats. La primera d'aquestes curioses relacions és amb el primer pare: *entre Adam e monsenyor sent Miquel hac fort gran amistat, no contrastant que lo dit sant àngel lo gitàs de Paradís* (Eiximenis, 1992, V, 5). L'àngel revela el futur immediat a Adam, fins a la seua mort i davallada als llimbs, *e que ell lo y acompanyaria ab los seus sants àngels axí com a car amich de Déu e seu* (Eiximenis, 1992, V, 7). També consola Eva, *en lo gran dol e plant que féu tots temps per lo exill de Paradís* (Eiximenis, 1992, V, 8). Tots dos són amics de l'àngel, diuen les *Cobles fetes en laor dels gloriosos nostre pare Adam y nostra mare Eva*:

Qui dir porà la molt gran amicícia/ que-li dos tingués ab los insignes àngels/ y ab sent Miquel y tota la milícia,/ qui us consolà en la vostra tristícia? (Cançoner sagrat..., 1912, 73).

En un retaule anònim alemany³³⁴ (ca. 1410) es representa un paradís terrenal poblat per diverses figures; hi veiem sant Miquel exercint aquesta sociabilitat: assegut al peu d'un arbre, el cap recolzat a la mà, xerra amigablement amb dos homes; als seus peus hi ha un dragonet mort i un dimoniet simiesc, amb símptomes d'impaciència.

Al llarg del llibre dedicat a sant Miquel, Eiximenis esmenta altres d'aquestes amigables relacions: amb *Balbinus, gran mestre de la cort del rey Phelip de França*, a qui l'àngel recomana: *"Si-t vols salvar, hix-te de la cort tantost!"* (Eiximenis, 1992, V, 30); amb *Clerònius, bisbe de Sícia*, a qui concedeix alliberar-ne els pares del purgatori i assistir-hi a la mort (Eiximenis, 1992, V, 48); amb *Achàcius, archabisbe de Constantinoble*, el qual *parlà sovín ab ell fort familiarment* (Eiximenis, 1992, V, 32). Però, sens dubte, els preferits de sant Miquel són els ermitans del desert de la Tebaida: lliga amistat amb *Àntimus, gloriós ermità de Egipte* (Eiximenis, 1992, V, 30); amb *lo sant pare Zòsimus* (Eiximenis, 1992, V, 36); amb *Eutròpius, sant solitari en los monts de*

³³³ Eiximenis, 1992, V, 10. També a V, 42.

³³⁴ Frankfurt del Main, Städelsches Kunstinstitut. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 420.

Egipte (Eiximenis, 1992, V, 37); amb *Honòfrio, beneyt ermità* (Eiximenis, 1992, V, 39), i amb l'ermità Dondat (Eiximenis, 1992, V, 47).

Sant Vicent també fa de l'àngel especial protector de sant Joan Evangelista, al qual *lo destrava, que degun turment no'l podie matar ne verí*; i en l'heterodoxa resurrecció i pujada del sant al cel en cos i ànima que relata el dominicà, Miquel l'acompanya, *veus aquí sent Miquel que anave ab ell* (Ferrer, 1975, VI, 206-207).

A l'*Orlando Furioso*, Ariosto presenta un sant Miquel expeditiu i brutal; en veure les derrotes cristianes contra els musulmans, l'àngel iracund decideix cercar la Discòrdia, la qual troba al capítol d'un monestir; sant Miquel pega una pallissa a la Discòrdia, per haver desobeït la seua ordre d'introduir-se al camp musulmà (Ariosto, s.d., XXVII).

Sant Miquel, com a encarnació del bàndol "bo" en la dicotomia moral medieval, té un marcat caràcter guerrer. És el comandant de l'exèrcit angèlic; *Yo soy san Miquel, alfériz del Criador*, es presenta l'àngel en Berceo (1983, 108, III), i se'l representa generalment armat com un cavaller abillat segons cada època; ja hem vist la identificació que hi fa la classe dominant feudal. Segons l'exposició que en fa sant Vicent (Ferrer, 1975, IV, 68), tres són les batalles de l'àngel amb el diable: la primera, passada, en expulsar Lucifer del cel; la segona, present, la constant protecció de l'Església, i la tercera, futura, la desfeta de l'Anticrist. La segona batalla, prolongada en el temps, no és sinó la guerra entre el bé i el mal, entre àngels i diables, entre Crist i Satanàs; ja n'hem vist alguns elements, i hi tornarem en parlar dels dimonis.

Pel que fa a la primera, Lucifer, l'àngel preferit de Déu, decideix traïr el seu senyor i ho proposa a la resta; immediatament, Miquel, secundat per Gabriel, ataca el rebel, al qual expulsen del cel amb els seus partidaris, en la batalla descrita a l'Apocalipsi (12, 7-9). En la versió de sant Vicent, *fon descubert per sent Miquel, que dix e cridà: "Yo no'y consent!"* (Ferrer, 1975, III, 171); acte seguit, Déu emet la seua sentència:

E llavors dix Déu: "Non habitabit in medio domus mee qui fecerit superbiam: Fora, fora de ma casa!" Veus que sent Miquel lance a Lucifer e a sos sequaces del cel e cabuçà'ls en infern³³⁵.

Un dels motius de devoció a sant Miquel, segons Eiximenis, és aquesta victòria: *Quis uicit luciferum et eius societatem?* (Eiximenis, 1936, 35). El franciscà no descriu tampoc gaire la batalla; només ens diu que *sent Miquel gità Lucifer del Cel Imperi ab tots quants li consentiren*, i tot seguit, que l'àngel *gità Lucifer de Paradís, ab la terça part dels àngels per Déu creats* (Eiximenis, 1992, V, 4). La seua referència més desenvolupada és aquesta: sant Miquel

...pres Lucifer ab companya epecial sua molta, e de part del Senyor li tolch lo poder tan gran que avia aüt sobre lo món de la creació sua ençà, e-l ligà fins que vinga Antecrist (Eiximenis, 1992, V, 13).

En un misteri gironí de la Resurrecció, del s. XV, sant Miquel, a la davallada infernal de Crist, topa amb Lucifer, li recorda la seua antiga lluita i el torna a amenaçar:

³³⁵ Ferrer, 1975, IV, 68. Idèntic, a Ferrer, 1975, V, 82 i a Ferrer, 2002, 514.

Jo són aquel àngel Miguel/ qui-t lansí, de manament seu,/ de Paradís celestial,/ dins en aqueix loch infernal/ perquè susare, de present,/ intrerà-l rey omnipotent,/ de mi seràs pres e ligat/ e Adam serà desliurat (Un fragment d'un misteri..., 1995, v. 27-34).

Precisament, la lluita de sant Miquel amb l'Anticrist, futura, constitueix una mena de paral·lelisme del primer combat amb Lucifer³³⁶. Segons Varazze, en una primera batalla l'Anticrist només restarà ferit per l'àngel, es farà el mort tres dies i fingirà resuscitar i ascendir als cels. Seurà després al seu tron, a Montolivet, i llavors serà quan Miquel definitivament el matarà (Vorágine, 1982, 626). És excepcional la presència iconogràfica d'aquesta escena; un exemple és la representació de Bernat Martorell³³⁷, en què veiem l'àngel atacant l'Anticrist amb l'espasa, tots dos enlairats. L'escena és similar a la seua prefiguració evangèlica, la caiguda de Simó el Mag, amb la qual s'ha arribat a confondre³³⁸.

La imatge del combat de sant Miquel amb Lucifer és una de les més emblemàtiques del cristianisme, i la més sovintejada de l'àngel; hi apareix vestit amb túnica o armadura, generalment armat amb espasa i brandant la llança - les armes del cavaller feudal-, que clava a la boca del diable, als seus peus. A la iconografia gòtica del judici final, sant Miquel sovint superposa les dues advocacions: abillat com a guerrer, i xafant Lucifer, i alhora realitzant la psicòstasi, amb la balança a la mà.

Sobradament coneguda, no insistirem en aquesta iconografia; només n'esmentaré tres exemples singulars de miniatures de l'escena de l'estimbada dels àngels rebels: el magnífic sant Miquel de l'Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia³³⁹ (finals del s. XV), amb ales i armadura daurades i capa roja; el d'un llibre d'hores del nord de França o Bèlgica³⁴⁰ (ca. 1430-1435), amb túnica blanca i capa blava, folrada per dins de verd, i amb l'espasa a la mà, i finalment el ja renaixentista de Giovan Pietro Birago, a les Hores de Bona Sforza³⁴¹ (principis del s. XVI), vestit amb armadura romana i amb una mena d'alfange a la mà.

Quant a la composició del conjunt, es tracta del mateix arquetip que trobem en les desfetes del diable a mans dels sants, com ara l'apòstol Bartomeu o sant Jordi: un triangle de gran càrrega significant (Groupe Mi, 1993,

³³⁶ Ferrer, 2002, 255: *...ipse Deus mandabit beato Micaeli ut decendat et occidat eum, et veniet ignis de celo et comburet eos, et terra aperietur, et cadent in profundum inferni, et post mortem Antichristi non durabit mundus...*

³³⁷ Tarragona, M. Diocesa: Retaule de sant Miquel (procedent de la Pobra de Cérvoles).

³³⁸ Barcelona, MNAC: Jaume Huguet (1412-1492), Retaule de sant Miquel i sant Esteve, anomenat "dels revenedors" (1455-1460). Crec que hi ha un error: el llibre-guia del museu (*Guia art gòtic*, 1998, 143) diu que es tracta de Simó el Mag, tot i que és evident que la pintura representa l'Anticrist, per la presència de sant Miquel i l'absència dels apòstols rivals del Mag.

³³⁹ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo: Còdex Vit. I, f. 21r. Reproducció facsímil: *Apocalipsis figurado...*, 1980.

³⁴⁰ Baltimore (E.U.A), Walters Art Gallery: ms. Walters 281, f. 230. Reproduït a Wieck, 1988, 141, pl. 33.

³⁴¹ Londres, British Library: add. ms. 34294, f. 186v. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 117, pl. XVI).

193-199), i probablement inspirat en les antigues apoteosis paganes dels emperadors romans (Amat, 1985, 295). Dues figures centrades; una dalt, major, frontal, central, vertical: és la sintaxi del poder i l'estabilitat, però també la "màxima potencialitat de moviment"; l'altra baix, menor, esbiaixada, perifèrica i horitzontal o diagonal: submissió, inestabilitat. Així doncs, l'àngel diürn, el cavaller sant Miquel, es presenta armat amb la llança, de color clar, superior i ascendent, rígidament inexpressiu, hieràtic; vestit, asexuat i espiritual: és una estilització de la figura humana adolescent idealitzada, i una estilització repetida, serial, amb mínimes variacions d'un quadre a un altre. En la base del triangle, *l'altre*, cosificat, ajegut i derrotat, però resistint-se i caragolant-se (Baschet, 1996, 99).

Si ja trobem a l'Anatòlia prehistòrica la dicotomia sagrada entre una deessa mare relacionada amb les fonts i un déu guerrer de la tempesta, ubicat als cims de les muntanyes (Lebrun, 1997, 23), sembla que el símbol del jove guerrer celestial, associat al llamp, i defensor del cosmos, que lluita i desfà el drac del caos, que el cristianisme pren directament de l'Apocalipsi de Joan, té precedents remots als mites sumeris, amb el drac Labbu (Cohn, 1995, 59), mesopotàmics, amb el combat entre el déu Marduk i Tiamat (McGinn, 1997, 31-38), i les creences zoroàstriques perses amb el guerrer Tishtrya (Cohn, 1995, 12), i paral·lelismes a les mitologies indoeuropees: a la germànica, el déu Thor que derrota la serp del Midgard; a l'Índia, el déu Indra contra el drac Vritra (Cohn, 1995, 122). Eliade, en la mateixa línia, hi afegeix la lluita egípcia del déu solar Ra, identificat amb el faraó, contra el drac Apofis (Eliade, 1999, 40). Davant aquesta ubicuitat del mite, Cohn el planteja com a primigeni, difós progressivament i finalment adaptat pel cristianisme per influència zoroàstica.

La victòria de sant Miquel sobre Lucifer és una victòria violenta, cal remarcar, resultat d'un combat no per predeterminat d'antuvi menys cruel: el vencedor aixafa amb els peus, sense pietat, el cos de l'enemic derrotat, mentre li clava la llança a la boca: gestualitat atàvica de la violència. No hi trobem cap element del discurs humanista de la ideologia cristiana, ans al contrari, exaltació del poder i de la seua violència legítima contra qualsevol adversari. Si la significació última del dimoni és l'alteritat, davant la imatge gòtica de sant Miquel, *dux celestium exercitum* (Eiximenis, 1992, V, 46), i Lucifer assistim a la desfeta violenta de l'altre, que esdevé víctima potencial de totes les crueltats, justificades per la seva cosificació, una volta foragitat de la categoria humana. Psicològicament, en aquesta imatge s'ha volgut llegir el triomf de l'ànima sobre el cos, de l'esperit i la raó sobre la sexualitat, l'instint i l'inconscient. Guenée, capbussant-se en la mentalitat política medieval, planteja el següent parell de contraris: si el totem nacional o comunitari és el sant o la verge que hi exerceix el patronatge identitari *-nosaltres-*, l'enemic es conceptua com a demoníac *-ells-* (Guenée, 1985, 63). S'hi reflecteix, doncs, el triomf polític de l'Església baixmedieval sobre els seus enemics interns -la dissidència (Pinto, 1984, 270): l'heretgia, la bruixeria- i externs -jueus i musulmans-, és a dir, el triomf sobre la societat medieval occidental (Delumeau, 1989, 604); el sant Miquel del *Mestre de la porciúncula*³⁴² xafa un dimoni antropomorf amb aspecte morú i simiesc, vestit amb una mena de saragüells.

I encara, també políticament, cal afegir encara un altre parell de contraris; com diu Bourdieu, les classes socials existeixen dues vegades,

³⁴² Castelló, MBA: *Mestre de la porciúncula* (2^a meitat del s. XV), *Sant Miquel*.

objectivament però també en la seua representació social, al camp de batalla simbòlic (Bourdieu, 2000, 62). Si el dimoni, doncs, encarna bàsicament l'alteritat, *l'altre* "satanitzat" per antonomàsia, en un cos doctrinal segregat per i per a una classe dominant feudal representada pel cavaller sant Miquel, el dimoni medieval esdevé també l'enemic de classe, el camperol indòcil: hi llegim la victòria de la immobilitat del poder i les seues superestructures respecte al dinamisme emergent de les noves relacions socials, i la victòria de la feudalitat, de l'ordre establert, sobre la transgressió: el predomini del cavaller cristià, encarnació dels valors socials positius, sobre el lleig camperol rebel, nu i semianimal.

Vegem, per acabar, un fragment de *L'Església militant* (1575), de Joan Timoneda, obra teatral sota la influència formal i ideològica de l'*auto sacramental* castellà; es tracta d'una defensa de l'eucaristia contra el protestantisme, amb un format bucòlic i personatges al·legòrics; el pastor sant Agustí s'hi adreça d'aquesta manera a la pastora Llibertat –la seua amiga és la pastora Opinió:-

Perquè on hi ha llibertat (...) no hi ha regla ni obediència,/ sinó desordre i maldat./ I allà on desordre habita/ hi ha vici, hi ha adulteri,/ que és de l'ànima improperi,/ i el vici a pecat incita,/ i el pecat és captiveri. Veus com, no sent importú,/ t'he mostrat que eres palpable/ captiveri abominable,/ i aquell que seguix a tu/ és clar servent del diable (Teatre medieval..., 1994, 173).

1.4. LA JUSTÍCIA DIVINA

1.4.1. El judici particular

Ja hem vist prèviament alguns aspectes del judici particular: les intercessions dels sants, la seua relació amb la predestinació escrita al *Liber Vitae*, el transllat de l'ànima i la funció judicial de l'àngel de la guarda. Ens centrarem ara en el judici en si mateix. Hi ha, doncs, una inquisició individual immediata a la mort, a la qual sant Tomàs es refereix amb un circumloqui: *iudicium quod nunc igitur* (*S. Th.*, 3, q. 59, a. 5)³⁴³; es fa servir com a inspiració la quarta visió del profeta Zacaries (Zac 3, 1-7), interpretada com a visió del tribunal diví, amb Satan com a acusador (Cañellas, 1976, 34), i com a referents evangèlics dues ambigües referències a la justícia sobre el mort individual en Lluç: la mort i resurrecció de Llätzer (Lc 22-31) i l'anunci de la seua sort al bon lladre (Lc 23-43). Tanmateix, també s'ha atribuït l'origen d'aquesta concepció als apocalipsis apòcrifs (Amat, 1985, 381).

Acceptat unànimement el judici particular, al menys des de sant Agustí (Amat, 1985, 272), el debat teològic històric girava al voltant de dos conceptes oposats: d'una banda, la "retribució incoada" o "no plena", és a dir, ajornament durant l'escatologia intermitja o de "doble fase" (temps des de la mort individual fins al judici general: idea de probable origen hel·lènic) de les destinacions definitives al més enllà, possible supervivència d'un xeol jueu indiferenciat, com a lloc general d'espera; tesi defensada per sant Ireneu i Tertul·lià, recuperada per sant Bernat (1091-1153) i divulgada temporalment pel papa Joan XXII (1316-1334) (Pozo, 1980, 171, 494).

L'altra teoria, l'ortodoxa, és la tomista, avalada després d'algunes vacil·lacions a mitjan s. XIV pel papa Bonifaci XII *ex cathedra* (Pozo, 1980, 490): la "retribució plena"; en el mateix instant de la mort, l'ànima és jutjada particularment i transportada amb totes les conseqüències³⁴⁴ al cel, l'infern o el purgatori, tot miraculosament, sense procés temporal, *statim*³⁴⁵.

Naturalment, cal qüestionar-se llavors la innecessària duplicació dels judicis; l'escolàstica presenta dos arguments no gaire convincents: en primer

³⁴³ Vegeu el catecisme d'Orriols, 1786, 218: *-Que cosa es Juizio particular? -Es el que se haze en el instante despues de la muerte de cada uno, en el quál por unas especies que se infunden en la Alma, conoce claramente, ó su eterna felicidad, ó su eterna desdicha, efectuandose luego la sentencia, ó de Gloria eterna sino tiene que purgar, ó en Purgatorio hasta que haya satisfecho, ó en el Infierno, si muere en pecado mortal, y si muere sin el Bautismo, y con solo el pecado original irá al Limbo.*

³⁴⁴ Així ho resumeix el dominicà fra Luis de Granada (1559) (s.d., 72, I, 7): *...el juicio particular que en ella ha de haber de nuestra vida, el cual no se ha de alterar en el universal; porque lo que entonces fuere de nosotros, eso será para siempre.*

³⁴⁵ *S. Th.*, Supl., q. 69, a. 2: *Statim ut anima absolvitur a corpora, vel in infernum immergitur; vel ad caelum evolat, nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolutionem differri, ut prius anima purgetur.* Vegeu també Pozo, 1980, 489: el concepte de "retribució plena" *...es dogmático, como veremos, que tanto la vida eterna para el justo que no tenga nada de qué purificarse, como el infierno para el impío, comienzan no con la resurrección final, sino en seguida después de la muerte, en cuanto a sus elementos sustanciales (visión de Dios en el primer caso, y penas de daño y de sentido en el segundo): cielo e infierno son, en cuanto a sus elementos sustanciales, la misma realidad antes y después de la resurrección.*

lloc, és una qüestió de mètode: per a emetre la sentència perfecta cal l'aturada del temps (S. Th., 3, q. 59, a. 5); l'altre raonament troba necessària la duplicació perquè el primer judici, el particular, només afecta l'ànima, i el final, en canvi, actuarà sobre el conjunt de l'ànima i la carn acabada de resuscitar (S. Th., Supl., q. 88, a. 1)³⁴⁶. En paraules de sant Gregori:

-En ayçò, sens dupte, lus profitarà lo Judici: que con ara no agen benoyrança sinó les ànimes, ladons la auran en los corses, per tal que s'alegren en aquela carn en la cal soferiren dolors e trayayls per nostre Senyor... (Gregori, 1931, II, 58).

Siga com siga, la duplicació dels judicis, amb retribució plena en l'escatologia intermitja (és a dir, sense cap possibilitat d'alteració dels estatuts assolits per les ànimes), suposa la minimització de la resurrecció final, la qual *aporta sólo un nuevo gozo accidental al justo ya plenamente bienaventurado* (Pozo, 1980, 318), buida el judici general de contingut i el redueix a una escenografia sense funcions per a la cerimònia de cloenda: una relíquia ideològica.

Gurevic, no obstant això, assenyala l'adaptació d'aquest esquema a la dualitat vital medieval, *le statut spirituel de la personnalité dans l'espace culturel du Moyen Age, espace clivé en deux mondes*: l'efímera vida individual, coronada pel judici personal, i la personalitat col·lectiva, que congrega vius i morts, en espera de la Parusia, la resurrecció i el judici final (Gurevic, 1982, 273). Al s. VI, sant Gregori, dins un quadre espacial més o menys bipartit, accepta un judici previ al final, com a justificació de l'immediat ascens al cel dels sants:

...clara cosa és que les ànimes dels complitz dreturés, aytantost con d'aquest segle ixen, en les cadires celestials són resebudes (Gregori, 1931, II, 58).

Però l'explicació d'aquest absurd doctrinal cal cercar-la al purgatori. Efectivament, les teories dels tres espais (cel-purgatori-infern) i dels dos judicis es desenvolupen simultàniament i complementària, intentant una mínima coherència (Chaunu, 1976, 32): el purgatori, espai provisional intermig, omplirà el temps d'espera entre la mort i la resurrecció de la carn, amb substanciosos beneficis per a l'Església; però per això caldrà el judici particular. La implantació medieval del purgatori acaba amb la vella concepció dualista (cel-infern) de la "mort domesticada", apocalíptica i romànica, i dóna lloc, tot i conuiu amb ella (Gurevic, 1982, 270), a la nova divisió tripartita del més enllà, adaptada a les

³⁴⁶ Al s. XVIII, el catecisme d'Orriols proposa arguments completament diferents (Orriols, 1786, 222): *-Si despues del Juízio particular se dá á cada uno la sentencia según sus obras, que necesidad hai del Juízio universal? -Muchas: la primera, para que todo el mundo junto, y congregado conozca, y reconozca al hijo de Dios como á Juéz universal de todos... La segunda, para manifestár la rectitud con que se ha juzgado en el Juízio particular de cada uno, dandoles (sic) lo que merecía... La tercera, para la gloria accidental de los buenos, que tendrán particular gozo de verse honrados... La quarta, para confusión de todos los malos, que quedarán avergonzados, y confusos viendo descubiertas todas sus maldades hasta las mas ocultas.*

noves realitats de la societat feudal (Le Goff, 1981, 241 i s.); Llull la resumeix així:

Con lo cors del home mor, no-t cuyts, fill, que muyre la ànima racional; ans va en paradís o en porgatori o en infern, segons que haurà servit (Llull, 1981, 233).

I sant Vicent:

...e ara vos entén preÿcar del judici particular per lo qual passen les ànimes exides de aquest món, ans que entren en paraís. Lo qual juhí se fa en tres maneres: lo de la bona ànima se fa que vage a paraís; lo de la mala ànima se fa que davallo a infern; lo de la ànima cominal se fa que vage a purgatori... (Ferrer, 1975, III, 9).

El judici de l'ànima pateix, doncs, una sèrie de transformacions solapades al llarg dels segles medievals: es transllada de la seua seu romànica, llunyana i magnífica –la fi del món- fins a la gòtica capçalera del llit del moribund, on fan acte de presència àngels i dimonis i es desenvolupa el drama de la rendició individual de comptes, tot i subsistir les representacions de l'aparatos judici final, bé que amb successives transformacions. En el nou temps entre la mort i el judici final (escatologia intermitja), ocupat abans per una espera indefinida, amb confuses referències a un *locus refrigerium* identificat amb el paradís terrenal o els llimbs dels Patriarques, s'hi instal·la ara el purgatori. Aquest procés s'interrelaciona amb un fenomen de llarga durada a l'occident medieval: l'emergència de l'individu. Entre els components d'aquesta emergència, cal esmentar la noció de responsabilitat individual, la capacitat d'introspecció moral, el refinament del concepte de justícia, l'aparició de l'autor en el procés creatiu.

En les representacions plàstiques medievals, segons Réau (1996, 74, 659-679), el judici particular mai no aconseguí gran popularitat iconogràfica: només el trobem en la decoració de confessionaris, claustres i als llibres d'hores, és a dir, espais *menors*, de la privacitat. Als grans espais públics -el timpà damunt la porta de la catedral, els retaules- se segueix representant el judici final amb tot l'aparat, fins que l'escena serà definitivament eclipsada pel Miquel Àngel de la Capella Sixtina. El judici particular es representa en forma de lluita per l'ànima entre l'àngel i el dimoni, o bé, en representacions de sant Miquel, mitjançant la pesa en la balança, aïllada del context del judici. Aquesta darrera iconografia i la del *Pantocrator*, romàniques, es fondran en una per a conformar la nova versió gòtica del Judici Final.

1.4.2. La psicòstasi

A la Grècia clàssica, el símbol de la balança feia referència al destí, a la Fortuna; ja apareix a la *Ilíada*, però per a pesar les sorts, *keres*, dels herois (*Hieros Logos...*, 2003, 287): de manera col·lectiva (VIII, v. 60 i s.) o bé individual (XXI, v. 210 i s.). L'origen últim de la concepció d'un judici *post mortem* sembla ésser egipci: qui feia la pesada a la balança era el déu Anubis, i

Thoth era l'escrivà. I el culte a sant Miquel comença probablement a l'Egipte copte, cristià, d'on va a Constantinopla; d'ací s'escamparà per orient i occident. L'art paleocristià conviu, doncs, directament amb la religió i la iconografia egípcies; i d'altra banda, també el paganisme romà rep la influència egípcia: per a aquest, és Mercuri, identificat amb Thoth, qui efectua la pesada. Hi ha una mena d'identificació Thoth-Hermes/Mercuri-sant Miquel, com a psicopomps i pesadors dels morts. (Yarza, 1981, 6-9).

La pesada de les ànimes ja apareix als textos cristians primitius, al menys des del s. IV (Amat, 1985, 381). La iconografia de Miquel amb la balança, tanmateix, no apareix, diu Yarza, fins al s. X; anteriorment, la balança era el símbol romà de la justícia, o bé la trobem a la mà del tercer genet apocalíptic: *Habebat stateram in manu sua* (Apoc, 6, 5) (Yarza, 1981, 13). Amb origen bizantí, la imatge de l'àngel amb la balança es difon per occident, generalitzant-s'hi a partir del s. XII, i al principi amb la balança equilibrada, com al Beato de Silos (1109-1120), en què veiem, "inoportunament", com diu Yarza, sant Miquel amb el seu estri a l'infern (Yarza, 1981, 17-21).

En Varazze veiem com el sant intercessor (Llorenç, Dionís) compensa el pes dels pecats del plat esquerre de la balança amb una ofrena pia (un calze d'or, les pedres de les esglésies) del jutjat (l'emperador sant Enric, l'emperador Carlemany) (Vorágine, 1982, 467, 850; Lieja, 2004, CCCLXXXIII). També ens conta la visió d'un recaptador d'impostos del seu judici, en què, horroritzat contempla com els dimonis acumulen pecats i pecats al plat esquerre de la balança (Vorágine, 1982, 128).

A Lieja, la psicòstasi de *Pere cambiador* la fan directament els dimonis:

Aprés als cuns dies lo dit Pere cambiador fon malalt, e aparech-li lo Salvador, Senyor del món, e veé con los diables pesaven lo bé e lo mal qu-él havie fet, e que-ls diables meteren en la una balança tots los seus peccats e los àngells staven e no meteren en l'altre balanse sinó lo pa de centeno qu-ell, ab fellonia, havia donat al pobre, e pesà poch menys que tots los peccats (Lieja, 2004, CCLV).

I la de l'emperador Enric és narrada per ells a un ermità (Lieja, 2004, CCCLXXXIII).

Joan Berenguer de Masdovelles, al seu himne a sant Miquel *Singular sant, qui Miquel t'anomenas*, a l'enumeració de les obres passades i futures de l'àngel, esmenta la psicòstasi:

...e tens lo pes e la balança pura,/ hon pesas just tots los bons e mals ffets,/ e dels grans juys que Déu dóna molt drets,/ d'executar tens general percura (Cançoner..., 1938, 206, v. 21-24).

Sant Vicent no es lliura gaire al simbolisme de la balança; empra més sovint altres imatges per a expressar el judici particular, com ara la recepció o no a les portes del cel³⁴⁷. Tanmateix, s'hi refereix en alguna ocasió, deixant ben clar que el que es pesa no és l'ànima, sinó les accions morals: *que en la*

³⁴⁷ Ferrer, 2002, 339: *...cum aliquis moritur, statim anima eius venit in iudicium et dicit: "Domine, Domine, aperi"... Et Christus respondit: "Videamus quod fecisti"...*

balança pesarien molt més los mèrits que·ls peccats que havien fets (Ferrer, 1975, III, 287). En un altre lloc explica la relació de la pesada amb el judici:

Secret hi ha: en pes és dit judici: pesar les paraules de l'acusador, dels testimonis, etc. Vet la balança, puix ve la mesura, e diu: "Pus tant de bé has fet, dar-t'és tanta glòria" (Ferrer, 1975, VI, 145).

Tampoc a Eiximenis li plau la imatge de la psicòstasi; S. Gascón, a l'estudi introductori a la seua transcripció del Llibre dels Àngels, diu que ho defuig conscientment. I, de fet, en tot el llibre no trobem cap esment a la psicòstasi, com a pesada d'una ànima passiva (Eiximenis, 1992, pàg. 22). Tant en el franciscà com en el dominicà, el judici particular és un fet instantani, i no s'hi fa una descripció formal.

En canvi, Bernat Serradell, al seu *Testament* (ca. 1422), col·loca sant Miquel al judici particular, executant la psicòstasi:

Aquí es demostra sant Miquel,/ lo gloriós/ arcàngel resplendent, joiós,/ ab gran honor,/ qui de les ànimes pesador/ és, segons vei,/ favorejant la nostra llei/ en lo seu dret (Blandín..., 1983, 244).

Al poema anònim *Sapiats, sényer En Ricard*, la psicòstasi és feta per Déu en persona:

Sapiats, sényer En Ricard,/ sens alguna duptança,/ que·l molt alt rey e honrat/ del dret tindrà la balança,/ e serà la seu ussança/ dels mals fer punició,/ e als bons defensió/ ell farà ab la seu lança... (*Sapiats...*, 2000, v. 1-8)

Llull ens explica la iconografia de la psicòstasi:

...sobre la porta d'aquella església havia, pintat, un hom, qui havia ales e que tenia unes balances, on era afigurat que sant Miquel pesava les ànimes (Llull, 1993, 65).

Hi hauria, seguint Yarza, una triple fòrmula romànica de representació de sant Miquel, triple fòrmula que perdurarà al període gòtic: en la primera, simple, Miquel fa la pseudopsicòstasi, en pesar accions, o la veritable psicòstasi, en pesar l'ànima del jutjat, en forma d'homuncles o cabets situats als plats de la balança. En aquesta forma, majoritàriament romànica, l'àngel pot anar desarmat; per exemple, en un capitell de principis del s. XII de Chauvigny³⁴⁸, o al Frontal dels Arcàngels³⁴⁹ (1220-1250) on se separen les dues escenes, la pesada i la lluita³⁵⁰.

³⁴⁸ Chauvigny, església de Sant Pere. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 60.

³⁴⁹ Barcelona, MNAC.

³⁵⁰ Seguint aquest model, vegeu els següents retaules de sant Miquel. Verdú, església de Sant Miquel, retaule anònim (1494). Barcelona, col·lecció privada, retaule de Sant Miquel i santa Caterina, possiblement pocedent del Segrià, Lleida. Elna, catedral. Vielha, església de Sant Miquel. Barcelona, MNAC/Mèxic M. de san Carlos/Col·leccions

El segon model combina la pesada amb la lluita amb el drac, i el tercer, probablement d'influència bizantina, a través d'Itàlia, ubica la pesada al judici final, com ara a Santa Maria de Taüll³⁵¹ (ca. 1123). Aquests darrers programes combinatoris seran força freqüents al gòtic, tant en representacions exemptes de l'àngel com integrades als judicis finals: a la mà esquerra el símbol judicial, les balances, i a la dreta el combat, la llança³⁵².

Un detall iconogràfic que gaudeix de gran continuïtat -ja apareix als Beatos de Liébana-: el dimoni, o un dels dimonis presents, sovint agafa un plat de la balança, l'esquerre (dret per a l'observador), per tal de falsejar la pesada, bé directament amb una urpa³⁵³, bé mitjançant un ganxo³⁵⁴, o directament penjant-s'hi³⁵⁵; en una psicòstasi de Vicent Macip³⁵⁶, de principis del s. XVI, sant Miquel simultàniament xafa un dimoni negre i executa la pesada amb la balança, a cada plat de la qual hi ha un homunculus, el de la dreta assistit per un àngel i el de l'esquerra per un dimoni, tots dos menors, de molt menor mòdul que sant Miquel i Lucifer.

1.4.3. Les artes moriendi

Pel que fa a la vivència medieval de la mort, íntimament imbricada amb la del judici, hi ha una evolució des del mode antic de morir -la mort domesticada- fins al que domina el període baixmedieval, obra del treball ideològic dels ordes mendicants i les profundes mutacions socials que tenen lloc en aquest període. Vegem-ne succintament les passes, seguint l'esquema d'Ariès (1982, 21 i s.; 1984, 80 i s.). Tindríem en primer lloc el que anomena la mort domesticada, corresponent al període altomedieval: tothom sap quan va a morir, s'accepta el fet amb simplicitat i es té temps d'executar la litúrgia, un protocol esdevingut espectacle públic i organitzat. Les parts: lamentació de la vida passada, concessió de perdons, oració, reconeixement de culpes, encomanament de l'ànima, i l'únic acte religiós, l'absolució sacerdotal. Aquest

privades: Bernat des Puig i Jaume Cirera, procedent de l'església de Sant Miquel de la Seu d'Urgell.

³⁵¹ Barcelona, MNAC. Reproduït a Yarza, 1981, 23.

³⁵² Vegeu a Terrassa, església de Santa Maria: Jaume Cirera i Guillem Talarn, retaule de sant Miquel (1450-1451). Barcelona, MNAC: mestre de Frankfurt (1490-1520), Tríptic amb el baptisme de Crist (principis del s. XVI). Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 244. Juan de la Abadía, "el Viejo" (1449-14), sant Miquel (ca. 1480-1495). Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 200. Hans Memling (ca. 1440-1494), tríptic del Judici final (1461-1471).

³⁵³ Barcelona, MNAC: Lorenzo Mercadante de Bretanya, escultura de sant Miquel (ca. 1460). Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 167.

³⁵⁴ París, Bibl. de l'Arsenal: ms. 1186 res, Salteri de sant Lluís i de Blanca de Castella (principis del s. XIII, París). Reproduït en *Trésors de la Bibl...*, 1980, s/n.

³⁵⁵ Barcelona, MNAC: Mestre de Soriguerola, taula de Sant Miquel (finals del s. XIII), frontal d'altar de l'església de Sant Miquel de Soriguerola. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 42; i Sant Miquel (principis del s. XIV), procedent de l'església de Sant Cristòfol de Toses. En aquest darrer, la balança penja del marc superior de l'escena, i un petit diable s'hi agafa.

³⁵⁶ València, M. Diocesà: Vicent Macip, retaule de Sant Miquel, procedent de la parròquia de Villar de l'Arquebisbe. Reproduït a Benito, 1997, 39.

ritual, lentament fixat i passat de l'oralitat a l'escriptura, dóna lloc al testament baixmedieval. Ningú no es preocupa per la sort futura del difunt: la seua salvació es dóna per suposada, perquè el fet de pertànyer al poble cristià n'és la garantia col·lectiva. Al sistema antic correspon la representació escatològica apocalíptica: el *Pantocrator* amb el *Llibre de la Vida*, com a jutge però sense judici ni condemna. No hi ha responsabilitat individual: el poble cristià -que no apareix a la iconografia- es reunirà globalment amb Déu a la fi del món. És la visió que adopta l'art romànic. Cal fer alguna crítica a aquest punt del model d'Ariès, la mort domesticada, on trobe que l'autor atorga una excessiva credibilitat als textos literaris en què es basa, de tarannà èpic; d'altra banda, generalitza al conjunt de la societat o a l'"època" uns conceptes en tot cas aplicables al que ell anomena classes instruïdes: la classe dominant, o part d'ella.

Des dels segles XI-XII -assentament del sistema feudal i expansió vinculada de l'art romànic- s'encetaria la mort pròpia: alteració parcial del model anterior, amb qui conviu. Major individuació: el destí comença a percebre's com a personal, ja no col·lectiu. Assistim des del XII a una progressiva desaparició en la cultura de la inspiració apocalíptica, col·lectiva. En canvi, progressa la judicialització: tribunals, procediment, burocràcia. Com a símbols, a més del *Liber Vitae*, personalitzat, trobem la balança, però no en la mateixa escena sinó en una altra diferenciada.

D'acord amb aquests canvis socials i mentals, apareix una forma de representació del judici a la mort de l'individu, el que anomenem genèricament les *artes moriendi* (*Arte de bien morir...*, 1999), textos immensament divulgats des del s. XV, dels quals hem dit alguna cosa en parlar de la predestinació al cel. En recordem l'ús de les llengües vulgars, així com la iconografia pedagògica (Chartier, 1976, 51, 64). Tal i com s'hi planteja l'assumpte, no hi ha ni jutge (Crist no hi apareix), ni balança, ni judici formal amb interrogatori, defensa i acusació; en realitat, no hi ha judici en absolut, substituït per la darrera *temptatio diaboli*, seguida de la corresponent *inspiratio angeli*; en la curiosa expressió del catecisme d'Orriols, els diables, ja sense temps, *echan el resto*³⁵⁷. La novetat del plantejament és relativa, no tant la seua difusió; a les apòcifes històries copta (21-23) i àrab (13-23) de Josep el fuster, Crist i el seu pare putatiu veuen aparèixer a la cambra on agonitza el segon, els diables, la mort, sant Miquel i sant Gabriel.

Parlem del que en teologia es designa com teoria de la decisió final *in articulo mortis*, teoria medieval recuperada per alguns teòlegs contemporanis (Pozo, 1980, 470). Lull esmenta la presència del diable a la mort, al seu poema *Déus, ab vostra gran pietat: Encara fa altre temptament/ lo demoni, sus a la mort,/ lo qual temptar està molt fort/ si hom no-s sab bé aydar* (Lull, 1936, v. 2869); Lieja ho repeteix: *l'advocat pecador mor veent la case sua plena de diables, demanave tregües a nostre senyor Déus* (Lieja, 2004, XXXVI).

Varazze, tanmateix, sembla donar a entendre que la presència a la capçalera del llit del moribund d'àngels o dimonis és excloent, és a dir: suposa ja una sentència implícita (Vorágine, 1982, 742). Així, en un miracle narrat per Lieja, és el propi àngel, que no es digna comparèixer, qui encomana el mort als dimonis:

³⁵⁷ Orriols, 1786, 214: *-En la muerte son muy grandes las tentaciones? -Gravísimas, porque viendo los Demonios que se les acaba el tiempo...*

...aquells qui staven entorn d'ell oïren una veu del cel qui dix als diables qui staven allí presents: «Trets-li la ànima ab gran turment, e axí con no-m donà repòs peccant quescun die denant mi, axí lo turmentats contínuement per tots temps.» (Lieja, 2004, DXLV).

El dimoni, a la capçalera del moribund, intentarà enganyar-lo; vegem aquest cas de suplantació, que provocarà un debat teològic entre els àngels i els dimonis:

Estant a la mort, un diable pres forma de un clergue... lo diable li dix: "Guarda, amich! Los peccats teus són molt legs! Per ço per penitència te do que jamés no-ls digues a altre confessor, perquè no-l scandalitzes." E tentost lo dit hom morí e los àngells e los diables foren tentost allí, quescuns per haver la ànima del dit hom. Los diables deÿen que la dite ànima devie ésser lur per tal con jamés no s'ere confessat a prevere. Los àngells deÿen que abans devie ésser lur, car bastave-li que la intenció de l'hom fos que s'ere confessat a clergue... e lo Senyor dell cel e de lla terra manà que la ànima tornàs al cos del dit hom. E, tornade la ànima al cors, confessà's de clergue (Lieja, 2004, CL).

El cavaller condemnat no es vol confessar perquè ha presenciat el debat de les *artes moriendi*; li ho conta al rei de França, que el visita:

...abans que vós venguéssets, me aparegueren açí dos àngells. E dix la l a l'altre: "Pus que aquest hom és de mort, vejam si havem part en ell." (Lieja, 2004, XXVI).

Llavors els àngels consulten el seu llibre, però a continuació apareixen dos diables amb un altre llibre, més voluminós:

E los dos diables digueren als dos àngells: "Què stats sperant açí, pus que en molts anys ha que fon fet e no val res!" E digueren los àngells: "Veritat és, per què anem-nos-en." E tentost los demonis tragueren sengles coltells que portaven e la un nefrave als peus e l'altre en lo cap, ten fortament que no veÿe dells huylls. E aquell qui-m nefrà en los peus me féu l^a gran naffre en lo cor." (Lieja, 2004, XXVI).

Encara ens conta Lieja un altre cas d'*ars moriendi*, en què dimonis i àngels, debatent sobre l'ànima, citen el salm XXXV; un usurer penedit lliura tots els seus béns al monestir, que l'abat empra en obres de caritat; a la seua mort,

E axí con los monges staven entorn del cors dients les obsèques e altres oracions pertanyents als morts, vengueren quatre diables... e meteren-se a la part esquerra del dit cors. E tots los dits monges, molt spaordits, fugiren e isqueren-se de lla sgleya, sinó un ten solament, qui s'i aturà, qui era hom de pus honesta e millor vida que-ls altres. E, tentost, après de ço, vengueren quatre àngells ten blanchs con la neu e meteren-se a la part dreita del dit cors e stigueren de cara als dits llll diables (Lieja, 2004, DCLXXIII).

Els quatre dimonis reciten versicles del salm, i en acabant reclamen l'ànima del mort, però els àngels els ho contrasten:

E, après, tots quatre ensemps digueren: "Si Déus és just e les sues obres són vertaderes, aquest hom nostre és, car en totes aquestes obres que havem dites caygué." E, ladonchs, los quatre àngells respongueren: "Nosaltres volem cumplir e acabar lo psalm que vosaltres, ffills de iniquitat, començàs." E, tentost, la un àngell dix: "Domino in celum misericordia tua..." ...E lo segon àngell dix: "Justicia sicut mons Dei et cetera"... Lo tercer dix: "Homines et jumenta salvabis, domine, et cetera"... Lo quart àngell dix: «Car al Senyor fugí e sots la deffensió de lles sues ales sper.» E, tentost, tots los quatre àngells, tots ensemps, a altes veus cridant, digueren: "Aquest hom nostre és!" E ladonchs los dits IIII diables en movent desperegueren, e los quatre àngells portaren-se'n la ànima del dit logrer (Lieja, 2004, DCLXXIII).

Sant Vicent, però, ens transmet l'escena exacta de les *Artes moriendi*:

...axí com los dyables estan aquí a la mort de quiscú, qui volen pendre la ànima per a dur-la a infern per temptar-la en la fi... Mas los àngels de Déu la guarden, car diu Jesuchrist: "O àngel tal (car tots nomenen per son nom), guarda aquexa ànima!". E llavors diu l'àngel els dyables: "O, malnats, anats, anats a infern, que no la podreu haver", e porte-la a paraís ab gran goyg dreta via, axí com la stela dels tres reys de Orient, e met-la en paraís³⁵⁸.

Plenament tridentí, el plantejament de fra Luis de Granada, també dominicà, segueix aquesta línia, amb introspecció moral del moribund, presència d'àngels i dimonis al voltant del llit i judici implícit: *luego se comienza a barruntar a cuál de las dos partes ha de pertenecer aquella presa*³⁵⁹.

Una sequela catalana de les *artes moriendi* seria el "Consol de los malalts" (Canals, 1849) d'Antoni Canals, *per ajudar a benmorir*. Les passes d'aquesta bona mort, segons Canals, serien: adoració i reconeixement, professió de fe, esperança, comunió, penediment, extrema unció, resignació i conformitat amb la voluntat divina, súplica a Crist crucificat i desig de contemplar el rostre de Déu. Una volta mort el cos, l'ànima continua el ritual, ara sol·licitant intercessió als *patroni*: súplica als àngels i sants, a l'àngel de la guarda (*Guiau-me, àngel sant, per el camí del cel, vós qui sou la meua guia*), a sant Miquel, a la Verge i a sant Josep.

³⁵⁸ Ferrer, 1994, 480. En llatí, en Ferrer, 1999, 81: *Item, morimur inter angelos bonos et malos, quia malos angelos mittit Lucifer de inferno cum cathenis inferni; si tunc anima moritur in peccatis mortalibus, statim quo exit a corpore, ducitur ad infernum... Item, si persona moritur in bona et devota vita, immediate quo anima exit a corpore, statim angeli presentant...*

³⁵⁹ Granada, s.d., 262, l, 23: *...representanse a la miserable ánima todas las obras, y palabras, y pensamientos de la mala vida pasada, dando triste testimonio contra su autor... la horrible compañía de los demonios, y por otra, la virtud y compañía de los ángeles. Y luego se comienza a barruntar a cuál de las dos partes ha de pertenecer aquella presa.*

L'edició del *Arte de bien morir* (1999), d'una traducció castellana del s. XV, inclou les imatges (onze xilografies) de dues edicions medievals, la *princeps* (ca. 1450) i la d'Hurus (1479-1484); la iconografia de la primera és d'evident influència alemanya, cosa freqüent als inicis del gravat xilogràfic pel protagonisme germànic en la difusió de la impremta (*Arte de bien morir...*, 1999, 52-73). Les imatges de l'edició *princeps* són de molta millor qualitat que les d'Hurus, menys detallades, que en semblen una còpia mediocre, i no tenen filactèries. Cada xilografia representa una temptació diabòlica o la inspiració angèlica. Tanmateix, s'ha de dir que la iconografia de les diferents edicions europees de les *Artes moriendi* és força homogènia, amb petites variacions d'una a l'altra³⁶⁰.

Les il·lustracions de les *Artes moriendi* desenvolupen un programa iconogràfic ben definit: la successió de les cinc darreres temptacions diabòliques al moribund, *moriens*, seguides de les corresponents inspiracions angèliques.

La primera temptació: contra la fe; els dimonis inciten el moribund al paganisme, mostrant-li uns filòsofos i reis que adoren un ídol; *Fac sicut pagani*, diu una filactèria. Un altre dimoni, que mostra un home degollant-se, suggereix el suïcidi, *Interficias te ipsum*. Un altre diable, volador, diu en la seua filactèria: *Infernus factus est*, temptant a l'escepticisme, i encara un altre dimoni, amb un llençol, oculta a *moriens* les figures de Déu, Crist i la Verge. Segueix la inspiració a la fe: un àngel consola el moribund, *Sis firmus in fide*, tot mostrant-li Crist, la Verge i una multitud de sants materialitzats a la cambra, a la dreta del llit, entre els quals distingim Moisès amb les banyes. Dalt del capçal del llit hi ha el colom de l'esperit sant. A l'esquerra del llit, els dimonis fugen espavorits, lamentant la seua desfeta: *Fugiamus*, diu un; *Uicti sumus*, un altre; i un tercer, *Frustra laborauimus*.

Temptació a la desesperació: sis alucinants diables envolten el llit, cadascun amb una prova dels pecats de *moriens*: un assenyala una dona, amb la qual va tenir relacions pecaminoses: *Fornicatus es*. Un altre, s'acompanya d'un home contra el qual el moribund havia mentit: *Periurus es*. Un tercer sosté un document apaisat a la mà, escrit en lletra gòtica cursiva: *Ecce peccata tua*. Un altre, sense filactèria, mostra una bossa de diners i assenayala un almoïner; el cinquè dimoni, amb una espasa a la mà i un cadàver als seus peus, diu: *Occidisti*; i el darrer mostra un altre almoïner: *Avare vixisti*. A la inspiració contra la desesperació, un àngel mostra a *moriens* exemples del perdó diví (*Nequaquam desperes*): sant Pere amb el gall de les seues negacions; amb el potet a la mà, Maria Magdalena, pecadora abans de santa; Dimas, el bon lladre, penjat a la creu, i sant Pau sobre el cavall, tots dos caiguts a terra en perseguir cristians. Un dimoni s'amaga sota el llit, i un altre fuig: *Victoria inichi nulla*.

Tercera temptació: a la impaciència; un diable alat fa que *moriens*, d'un colp de peu, tombe una tauleta a la vora del llit i colpege una dona. El dimoni recomana deixar-lo: *Pro bene decepi eum*. A la inspiració corresponent, l'àngel mostra Crist amb els assots a les mans; Déu pare, i diferents màrtirs: santa Bàrbara amb la torre, sant Llorenç amb la graella, santa Caterina amb la roda i

³⁶⁰ Vegeu les xilografies alemanyes de l'*Ars moriendi* (s. XV) (Londres, British Library), i de l'edició del 1480 il·lustrada pel gravador Ludwig von Ulm, reproduïdes, respectivament, en Harthan, 1981, 59, i Rubio, 1979, 20. totes dues molt similars a les de l'edició *princeps* castellana.

sant Esteve protomàrtir amb un grapat de pedres a la falda. Dos diables fugen: un fa *Sum captivatus*, i l'altre, *Labores amisi*.

Segueix la temptació a la vanaglòria³⁶¹; els diables volen fer creure a *moriens* que ja s'ha salvat; per tal d'enganyar-lo, li presenten les figures de Déu, Crist, la Verge i alguns sants inidentificables. Cinc dimonis al voltant del llit li ofereixen tres corones. Diuen: *Tu es firmus in fide; Gloriare; Coronam meruisti; Exaltate ipsum*. Ací la *inspiratio* és més complexa: tres àngels hi apareixen. El primer recomana: *Sis humilis*, i li mostra a *moriens* la Verge amb la Trinitat. El segon, assenyala l'anacoreta sant Antoni, amb el bàcul amb la tau i la campaneta, prototip d'humilitat; el tercer àngel mostra un dimoni en retirada (*Victus sum*), i el cap de Leviatan, la boca de l'infern, on hi ha tres ànimes en flames; una filactèria diu: *Superbos punio*.

La cinquena temptació és l'avarícia; un primer dimoni mostra al moribund els seus amics i familiars: *Prouideas amicis*; altres dos li assenyalen les propietats: una casa amb celler ple de barrils, un cavall: *Intende thesauro*. A la inspiració, un àngel tapa amb un drap dues figures, probablement els fills de *moriens*; l'altre li diu: *Non sis avarus*. A la capçalera del llit veiem Crist, la pobresa, a la creu amb la Verge orant; al costat, tres ovelles, les riqueses materials, i els amics. Un dimoni ràbia, amb la filactèria *Quid faciam*.

La darrera xilografia representa la mort de *moriens*, la "bona mort": un monjo l'ajuda a aguantar un ciri; apareix Crist a la creu, envoltat de sants: la Verge, Joan, la Magdalena, i altres; quatre àngels, des de la capçalera del llit, recullen l'ànima en forma d'*homunculus*, i als peus del llit, sis dimonis molt animalitzats fan escarafalls d'impotència: *Spes uobis in illa; Furore consumus; Confusi sumus*.

Algunes obres de Bosch, de finals del XV, segueixen també un programa similar: la Taula dels set pecats capitals (1474-1480)³⁶², La mort i l'avar (1490-1500)³⁶³ i La mort i el réprob³⁶⁴. A la primera, el moribund és envoltat pel confessor, el metge i la família. La mort treu el cap per darrere del llit, l'àngel espera serenament, i el dimoni, assegut damunt la capçalera, es disposa a retirar-se, aparentment decebut. No s'hi veu cap signe de la condemna de l'interessat: és una bona mort. A La mort i l'avar, en canvi, es representa en un *flashback* el pecat del gasiu, atresorant riqueses amb l'ajut d'encisadors diablets. La mort entra per la porta, i mentre un dimoni ofereix al moribund una bossa de monedes -la darrera temptació-, el seu àngel li assenyala la creu. A La mort i el réprob, els dimonis assalten el llit del moribund i, exactament com a l'escena de la desesperació de les *artes moriendi*, li mostren les proves dels seus pecats: una dona nua, una carta...

1.4.4 Analogies del judici particular

Són variades les formes en què, en substitució del judici formal, el judici particular medieval és expressat, a més a més de la psicòstasi i la darrera

³⁶¹ Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 5.

³⁶² Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

³⁶³ Washington, National Gallery of Art. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 33, làm. 19.

³⁶⁴ Pertanyent al tríptic fragmentari del judici. Nova York, col·l. Wildenstein. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 33, làm. 16b.

temptació de les *Artes moriendi*; una d'elles és la directa presentació del "pretenent" a les portes del cel; l'accès o no substitueix o representa el judici. Vegem com conta Lieja el judici d'un cardenal, mort durant un romiatge:

...vengueren los àngels e prengueren la sua ànima ab gran plaer e volien entrar ab ella en lo cell. E nostre senyor Déu dix-los: "Un poch negligent, mas, perquè fon pelegrí, entre." (Lieja, 2004, DLI).

Una altra xocant narració de Lieja, un retret als luxes de la jerarquia eclesiàstica; un cardenal, de camí, s'avorreix, i demana a un monjo *simple* que l'acompanya que li conte alguna cosa; aquest fa:

"Quant serem morts levar-nos-an a paraís, e exirà a nosaltres nostre pare sent Benet, e als que-ns trobarà en los seu àbit reebrà'ns ab plaer; a tu, bisbe e cadernal, demanar-t'à qui est tu, e tu diràs: "Yo, pare, son vostre monge de la orde de Cistell." E ell dirà: "No est, car lo monge no porta penes vayres ne cendats!" E tu al-legaràs moltes raons en la tua ajuda, e sent Benet, ladonchs, dirà als porters: "Obrits-li! E si trobats en lo ventre cols e faves, e lentilles e ciurons, entre ab aquests altres monges; e si li trobats truytes he esturió e altres viandes delicades, lexats-lo defora!" Mesquí de cadernal! Què diràs tu ladonchs?" E lo cardenal rié's molt e lohà molt les sues paraules (Lieja, 2004, CCCIII).

Sant Vicent fa servir freqüentment aquesta analogia, que li permet escenificar un judici domèstic i patriarcal, no tant judicial. Els visitants hi arriben des de la terra sense entrebancs; truquen a la porta, i demanen d'entrar³⁶⁵. Les portes s'obren als bons: *quan la tua ànima de bona vida vindrà e toquarà a la porta, ab gran goyg li serà uberta* (Ferrer, 1975, V, 36). Crist de vegades els fa esperar -el purgatori-:

E per una hora que tu faces star de més al pobre, tu estaràs mil anys a la porta de paraís, tot nuu, que no-t lexaran entrar (Ferrer, 1975, VI, 98).

O bé els denega l'entrada, la qual cosa equival a la condemna: *"Ací en paraís no'y entren persones despullades e pobres de béns spirituals. Dyables, preneu-lo..."* (Ferrer, 1932, I, 177). Crist els acusa abans de enviar-los a l'infern:

Quan ve algun prelat o algun rich que va a les portes de paraís e toque allí, dient: "Domine Deus, aperi nobis." ...e Jesuchrist respon: "Nescio vos. No és tu tal home symoniàtich, usurer e defraudaves ton proïsme? ¿O no és tu aquell que-m fist tal dia tal desplaer, que-t demaní almoyna a la porta tua, e no-m volguist donar, ço és, al meu pobre? Ara, vet ací quina remuneració hauràs! ...Vés, vés a infern!" (Ferrer, 1975, V, 36) .

Tot i parlar explícitament del *juhí de Déu*, i retraure el jutge cruelment els pecats de l'ànima, no trobem en absolut en aquestes analogies de sant Vicent els components formals del judici:

³⁶⁵ Ferrer, 1999, 110: *Cum ad hostium paradisi pulsaveris, dicens: "Domine, Domine, aperi nobis", statim intromittet te, dicens tibi: "Veni, dilecte mi..."*

E nostre Senyor... e dir-li ha: "¿E no és tu aquell que tenies tres amigues, e eres molt pompós, e has viscut com a porch? Los porchs no poden entrar en aquesta Esgleia o palau, mas van a estar en lo stable de infern". E diu, llavors, ab rigor, als dimonis: "Avant, dimonis, portat-lo-us-en, que vostre és" (Ferrer, 1932, II, 262).

En alguna altra versió del predicador, sant Pere fa d'executor de la sentència de Crist; si l'ànima compareix *munda et pulcra*, el jutge mana llavors *beato Pedro quod permitat eam ingredi*; però si l'ànima prenent és *coinquinata peccatis*, llavors l'acció de Pere arriba a l'agressió física: *dabit ei cum maça, et clavibus, et Christus mitet ad infernum* (Ferrer, 2002, 488)³⁶⁶.

A la mort del Juli II (1513), papa guerrer i terrenal odiat per l'humanista Erasme, aquest escriu en secret una sàtira –de la qual, naturalment, sempre en negà la paternitat: *Julius exclusus a coelis*, en què el bel·licós pontífex compareix amb tota la seua glòria a les portes del cel, i se li nega l'entrada (Huizinga, 1987, I, 162).

Altres analogies del judici particular són les barques; tot i tenir a la cultura medieval també el simbolisme de la vida humana, tan fràgil i inestable, flotant sobre la immensitat il·limitada del mar (Soler, 2002, 107), la imatge cristiana del navili del més enllà i del viatge com una navegació prové del vaixell dels morts egipci i el Caront romà; ja a l'apòcrif apocalipsi de Pau, una barca d'or mena l'apòstol a la Jerusalem Celestial (Amat, 1985, 378). A la visió de Dante, una barca menada per un àngel transporta les ànimes a la platja de l'antepurgatori (Purgatori, II, 17-41). A l'*Auto da barca do inferno* (1517), de Gil Vicente, hi ha dues barques a la vora del riu del més enllà, *o qual per força havemos de passar em um de dous batéis que naquele porto estaô* (Vicente, 1988, 91). El dimoni va embarcant les ànimes que hi arriben (*-Porém, a que terra passais?/ -Pera o inferno, senhor*): un orgullós *fidalgo*, un avariós *onzeneiro*, un monjo pecador, una *alcouveteira*, un *corregedor* i un *enforcado*; només s'hi salven l'insolent Joan o Parvo, versió portuguesa del folkòric Joan Petit, i els quatre cavallers màrtirs de la croada (Vicente, 1988, 93-124).

Una de les imatges més habituals per expressar el judici de l'ànima a la mort és la lluita entre l'àngel i els dimonis, en un episodi bèl·lic del combat còsmic general. Segons Amat, es tracta d'un rebrot de creences paganes i judaïques, amb el remot precedent egipci (Amat, 1985, 376). Però en el cas cristià el resultat de la batalla depèn de la biografia moral del finat. Formalment és proper també al plantejament de les *Artes moriendi*, però en la lluita ja no entra la voluntat de *moriens*, element central d'aquells textos. En Dante, una ànima purgant relata al viatger la lluita entre *l'angel di Dio* i el dimoni a la seua mort (Purgatori, V, 104). Tundal, al principi del seu relat, explica que en morir va veure tot de diables omplint la cambra, i fins i tot els carrers adjacents, per

³⁶⁶ Vegeu-ne una versió popular i tardana, del romacer: *...el pobret ja va morir,/ truca les portes del cel,/ les del cel del Paradís./ Bon Jesús diu a sant Pere:/ "Mira, Pere, qui hi ha aquí."/ "Senyor, és aquell pobret/ que el mal ric deixà morir."/ "Obri-li les portes, Pere,/ les del cel del Paradís."/ Al cap de mitja horeta/ el mal ric ja va morir,/ truca les portes del cel,/ les del cel del Paradís./ Bon Jesús diu a sant Pere:/ "Mira, Pere, qui hi ha aquí."/ "Senyor, és aquell mal ric/ que al pobret deixà morir."/ "Tanca-li les portes, Pere, les del cel del Paradís,/ digues que vagi a les altres/ que ja les hi obriran...* (Romancer..., 1980, 275).

tal d'emportar-se'l, fins que hi aparegué *l'àngell seu*, qui el va rescatar (Perellós, 1917, 49). Eiximenis parla dels *grans contrastes entre los sants àngels e los diables* (Eiximenis, 1992, II, 11), tot i que l'actitud de tots dos a la mort de l'individu depén normalment del seu coneixement previ de la sort de l'ànima:

...lo sant àngel nostre guardià en especial ensenya en la mort a cascú sa gran amor lunyant-nos lo demoni o esforçant l'om contra ell... E açò és ver majorment cant sab que son dexeble que ha guardat és salve; car si de cert lo sabia dampnat, cessaria de fer aytals coses, sabent que no profitarien en res. Mas quant lo demoni sab que algun qui mor és dampnat, lavors pots dir que ensenya festa, e apel-la companyia d'altres (Eiximenis, 1992, V, 20).

Al seu *auto de moralidade* del 1518, *Auto da alma*, Gil Vicente dramatitza el combat; Satanàs i un altre dimoni parlen, ressentits, sobre l'àngel armat que els arravassa les preses³⁶⁷.

La iconografia gòtica de la lluita per l'ànima entre l'àngel i els dimonis no és excessivament freqüent; on la trobem sovint és als llibres d'hores³⁶⁸; en un de franco-borgonyó (ca. 1480-1490), veiem la mort als peus del llit del moribund, al costat del qual hi ha el metge i familiars; per la finestra, veiem l'*homunculus* dut per l'àngel amb llança i escut, que combat contra dos dimonis negres; en un altre llibre d'hores, francès (ca. 1470), l'àngel i el dimoni, diminuts, es barallen per l'*homunculus* directament sobre el cap del moribund, que té al costat el metge.

I també el pont del més enllà; pot simbolitzar tan aviat el judici particular, com a pont provatiu per accedir al paradís, o el purgatori. L'estudiarem en parlar de l'evolució iconogràfica del purgatori.

1.4.5. La litúrgia judicial sobre l'ànima

Fins al finals del s. XII i el XIII, a l'Europa occidental domina una concepció del dret d'arrel germànica, una transacció basada en la força, una transposició de la guerra en què el més fort té la raó; el dret romà reviscolarà paral·lelament amb el naixement de les monarquies, amb la construcció dels nous estats medievals; i amb el dret, la litúrgia judicial, el procediment escaient per a l'acció de la justícia, generalment reial (Foucault, 1992, 63-69). Llei i poder s'identifiquen, i la justícia medieval incorpora algunes novetats al dret romà, novetats procedents de l'imaginari religiós: la infracció, filla del pecat; la culpa, que s'ha d'expiar: ja no es tracta d'una negociació entre l'agressor i la víctima per un dany, com al dret germànic, sinó d'un càstig per l'incompliment de la llei, per la desobediència a l'estat; naturalment, per esbrinar culpabilitats

³⁶⁷ Vicente, 1988, 152: *Satanás passeia, fazendo muitas vascas, e vem outro Diabo, e diz: -Como andas desassossegado! -Arço em fogo de pesat. -Que houveste? -Ando tão desatinado/ de enganado,/ que não posso repousar/ que me preste./ Tinha ûa alma enganada,/ já quase pera infernal,/ mui acesa... -E quem t'a levou forçada? -O da espada.*

³⁶⁸ Baltimore, Walters Art Gallery: ms. Walters, 457 i 249, f. 117 i 119. Reproduïts en Wieck, 1988, respectivament a pàg. 145, pl. 37 i pàg. 130, fig. 119.

el poder necessita un instrument, la *inquisitio*, també presa per la justícia del mètode eclesiàstic de control episcopal (Foucault, 1992, 72-79).

Al llarg del XIII, doncs, la justícia esdevé una de les preocupacions essencials de la societat. És un període de transformació de la pràctica judicial, marcat per l'escola jurídica de Bolonya; paral·lelament, s'hi dona el desenvolupament en el dret canònic de l'estudi dels casos individuals. D'ara endavant, la noció de responsabilitat individual s'enriqueix i intensifica, el pecat es personalitza, així com la penitència: ascens de la confessió, que presuposa la *introspecció moral*. La sentència és individual. Fins i tot es fa una distinció de filigrana teològica entre la *culpa*, esborrada en l'instant de l'absolució pel confessor, i la *pena*, pendent de realitzar al purgatori si la penitència no es satisfà en vida. I entre *penitència* -en vida- i *pena* -després de la mort-. Justícia formal, però no per això menys terrible; les visions del judici condicionen la resta de la vida del visionari; la terribilitat és impressionant; Lieja narra com un bisbe té en somnis una visió del seu judici; és el seu propi terror qui el matarà:

...e per aquella paor levà's del lit, on ja'ye malalt, molt spaordit, e axí con fugia per lla cambre donà de lla care e del cap un ten gran colp en un pilar que havie en la cambre, que tentost morí (Lieja, 2004, CCLXIII).

Ni tota una vida virtuosa és cap garantia; la visió del seu judici que té l'abat Agató dura tres dies *-tench tres dies los ulls uberts e no·ls movie a neguna part-*; els monjos, no sabent si és mort o viu, li demanen: “A on estàs, pare abat?”, i ell contesta: “En juý, denant lo Senyor...” Els monjos pregunten: “E tu, pare, as paor?”, i Agató els respon:

“Tant con jo poguí, treballí en guardar los manaments de Déu, mas hom son e no sé les mies obres si plageren a Déu, car altres són los juýs de Déu e altres los dels òmens. E jo no·m comfiu de lles mies obres, mas solament de lla mercè e misericòrdia de Déu.” (Lieja, 2004, DCLXXVII).

En una narració similar de fra Luis de Granada, un monjo pecador malalt té la visió (*fue arrebatado en espíritu por un grande espacio*) del seu judici particular; tan impressionant és la visió (*vio el rigor y la severidad espantosa de este particular juicio*), que en tornar s'empareda a la seua cel·la els dotze anys que li resten de vida (Granada, s.d., 72, I, 7).

No sols la visió del judici; ja sols la pròpia situació desvalguda, la incertesa, ja li causa terror a l'ànima; aquest és el cas de Tundal: *auia por e no·s sabia de què* (Perellós, 1917, 49).

En algunes narracions, el judici particular es descriu com a tal, amb tot el procés judicial, anacrònicament pres dels usos judicials del moment; el procediment judicial és evidentment una transposició al de la justícia terrenal. Els anteriors símbols judicials, com la balança o el llibre de predestinació han desaparegut, substituïts per un procediment formal. L'escena del judici, tal i com es descriu als sermons i textos medievals, es revesteix de la màxima dignitat: la justícia és considerada la manifestació *pura* del poder. Les seues fases són la presentació de l'acusat davant el tribunal, el testimoni de l'àngel de la guarda, l'acusació dels diables, la declaració o defensa de l'ànima, l'ocasional intercessió d'algun sant -ja ho hem vist-, emissió de la sentència i finament, el seu compliment. Seguim ací sant Vicent, que és qui més

desenvolupa aquest tipus d'inquisició judicial, i Varazze i Lieja, que ens proporcionen nombrosos relats de visions del judici particular. Aquest darrer ens conta un interessant cas de visió burocràtica, per fases, del propi judici:

...un bisbe, estant al punt de lla mort, fon-li viares que-l diable lo citave que comparegués denant lo Senyor... e que-l levaven denant lo Senyor per oyr sentència, e que el diable, que l'accusave molt fortment que no havie sabut ben regir son bisbat; e el bisbe no sabia què-s respongués; e que assignaven die per oyr sentència diffinitiva. E lo dit bisbe comptà aquesta visió a tota sa companya. E en l'altre die fon-li viares que-l diable lo citava per a oyr sentència, e lo bisbe, veent lo diable, havie molt gran spaordiment, per manera que no-l gosava guardar en la cara (Lieja, 2004, CCLXIII).

En primer lloc, al mateix moment de la mort, l'àngel de la guarda dóna testimoni de l'actuació moral de l'interessat, *moriens* (S. Th., Supl., q. 72, a. 3). Al judici d'un nen, contat per Lieja, *E mort lo fadrí, l'àngel pres la ànima e presentà-la denant lo Salvador* (Lieja, 2004, CCXCI). Sant Vicent també ho escenifica amb la pujada de l'àngel al cel i la seua informació al jutge: *Senyor, tal vida ha feta aquesta ànima. Senyor, què manau?* (Ferrer, 1932, II, 282). Tot i estar d'antuvi ben clara la qüestió, l'ànima és portada al seu judici, formalment: *quan la ànima hix de aquest món... tantost és presentada a Déu al juhí* (Ferrer, 1975, III, 9).

El següent pas és l'acusació; Lieja ens conta un cas en què els propis companys vius del monjo fan aquest paper, involuntàriament, en criticar-lo al voltant del seu cadàver; en resuscitar, el monjo els diu:

“Germans, perdon-vos Déu que axí me acusàvets de mos deffalliments, car de lla una part me acusave lo diable, e de lla altre vosaltres deÿtes mal de mi, e jo no sabia a qual respongués primerament devant tan gran e dreturer príncep...” (Lieja, 2004, CDLXIII).

I un altre, el judici d'un sacerdot pecador, on els expeditius fiscals són alguns dels seus propis parroquians, els ja morts i salvats:

E les ànimes dels parroquians que en son temps moriren prengueren pedres en les mans e digueren al dit clergue: “A tu fom acomanats e tu nos meynspreÿst! E quant peccam no-ns corregist per paraula ni per eximpli! Tu fuist ocasió de nostre perdició!” E, dient açò, gitaren les pedres après d'ell e ell, fugent d'ells, caygué en un pou infernal, d'on jamás no isqué (Lieja, 2004, DCXIV).

Ocasionalment, l'acusació pot fer-la algun sant damnificat pel mort. Varazze ens n'ofereix alguns casos: l'ofensa al sant sempre consisteix en l'expoli de les terres de la seua església per part de l'acusat, poderós en vida. Esteve, jutge prevaricador, s'havia apoderat de béns de l'església de sant Llorenç i santa Agnès; en morir, és acusat violentament per tots dos sants, indignats (Vorágine, 1982, 467; Berceo, 1973, 52; Lieja, 2004, CCCLXXXII).

El rei franc Clotari, en una visió del seu judici, és acusat massivament pels sants expoliats per ell, ja que havia incautat moltes terres d'esglésies

(Vorágine, 1982, 663). Idèntic, el cas del també rei dels francs Dagobert (Vorágine, 1982, 811). Lieja ens en conta un cas en què destaca la brutalitat del jutge; en una església de Tours, un home té aquesta visió:

...veé en una cadira assegut a nostre senyor Déu e denant ell sent Martí e molts sants altres qui acusaven l'arquebisbe de aquella ciutat. E veé con lo dit arquebisbe vench citat denant lo Senyor, lo qual bisbe se assigné en la sua cadira, vestit pontificalment. E los dits sants acusaven-lo e ell no responie, ans callave. E tentost lo Senyor donà del peu en la cadira on l'arquebisbe seÿa e tentost enderrocà-le ab l'arquebisbe ensemps (Lieja, 2004, CCLXIV).

L'home corre a dir-ho al bisbe, però arriba tard: *E après entraren dins la cambre per dir la dita visió al dit arquebisbe e trobaren que l'arquebisbe ere mort (Lieja, 2004, CCLXIV).*

Tampoc no és estranya l'acusació per part del mateix jutge; la veiem, sovint, en l'analogia de la recepció a les portes del cel, en què Crist increpa els pecadors, abans d'estimbar-los a l'infern; Varazze ens informa també de la visió de sant Jeroni del seu judici, on Crist l'acusa de "ciceronià", i mana assotar-lo (Vorágine, 1982, 631); hi ha una representació de Vicente Requena "el Jove"³⁶⁹ (1556-1606). En una narració de sant Vicent, una ànima purgant s'apareix al seu amic, tal i com havien convingut; l'espectre li explica que al judici particular, tot i comptar amb *bonis operibus meis*, Crist l'engega al purgatori per la seua tebior, fins i tot amb una cruel ironia: *Christus dixit mihi: "Ex eo quia non desiderasti ardentem regnum celorum, ideo statuam te in loco ubi desiderabis"* (Ferrer, 1999, 76-77).

Tanmateix, el més freqüent és l'acusació pels dimonis: *omnes principes demonum accusant animas in iudicio Dei* (Ferrer, 1999, 349). Els diables, naturalment, no tenen pietat; volen condemnar un xiquet per una ametlla:

E lo diable acusave la ànima del fadrí qui havie furtat una amenla a un seu germà, e que no u confessà ne la tornà. E lo Senyor respòs al diable: "Vols que jo dampnàs aquesta ànima de l'infent per ten poch? E tu bé saps que la mia justícia tots temps és ab misericòrdia!" (Lieja, 2004, CCXCI).

Com a exemple estrany, per la contaminació al·legòrica, en Varazze un monjo de sant Pere de Colònia és acusat per set diables, cadascun del seu pecat; testifiquen a continuació les virtuts, una llicència al·legòrica (Vorágine, 1982, 435). El predicador descriu aquesta acusació:

...l'ànima primo va al juhí que-s fa axí quan hix del cors. Avet ascí los dimonis, e l'ànima plorea, e los dimonis criden aquí: "Justícia! Justícia!", e acusen-la dels peccats... Dirà Jesuchrist que responga, e aquesta per força haurà de dir que axí és com los dimonis dien (Ferrer, 1975, III, 40).

³⁶⁹ València, MBA, Sant Jeroni assotat pels àngels. Reproduït a *El Museo...*, 1999.

Si la funció judicial dels àngels pot assimilar-se a la defensa d'un advocat, els fiscals hi seran els dimonis, creença que el cristianisme adopta al medi alexandrí hermètic, la influència del qual és palesa (Monferrer, 2003, 92).

Els dimonis són, naturalment, els fiscals perfectes, degut a la seua memòria indelible i el seu caràcter de testimonis directes de la comissió dels pecats: *Per tal, diran a l'hom, en la mort, en un punt tots quants peccats jamés li viren dir ne fer* (Eiximenis, 1992, IV, 27). El dominicà fra Luis de Granada insisteix en aquesta omnisciència dels tres protagonistes judicials: àngel de la guarda, dimoni temptador i jutge diví, tots tres són alhora testimonis; com es pot, doncs, pecar, *teniendo delante a tu guardador, tu acusador y tu juez?* (Granada, s.d., 413, II, 6).

Segueix el moment de rendició de comptes activa de l'ànima, fins ara totalment passiva. Sant Vicent insisteix que es fa personalment, sense cap mediació jurídica; al món baixmedieval, d'espesses xarxes socials jeràrquiques, això és summament important: *Quiscuna ànima ha a respondre per si e no per procurador ne advocats; e açò és molt dolorós* (Ferrer, 1975, III, 12).

L'exculpació no sempre apareix, i té un caràcter de defensa judicial, o bé de resposta a un interrogatori. Tots dos casos són freqüents. Un exemple de Lieja:

Aquella nit, lo dit bon hom de bona vida fon arrapat e fo denant lo jutgement, e fon-li interrogat per què havie fet ésser desperjur l'ome a qui ell avie acomanat la moneda (Lieja, 2004, CCCLXVI)

La inquisició de la biografia moral del mort pot ésser hiperbòlicament exhaustiva³⁷⁰:

"Vine, vine, ànima, da'm rahó com has viscut en lo món!" Oo, què paraula tan terrible! E l'ànima tremola per lo compte que li demanen (Ferrer, 1975, III, 9).

La intervenció de l'ànima pot tenir lloc també en forma de rèplica a les acusacions; llavors, a continuació de la intervenció fiscal, el jutge demana: *dicit Christus: "Quid dicis tu anima?"* (Ferrer, 1995, 419); *"Què dius tu, ànima?"* (Ferrer, 1975, VI, 142); *"Quid fecistis vos pro me?..."* (Ferrer, 2002, 291). Si l'acusat és prou hàbil pol-lemista, pot arribar a confondre el diable acusador, com fa sant Bernat al seu judici (Vorágine, 1982, 516). En "Lo somni", Bernat Metge ens transmet el relat del judici del rei Joan I, contat pel seu fantasma, que s'apareix al calabós on jau l'escriptor, precisament acusat de la mort del rei; hi ha comparecència, acusació diabòlica i defensa de l'ànima:

³⁷⁰ Ferrer, 1994, 500: *"Vien acá, ànima, e dame rrazón e cuenta de toda tu vida"... "Yo te he dado XX o XXX o XL años; dame rrazón e cuenta cómo los has despendido" ...quantos desseos avemos desseado e palabras avemos fablado, e de quantas avemos oýdo e de quantas cosas avemos visto e de quantas cosas avemos olido e de quantos bocados de pan e de otras viandas avemos comido, e de quantos sorvos de vino o de agua avemos bevido; e de quantos dineros e otras cosas son passadas por nuestras manos; e de quantos passos avemos andado, etc. De cada cosa por sí avemos a dar cuenta e rrazón.*

A penes haguí deseparat lo meu cos, ne podia hom encara ben presumir que fos mort, jo fui posat en lo jui de Nostre Senyor Déu. E lo príncep dels mals espírits, acompanyat de terrible companyia, comparec aquí al·legant que jo pertanyia de dret a ell, per tal com era estat un dels principals nodridors del cisma qui és en la santa Església de Déu. Per mi li fo respost que no deïa veritat... (Metge, 1983, 188).

Aquest interrogatori de l'ànima, que sant Vicent situa a la porta del paradís³⁷¹, és fet per Déu mateix, que s'hi complau: *cum accedunt ad portam paradisi, interrogat Deus ipsos, nam licet sciat tamen aduch, placet sibi interrogare* (Ferrer, 2002, 291).

No insistirem sobre les mediacions dels sants, els *patroni*, al procés judicial, que poden tenir lloc, com hem vist, abans o després de la promulgació del veredictes.

La sentència ferma és després emesa verbalment pel Crist-Jutge. Trobem tres possibilitats al judici particular -una més que al final-: cel, purgatori o infern. Curiosament, les destinacions als llimbs dels infants no apareixen, als relats de judicis particulars, tot i que sí les trobàvem a l'analogia de l'arribada a les portes del cel. Eiximenis, amb un característic plantejament burocràtic, ens explica com són tramesos aquests veredictes al cel:

...ço qui s'ha a fer de qualsevol ànima, primerament ho revela nostre senyor Déu per senyal de nostra amor als serraphins... los serraphins, per dilatar sciència, o revelen als cherubins; e·ls cherubins... ho revelen als trons; e los trons, perquè n'agen honor e senyoria, revelen-ho a les dominacions; e les dominacions... revelen-ho a sent Miquel... e pus sent Miquel revele-u als seus sants àngels... E tot açò és fet en un punt (Eiximenis, 1992, V, 17).

En els exemples que presenta sant Vicent hi abunden sospitosament les condemnes a personatges poderosos, laics i eclesiàstics, acusats de tota mena de pecats: s'hi palesa la voluntat exemplaritzant, i un difús "instint" de justícia social; també pot tractar-se, merament, d'una forma de captar-se la benevolència d'un auditori popular, d'una estratègia de condescendència, en termes de Bourdieu (2000, 105). Sant Vicent recorda doncs als poderosos, laics i eclesiàstics, les seues responsabilitats espirituals sobre el poble cristià, lligams i deures feudals dels quals s'ha de donar compte. Diu Jesuchrist:

“Yo bé t'acolliria en la mia glòria, per tal com la vida pròpria és bona; mas guarda legós en infern aquelles ànimes que per ta culpa són dagnades: ab elles estaràs” (Ferrer, 1975, III, 132).

La defensa per part de l'àngel sol ésser efectiva; vegem algun cas d'aquesta advocacia celestial; un obrer –*maestre*- dona dos terços del que guanya en almoines; un ermità, que ho sap, prega a Déu que li done més riqueses, però *ach per resposta divina* que no convenia, que aleshores l'obrer

³⁷¹ Al seu catecisme, Orriols (1786, 218) en diu: -*Y en que lugar se haze este Juízio? - En el lugar en que cada uno muere, porque en todas partes está Dios, y en todo lugar halla puesto su Tribunál Divino.*

es condemnaria. L'ermità, tanmateix, insisteix; l'obrer, enderrocant una tàpia, troba una olla *plena de moneda d'or*, i es fa gasiu, i mor:

E l'ermità fo arrapat en visió per volentat de Déu e fo levat denant lo juý de Déu, e veé que l'àngell del dit mestre se clamave al Salvador dient que ll'hermità ere stat ocasió que-l dit mestre perdés la ànima... (Lieja, 2004, CCLXXXIV).

El darrer pas del procés és el compliment de la sentència: ascens al cel, dipositament al purgatori o llimbs o estimbada a l'infern. Una variant d'aquesta darrera és el turment *in situ*, l'inici immediat de les penes infernals, des del mateix lloc del judici particular, el qual càstig –mort espiritual- pot fins i tot avançar-se a la mort física del moribund i provocar-la; Lieja relata el cas d'un monjo malalt, que veu al seu judici com se li acosten dos dimonis amb *una paella e una segeta agude en la mà, en la qual jo he a ésser ficat per tots temps*, en la qual és submergit *ipso facto* (Lieja, 2004, CCXXIX).

Eiximenis ens proporciona una concepció del judici particular menys judicial i més psicològica i interior. El tema del judici és força apropiat per a la moralització i per a conreuar sentiments de culpa i angoixa; així, es delecta descrivint el dolor de l'ànima acusada:

E pensa't a que as a venir... a l'estret juý de Déu e com en breu hi seràs. ...e pensa't quant seràs confús... E tu, dolent més que dolent, quaix totstemp t'est leixat vençre per lo diable... O, quanta confusió e vergonya! O quanta dolor auràs en ton cor sobre tanta dolentia e misèria tua... lo guardó de ta viltat e de ton peccat! (Eiximenis, 1992, IV, 34).

Eiximenis segueix, però, les fases del procés judicial: declaració (*ret compte de sa vida passada*); acusació pel dimoni (*aquí és lo demoni present, impugnant a la ànima tant com pot*); sentència justa (*a ell és dat segons sos mèrits*) (Eiximenis, 1992, V, 15). Malgrat aquestes formalitats, el franciscà planteja el judici com la consciència miraculosament instantània de l'ànima del seu estat de gràcia o culpa:

...en lo punt final, quant l'om és ja fora de si mateix (no que sia mort, mas que és en lo punt que la ànima deu exir del cors), e en aquell punt soptosament li és clarament ensenyada la veritat de sa vida e de sos mèrits passats, e de l'estament en lo qual és lavòs de present, ço és si és en gràcia o en peccat mort, ne quina excusació pot aver (Eiximenis, 1992, V, 15).

Isabel de Villena segueix la línia psicologista d'Eiximenis, destacant-ne l'omnisciència del jutge i la temibilitat del procés; qui parla amb por, abans de la seua mort, és nogensmenys sant Josep:

...en la present vida negú no pot ésser segur de si mateix, fins sia passat per aquell stret juý de la mort, en lo qual serà fet examen de la vida de cascú, en presència de aquella saviesa divina, a qui totes coses són manifestes e excusació neguna donar no es pot... Yo só posat en gran temor e tremolament, car lo temps és vengut en lo qual la vida mia té a

ésser examinada. ...ab molta rahó deu star lo home reçelós del juhí seu, per sanctament que haja vixcut. Car sab lo jutge ésser tan just, que no lexa res impunit. Car en lo stament que l'home és trobat en la mort, en aquell és jutgat... (Villena, 1980, CIII).

Al *Tirant* trobem una interessant paròdia del judici particular, amb què Plaerdemavida reprèn la princesa Carmesina pel menyspreu que mostra al seu enamorat cavaller:

E com sereu morta e vendreu davant lo juí de Nostre Senyor, demanar-vos ha compte de la vida vostra en estil de semblants paraules: "...Has pres marit? ¿Has deixat fills perquè puguen defendre la fe catòlica e augmentar la crestianitat?" Què respondreu vós? –dix Plaerdemavida- ¡Ai senyora, i com vos veig enfrescada, que resposta bona no hi poreu dar! Però la vostra resposta serà tal com vos diré... E l'àngel custodi vos farà dir aquestes paraules... En semblant cas respondrà sant Pere, per ço com té les claus de paradís... Llançar-vos han dins en l'infern, e en companyia vostra la Viuda Reposada (Martorell, 1983, CCLIV).

De finals del s. XV o principis del següent segle, l'anònim *Romiatge del venturós pelegrí* ens ofereix un complet exemple de la litúrgia judicial individual, amb intens debat entre el diable acusador i l'àngel de la guarda, que hi fa d'advocat, i un jutge neutral. Un fantasma s'apareix al pelegrí, i li conta que, un colp mort, es troba de sobte al lloc del judici: *e viu Aquell qui em va criar/ per sa bondat... lo qual tenia allà audiència/ judicial*. Immediatament, el diable reclama l'ànima:

E esgordant jo el bon Jutge aquell/ tan lluminós,/ sentí posar unes clamors/ de mon defalt/ a un dimoni que ab to alt/ digué a Déu:/ -Jutge Senyor, aquest és meu,/ puix l'he gonyat;/ suplique jo em sia dat,/ car me pertany... (Blandín..., 1983, 390).

L'àngel de la guarda hi intervé; primer argument, l'ànima és batejada, per tant s'ha de salvar:

Respon una veu molt afable/ e molt humil,/ de l'àngel bo, ab semblant-stil,/ agenollat:/ -Poderós Déu, qui m'has criat/ per a gordar/ aquest trist hom qui per jutjar/ tenim ací,/ vulles, Senyor, oir a mi/ per ta bondat... Tu, oh Senyor, no ignores com/ és batejat;/ i aquest no pot ésser damnat,/ segons pretenc,/ e segons que provar entenc/ per llei e ús,/ donant per vençut e confús/ aquell malvat/ qui tant temps ha-li procurat/ perdició (Blandín..., 1983, 391).

Replica aleshores el diable fiscal, irritat, referint-se a la vida pecadora de l'ànima: *Pots-me llevat tu, Déu etern,/ ço que és meu? (Blandín..., 1983, 391)*. L'acusació aporta llavors el llibre on són escrits els pecats de l'acusat, que l'àngel examina detingudament. Després de l'anàlisi cronològica de la deplorable vida moral de l'interessat, el fiscal passa a la classificació per pecats: el set capitals han estat comesos, cadascun dels quals és prou per a condemnar-lo. I encara, suggereix, la llista pot no ésser completa: *si m'he*

lleixat/ en lo procès/ algun pecat dels que ell tingués,/ ara en protest (Blandín..., 1983, 393). Torn de la defensa: l'àngel pretén invalidar la prova aportada pel dimoni, la lectura del llistat, ja que l'ànima s'ha confessat; els pecats enumerats han estat preterits, doncs:

Respòs aquell meu advocat/ ab gran ardor: ...Tot aquest llarg procés és fals,/ i ab desconcert/ hi duus tes lleis... ...va's confessar/ ab ferm parer/ de no fallir, e satisfer/ lo mal gonyat:/ en aital cas fon anul·lat/ aquest procés./ Ítem, al punt que son confés/ l'hagué absolt,/ tot lo passat fon ja resolt/ e tot fet nul·le,/ per la virtut d'una butla/ la qual viu jo (Blandín..., 1983, 396).

El diabòlic fiscal admet l'objecció, però considera la confessió invàlida per defecte de forma, *sens satisfer ni anc esmenar/ la consciència,/ ni acabar la penitència/ a ell donada (Blandín..., 1983, 397)*. En aquest punt, quan sembla irremeiable la condemna, té lloc la intervenció providencial de la Verge, a la qual l'ànima havia oferit diàries oracions; la intercessió mariana aconsegueix destinar l'ànima al purgatori, on es troba aleshores, conta el fantasma al pelegrí, aprofitant per a demanar-li oracions (*Blandín..., 1983, 398*).

Quant a la iconografia gòtica d'aquest format judicial, és inexistent; els artistes medievals s'estimen més la tradicional pesada amb la balança, o les recents formes de batalla entre l'àngel i els dimonis, o llur presentació a la capçalera del llibre. Tanmateix, una famosa miniatura francesa, de les Hores de Rohan (ca. 1420)³⁷², anomenada precisament "el mort davant el seu jutge", hi té relació; ocupa la primera plana de l'ofici de difunts del llibre d'hores, i hi veiem l'ànima, en forma d'homuncle, presentada per l'àngel a Déu, amb una filactèria que ens informa de la seua condemna al purgatori: *Pour tes pechiez pénitance feras. Au jour du jugement avecques moy seras.*

Hi ha una característica de les narracions que inclouen judicis particulars en què cal fixar-se: els nombrosos casos de sentències revisades, és a dir: ànimes ja condemnades formalment, que en darrera instància són salvades - generalment resuscitades per obtenir la possibilitat de penediment i penitència - per la intercessió de sants o la Verge. Incompatibles amb el concepte d'infalibilitat i inapelabilitat de la justícia divina, aquestes salvacions d'urgència plantegen problemes teològics, però alhora reflecteixen tant el poder dels *patroni*, els intercessors, com la *clementia* imperial, prerrogativa soberana de Déu d'exercir la misericòrida, atribut del poder absolut (Brown, 1997, 1248).

Ja hem vist algunes d'aquestes revisions de sentència, que abunden tant a sant Gregori, Varazze, i Lieja, en parlar de la intercessió dels àngels; vegem-ne el model habitual: un monjo agonitzant té una visió del seu judici, en què és condemnat a l'infern; la Verge, *a posteriori*, i tot i ésser la part ofesa pels errors doctrinals del monjo, intercedeix i el resuscita (Vorágine, 1982, 860).

A sant Gregori trobem algunes revisions de sentència; ja hem esmentat la resurrecció d'Esteve, tornat a la vida per l'error dels àngels ("Yo no demanava aquest, ans ho fahia Esteve ferrer, qui anava costa él") (Gregori, 1931, II, 81). El cas de la resurrecció d'un amic del prevere Sever, de Valèria,

³⁷² París, Bibl. Nationale: cod. lat. 9471. Reproduïda a Dupuigrenet, 1986, 101, a Ancona, 1949, pl. LXXXI i a Mira, 2002, 11.

és en canvi l'habitual, per acció de la intercessió del *patronus*; el tornat declara com és endut pels dimonis:

“...E com me menassen per locs escurs, soptosament encontram l jovencel de bela vista ab d'altres, lo qual dix en aquels qui-m tiraven: tornatz-lo, cor Sever lo plora e nostre Senyor l'à donat a les sues làgremes (Gregori, 1931, I, 90).

Així com el cas del cavaller romà que *morí, e puys tornà, e contà ço qui li era esdevengut* (Gregori, 1931, II, 83), i el del monjo Pere, del desert d'Evasa:

Enaxí que, con ja fos en ayçò que él hi volien gitar, soptosament venc l àngel resplendent, qui-l deliurà del foc, e dix-li: “Ix-t'ic, e prin-te guarda con deges d'equí avant viure» (Gregori, 1931, II, 81).

L'acció del sant intercessor arriba a l'absurda resurrecció d'un salvat, per la tardana visita de sant Fortunat al malalt (Gregori, 1931, I, 86).

A Lieja, la fermesa de la sentència sembla encara més flexible; pot arribar a tenir un mer caràcter didàctic (Lieja, 2004, CDLXIII). A la visió del judici, el monjo pecador s'enfronta amb els retrets que li fa l'ànima de sa mare:

...e fon arrapat en l'esperit e fon levat al juý, e trobà allý sa mare, la qual ja era morta. Quant la mare lo véu, dix-li: “Què és açò, ffill? Tu eres aquell qui deýes «Salvar vull la mia ànima?» E ara est dampnat!» E lo ffill no sabé què li respongués. E après que la ànima fon tornada al cors, començà a pensar... (Lieja, 2004, CDXCVI).

El caràcter pedagògic pot consistir en una visió del pervindre infernal que espera a l'agonitzant; un pelegrí borratxo, en una taverna, és *arrapat* i veu *lo diable príncep* que crida:

“Amenats-me aquel senyor que-empenyorà per vi en la taverna la sua sclavina e s'embriagà!” E lo pelegrí, plorant, dix a l'àngell qui de prop li stave: “Senyor, liura'm de lles mans de aquel Satanàs e jo promet-te que jamés no m'embriagaré!” E, tentost, la ànima dell pelegrí tornà al cors... (Lieja, 2004, CCXLV).

En aquest cas sembla ésser l'àngel de la guarda qui, en vista del penediment de l'interessat, decideix la revisió de la condemna. En altres casos, però, l'àngel demostra judicialment la innocència de l'acusat (Lieja, 2004, CCLXXXIV), o bé es limita a demanar al jutge una pròrroga –la resurrecció– per a la purgació dels pecats restants:

E axí com lo Senyor Salvador del món volie donar la sentència contra sent Ffrosey, los àngels suplicaren lo Senyor que usàs de misericòrdia (Lieja, 2004, CCLXII).

Com una manifestació del patronatge, els sants poden intercedir al judici; també col·lectivament, com al cas del nen de l'ametlla (*E tentost vingueren vint-he-quatre sants qui suplicaren per la ànima del fadrí*) (Lieja, 2004, CCXCI) o del

monjo mort sense dur l'hàbit (Lieja, 2004, CDXXXIX). No sols intercedir, sinó també demanar la resurrecció de l'acusat, com amb el pelegrí enganyat pel dimoni i salvat en darrera instància per sant Jaume (Lieja, 2004, CCCXXVI).

Els narradors solen ésser els propis resuscitats:

“Pare, vull-me confessar de vós, car jo ere morta e, per un peccat que no havie confessat, ere condemnade la mia ànima a l'infern, sinó per prechs que sent Ffrancesch féu a nostre senyor Déu, que ha plegut que jo sie tornade en vida per tal que-m confés a vós del dit peccat e que meresque haver perdó e ésser liurade de l'infern.” E, tentost que-s fo confessade e absolta, la ànima li isqué del cors (Lieja, 2004, CCLXXX).

La resurrecció pot anar acompanyada de consells espirituals:

E nostre senyor Déus manà que la ànima tornàs al cors, que visqués XX dies en los quals faés penitència. E la verge Maria manà-li que digués quescun die los salms de Beati immaculati. E quant tornà la ànima al cors, aparegueren-li en lo bras lo tres colps que sent Lorenç li havie donats; e tornà totes les dites cases e ors, e satisféu totes ses injúries. Ab gran contricció, complits los dits XX dies, ell morí (Lieja, 2004, CCCLXXXII).

Similar és el cas de *Robert Salònich*, que ens narra Eiximenis; a punt de morir, té consciència d'haver estat condemnat i salvat per la intervenció de sant Gabriel: *Lo juhí de Déu totpoderós és estat fet sobre mi e só estat condemnat a mort perpetual (Eiximenis, 1992, III, 33).*

Però la revisió de la sentència pot adoptar una forma complexa: la resurrecció del condemnat, real, ja no en una visió; en un miracle marià, el canonge lúbric ofegat al riu és ja turmentat a l'infern; tres dies després, la Verge acudeix a rescatar-lo, i el resuscita (Vorágine, 1982, 852); en un miracle de sant Martí, aquest, assabentat que un monjo seu ha mort sense batejar, i sabedor per tant de la seua condemna, resa, el resuscita i el bateja (Vorágine, 1982, 720). Similar a aquesta darrera és la història de l'emperador Trajà, salvat per la intercessió de sant Gregori, en vida; el papa, coneixent la condemna de l'emperador, no batejat, prega i n'obté la resurrecció per a poder-lo batejar, però se li prohibeix tornar a fer un miracle similar; malgrat tot, hi ha una limitació a les excepcions de la justícia divina. Varazze, davant l'evident contradicció d'aquest cas amb la perfecció de la justícia divina, intenta en va trobar algun raonament explicatiu satisfactori: Trajà és resuscitat perquè encara no s'hi havia emés la sentència inapel·lable; o bé el que obté sant Gregori és merament l'ajornament del compliment de la sentència per al judici final; o bé que l'oració del sant era la condició específica necessària posada per Déu per a la salvació del mort; o bé que Trajà restava a l'infern, però excepcionalment lliure de turments, cosa possible a Déu, o bé que la remissió seria únicament de la pena de dany, però no la de sentit (Vorágine, 1982, 193).

Una particularitat dels casos de revisió o postergació de sentència: com acabem de veure, de vegades s'aplica a l'ànima jutjada, *in situ*, un càstig físic per tal que expie la poca culpa que li entrebanca d'ésser innocent; al cas del xiquet de l'ametlla,

...e lo Senyor e Salvador manà metre la ànima del fadrí en un poch de foch, en lo qual foch la ànima sufferí molt gran turment. E quan la dita ànima fo exida del foch, veé al Senyor molt clament, e ab gran alegria e pler... (Lieja, 2004, CCXCI).

Les marques físiques d'aquest càstig romanen al cos del resuscitat, com un senyal perenne del seu viatge al més enllà, com ara al cas del jutge corrupte (Lieja, 2004, CCCLXVI), sant Jeroni (Vorágine, 1982, 631), sant Furseu (Vorágine, 1982, 618; Lieja, 2004, CCLXII), el monjo marcat a la mà (Lieja, 2004, CCXXIX), el jutge que roba a sant Llorenç (Vorágine, 1982, 467; Berceo, 1973, 52; Lieja, 2004, CCCLXXXII), o Bernat Serradell (*Blandín...*, 1983, 250).

Totes aquestes manifestacions formals del judici particular (psicòstasi, *artes moriendi*, presentació a les portes del cel, batalla àngel-dimonis, judici formal) no són excloents, sinó més aviat complementàries, i de fet conviuen i se solapen de vegades a la mateixa narració; ací, el judici formal sembla invocarse en cas d'empat en la valoració moral prèvia del mort. Sant Vicent ens explica les tres *impedimenta* que troba l'ànima per entrar al cel, que podem interpretar com analogies del judici particular: en primer lloc, *in articulo mortis*, la presència de *multi demones stant spectando ibi animam, sicut canes perdicem, quando exiet a corpore ut ipsam portent ad infernum*; és a dir, la potencial batalla per l'ànima; després hi concorren encara més dimonis: *alii multi demones, ut gavilanem perdicem, stant expectando animam*; i en tercer lloc, una volta arribada a les portes del cel, l'ànima és examinada pels sants porters: *per sanctos qui sunt porteros et faciunt examinacionem qualiter creatura se gubernavit* (Ferrer, 2002, 127).

En algunes narracions de Varazze conviuen com a compatibles, doncs, la batalla i el judici formal; el monjo lúbric devot de la Verge és primer víctima de l'assalt dels diables, que entren en pol·lèmica amb els àngels, i translladat finalment, davant la protesta dels acusadors diabòlics, al judici formal (Vorágine, 1982, 488); els dimonis s'apoderen de l'ànima del pelegrí suïcida, però han de deixar-la anar a la força, davant sant Jaume, que se l'emporta al tribunal diví (Vorágine, 1982, 402); a la mort de sant Furseu, bisbe, dos àngels vénen a fer-se'n càrrec de l'ànima, precedits d'un tercer, armat amb escut i espasa; una colla de dimonis els persegueix, llençant a Furseu sagetes de foc, però el primer àngel el protegeix amb l'escut. Llavors, àngels i dimonis entaulen una discussió, fins i tot amb citacions bíbliques per part dels diables acusadors. Com que no es posen d'acord, l'àngel recorre al tribunal diví, però la baralla continua: el diable argumenta, i l'àngel rebutja cada intervenció seua, fins que el dimoni, enrabiad, clava un colp de puny al sant, que li romandrà gravat a la cara en resuscitar, després de la intervenció divina final (Vorágine, 1982, 618).

No és estranya tampoc una altra combinació d'elements simultanis: el judici formal i la balança. En una visió del seu judici, un pecador és acusat pel fiscal diabòlic; com que, intimidat, no gosa defensar-se, el jutge li concedeix una treva de vuit dies abans de tornar a comparéixer; dues al·legories assumeixen la defensa de l'acusat: Justícia i Veritat. Ja a la segona edició del judici, totes dues rebutgen els arguments de l'acusació, però resta incògnita la qualitat moral de l'ànima: llavors es recorre a la pesada en la balança, que Crist mana portar. El resultat sembla incert, quan les al·legories indiquen a l'acusat que demane la intercessió de la Verge, present al judici; ella, aleshores, agafa

amb la mà el plat del bé, falsejant la pesada; el diable acusador s'afanya a posar a l'altre plat pecats i més pecats, però en va (Vorágine, 1982, 486).

En una molt curiosa narració de sant Vicent, que ja hem vist en parlar de les intercessions dels sants, el judici sembla també realitzar-se només en cas de pol·lèmica, quan no es veu clara la destinació del transpassat, i a més a més també s'hi fa la psicòstasi, en una original combinació triple; primerament té lloc la discussió entre àngel i dimonis: *E dixo que la levassen al joyzio de Dios*. Una volta al judici, els dimonis acusen l'ànima, *que es nuestra, que ha fecho tantos pecados e morió syn confesión*. L'àngel exerceix la defensa: *mas catad que avía grand devoción en la Virgen santa María*. Com tampoc el judici formal, judicial, aclareix les coses, es recorre, només en tercera instància, a la psicòstasi: *mandat traer la pesa, e pesemos el bien de las Aves Marías que me ha dichas e el mal que ha fecho*, diu la Verge, consultada pel seu fill. Efectuada la pesada, *pesaron más los peccados*; moguda per la pietat, llavors la Verge exerceix la intercessió a favor del seu devot: *ponía la mano en la valança por que pesassen más las Aves Marías* (Ferrer, 1994, 202).

Bernat Serradell, al seu *Testament* (ca. 1422), proposa un judici particular amb una complexa barreja d'elements: hi apareix sant Miquel, amb un suggeriment de la seua psicòstasi (*de les ànimes pesador*) (*Blandín...*, 1983, 244). També, com en disposició per a un judici formal, es presenten el seu àngel de la guarda, els sants i els dimonis (*Blandín...*, 1983, 245-249). Acte seguit, l'acció passa a l'analogia de la presentació a la porta del cel:

*...me trobé dret lo portal/ de Paradís... Lladoncs, cuitat ab gran voler,/
vau requerir/ sant Pere que em degués obrir,/ per sa bondat,/ car ço que
havia desitjat/ m'era present;/ e lo bon hom de continent/ va'm replicar... e
torní'l pregar humilment/ que obrís un poc* (*Blandín...*, 1983, 250).

A les reticències de sant Pere encara s'afegeix un altre model analògic del judici: la darrera temptació, en aquest cas, el joc. L'ànima sembla patir ludopatia, perquè en sentir darrere la porta del cel *brogit de taulers*, demana al porter que el deixi entrar una estona per jugar, fins i tot amb promesa de suborn, *prometent-li per sant Genís/ que al retornar,/ de tot quant eu pogués guanyar/ hauria sa part* (*Blandín...*, 1983, 250). Naturalment, sant Pere, indignat, el rebutja: *e prè la porta va tancar/ secretament* (*Blandín...*, 1983, 250).

1.4.6. El judici final

Tota la història humana té com a destinació teleològica aquesta fita indefugible: comparèixer, al final dels temps, davant el tribunal diví; en paraules d'Aimó de Cescars:

*E crec que Déus vendrà per nos/ jutjar lo jorn del jutgement,/ tots e totes
cominalment,/ lo seu poble, los bons e-ls mals./ E-l jutgements serà aytals/*

*que a tots e totes farà/ leyal jutgement e rendrà/ segons que deservit aurà*³⁷³.

Amb el judici es tanquen el cicle llarg iniciat amb la creació, i el curt, que comença amb la passió de Crist. Tanmateix, insistesc en el caràcter de relíquia ideològica del judici final a les darreries de l'Edat Mitjana, pervivència en contradicció flagrant amb el nou judici particular, que el buida de contingut decisorí real: la sort futura de les ànimes ja és més que decidida abans del judici final, i no hi ha cap alteració possible, ja que les ànimes, un colp separades dels cossos –tret de les purgants-, ja no poden pecar ni fer penitència, alterant així el seu estatut etern. I bona prova d'això són les diverses discriminacions entre bons i dolents a la mateixa resurrecció de la carn, prèvia al judici.

El conjunt de fets escatològics, és a dir: fi del món, resurrecció, parusia, judici final i salvació dels justos ja existeixen de manera molt similar a la religió zoroastrista, que contempla, a diferència de la cristiana, l'aniquilació final dels malvats (Cohn, 1995, 114).

El judici final, amb una base evangèlica (Mat 25, 34-40; Cor 5, 10; Apoc 11, 18; 20, 11), expressa el poder de l'Església, al cap i a la fi única dipositària de la salvació humana: capitalitza l'esperança en la salvació i la por a la condemna (Hauser, 1976, 240). La predicació d'aquesta matèria es considera pròpia per a estimular el penediment, e axí, *bona gent! apellau-vos* (Ferrer, 1975, VI, 282), i el temor diví: *Timete Deum et date illi honorem, quia venit hora iudicii eius*, resa la filactèria habitual de sant Vicent; tot plegat dins la dinàmica del didàctic terror escatològic:

*...pens que serà matèria bona a edificació de vostra bona vida, que la pus principal matèria de fer tornar la criatura a bona vida e a fer penitència és la matèria del dia del judici...*³⁷⁴.

Sant Vicent no estalvia recursos per a esfereir els seus oïdors, i fins i tot avisa els escèptics:

Dien alguns: "Mestre Vicent ho diu per spantar"; peccat mortal és dir falsia en la preycació, e no-u diria per tots vosaltres (Ferrer, 1975, VI, 279).

Com a tema iconogràfic, el judici és el preferit per als timpans dels pòrtics de les esglésies, el més important espai iconogràfic disponible. Creació original de l'Europa occidental, sense antecedents bizantins (Sebastián, 1988, 215), articulada tot al llarg de la segona meitat del s. XIII (Grabar, 1985, 182), la iconografia gòtica del judici final comença el 1135-40, amb la façana de Saint-Denis, inspirada per l'abat Suger. El judici n'ocupa el timpà de la porta central;

³⁷³ Cescars, 2000, v. 124-131. Vegeu també la definició del catecisme d'Orriols (1786, 220): *-Que cosa es Juízio universal? -Es lo que en la fin del mundo se ha de verificár en el Valle de Josafat despues de la persecución del Ante-Christo, predicación de Elias, y Enóch, y de aquellas prodigiosas señáles del Sól, Luna, y Estrellas, y de todos los Elementos, reducido todo el mundo a zenizas, y habiendo resucitado buenos, y malos con sus propios cuerpos.*

³⁷⁴ Ferrer, 1975, VI, 269. Vegeu també Berceo, 1980, 132: *Por esso lo escripso/ el varón acordado/ que se tema el pueblo/ que anda desviado,/ mejore en contumnes,/ faga a Dios pagado,/ que non sea de Christo/ estonz desamparado.*

ho hi apareixen ni sant Miquel ni la psicòstasi, ni la mediació de sant Joan i la Verge; el Pantòcrator seu sobre un edifici en miniatura; l'espai darrere d'ell es divideix en tres bandes: la inferior representa la resurrecció, amb homes i dones indiferenciats que s'alcen dels sepulcres; la d'enmig representa un grup d'homes asseguts, els sants del tribunal, amb els dos àngels trompetistes als extrems; a la banda superior se situen els àngels portadors dels instruments de la passió; a la primera arquivolta veiem, a la dreta, àngels psicopoms i la Sina d'Abraham, i a l'esquerra els diables apoderant-se dels condemnats.

A Nostra Senyora de París trobem el programa ja perfectament desenvolupat; n'ocupa també el pòrtic central, i es divideix també en tres pisos; s'hi afegeix la psicòstasi i sant Miquel, i la significació dels condemnats resuscitats amb una cadena. I dalt de tot, el Crist majestàtic, sense llibre, amb Maria i sant Joan als costats, i envoltat d'àngels.

L'escena representa sincrònicament els diferents moments de l'acció: la crida de les trompetes al judici; la resurrecció de la carn; la intercessió de la Verge i sant Joan; la deliberació del tribunal; la pesada de les ànimes; l'emissió de la sentència i la seua execució, sovint amb presència del paradís i l'infern.

Aquesta composició clàssica, escultòrica, serà el model de les representacions pictòriques³⁷⁵, i romandrà en virtut del desfasament iconogràfic, *décalage* de les grans façanes d'escultura monumental, que s'inspiren més fidelment que la pintura en els models anteriors, i són més lentes en adoptar les novetats iconogràfiques. Desfasament causat per la natura mateixa del programa, de conjunt, que ocupa tota la portada, i per la dificultat afegida en la relació entre art -escultura- i tècnica arquitectònica: l'espai a ocupar, alhora iconogràfic i constructiu, és molt problemàtic, i les innovacions difícils.

Segons la correspondència còsmica de l'estructura de la catedral gòtica amb els eixos celestials, a l'est, el naixement, corresponen les escenes de la genealogia i encarnació de Jesucrist; al sud, les de la seua glòria; i al nord, les tenebres infernals i l'antic testament (Burckhardt, 1999, 17). El timpà del judici ocuparà preferentment la façana oest -principal- de l'església, d'acord amb les connotacions escatològiques del ponent. L'espai s'hi organitza en les tres franges horitzontals esmentades, jeràrquicament ordenades per pisos, encara que no per protagonisme. Altres criteris jeràrquics d'ordenació espacial són el de simetria (preeminència del centre) i la preeminència de la dreta sobre l'esquerra: és la diferència entre el lloc on se situa els condemnats i els salvats (Sebastián, 1988, 102).

³⁷⁵ Faig servir, entre altres, les següents representacions del judici; en escultura: Conques-en-Rouergue (Aveyron), timpà de l'església abacial de Sainte-Foy (segon quart del s. XII). Reproduït a Mira, 2002, 76, 77; el de la catedral de Saint-Étienne, Bourges, i el de la catedral de Bamberg (1235-1240). Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 315, i a *Le haut Moyen Age*, 1990, 89. En miniatura, el del *Missal de Santa Eulària*, de Rafael Destorrents. I en pintura, el *Judici del retaule dels Sacraments*, del *Mestre de Bonifaci Ferrer*. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 4 i a Mira, 2002, 45; el del *retaule de la santa Creu*, de Miquel Alcanyís. Reproduït a *El Museo...*, 1999 i a Toldrà, 2000, làm. 10; el dos *Retaules del Judici Final*, del *Mestre d'Artès*; el del cercle del *Mestre d'Artès*; el de Roger van der Weyden; Florència, M. de Sant Marc: Beato Angelico, *Judici final*. Reproduït a Mira, 2002, 72, 73 i 123; el de la *Taula dels set pecats capitals*, de El Bosco; el *Julgamento das Almas*, d'autor portuguès anònim; l'anònim italià de la Pinacoteca de Bolonya, i el de Signorelli.

Comparant amb els immediats antecedents romànics, recalquem els canvis que s'hi superposen. L'antic *pantocrator* central, d'inspiració apocalíptica, envoltat pel tetramorfos i la *mandorla*, amb el llibre, ocupava tot l'espai central romànic, gegantització en la representació de la divinitat (Durand, 1963, 138; Minois, 1994, 225). En tot cas, és evident que no es tractava d'un judici, sinó d'una manifestació de la majestat divina. Aquest vell Crist en majestat és en el nou programa gòtic, influït per l'espiritualitat cristocèntrica franciscana (Delumeau, 1999, 83), bandejat del centre de l'escena cap a la franja superior de l'espai del quadre o timpà, per deixar lloc als nous elements iconogràfics. En la nova versió gòtica el llibre desapareix, i el Crist-jutge, des de la seua *cathedra*, alça la mà dreta cap als virtuosos i abaixa l'esquerra contra els pecadors, de vegades amb l'espasa apocalíptica a la mà o sortint de la boca, i es troba envoltat per àngels *assistents*: serafins que toquen les trompetes o exhibeixen els instruments de la Passió.

Una altra acció n'ocupa ara l'àmbit central: la *psicòstasi*, en primer lloc, que atorga el protagonisme absolut a sant Miquel, fins al punt de quasi relegar la figura de Crist. Situat al bell mig de l'acció i de la imatge, sant Miquel té una grandària major al mòdul de la resta de personatges, en proporció al seu paper principal, i sosté la balança, vigilant les trampes que el dimoni intenta fer. El conjunt iconogràfic és resultat de la fusió i adaptació de dues escenes separades en l'art romànic: el *Pantocrator* i la pesada de l'ànima individual en la balança, entre sant Miquel i el dimoni trampós. L'àngel pateix doncs una interessant síntesi iconogràfica entre les seues dues advocacions: com a cavaller armat que derrota Lucifer i com a pesador de les ànimes. Doble caràcter que es manifesta en les eines-símbols que branda: la llança -arma agressiva- i la balança, que sovint apareixen alhora, unint-se així la concepció de justícia a la de combat (Réau, 1996, 74).

En contrast amb el programa romànic anterior, cal ressaltar doncs el bandejament relatiu del pantocràtor, el nou protagonisme de sant Miquel i el procediment judicial; l'aparició de la terra i la humanitat, abans no representades, i les intercessions de la Verge i sant Joan.

Purificada la terra després de la flama final, només resta el darrer acte de la tragèdia humana; Varazze, al s. XIII, ens fa un resum complet del judici final, amb els seus trets ja definitius: convocatòria per trompetes; resurrecció discriminatòria, ubicació a la vall de Josafat, integració dels bons al tribunal, sentència irrevocable, inapel·lable i execució instantània (Vorágine, 1982, 27). Vegem-ne les fases³⁷⁶.

1.4.7. La resurrecció

La resurrecció final de la carn, com a fita indefugible de la humanitat, és una de les qüestions centrals del pensament escatològic cristià; sant Tomàs,

³⁷⁶ Aquest és el resum que en fa el fantàstic Mandeville, ca. 1356: *On that same hill, in that very place, on the Day of Judgement will the four angels blow their trumpets and raise all who are dead to life. And they shall come, body and soul together, before God the Sovereign Judge in the Vale of Jehosaphat, to hear judgement upon themselves... He will destroy the world and take His friends and lead them to joy without end, and damn the wicked to everlasting pain (The travels..., 1983, 95).*

per exemple, hi dedica una especial atenció. Les bases bíbliques són, entre altres, Isaïes (26, 19); Daniel (12, 1s) i Joan (5, 28; 6, 55). Hi ha el precedent de les resurreccions obrades per Elies (1 Re 17, 22), i Eliseu (2 Re 4, 34s; 13, 21), i el propi Crist, sobre Llätzer; i també la prefiguració de Jonàs en sortir de la balena. Malgrat tot això, l'inversemblant atorgament de la vida als cossos morts és la màxima expressió del poder diví, el miracle per excel·lència, quasi inconcebible; Llull hi reflexiona:

Ressucitar hòmens. Aquell ressucitament no pot ésser sentit per veer car no és visible, ne pot ésser ymaginat car no és ymaginable. E si tu aquell ressucitament creus, la creença que has és fe, la qual fe has justament... (Llull, 1990, 59).

D'altra banda, l'esperança en una futura resurrecció del cos determinarà, segons Pozo, que la inhumació en un sepulcre siga la forma predominant al cristianisme (Pozo, 1980, 359).

Al tercer dia des del cremament del món, d'acord amb l'analogia de Crist³⁷⁷, i seguint els anomenats oracles sibil·lins, falsament atribuïts a san Jeroni³⁷⁸, Crist manarà a sant Miquel convocar el judici final, mitjançant les trompetes de què hem parlat en veure els àngels músics. Tanmateix, no està del tot clar el caràcter musical d'aquests instruments, ja que en alguna descripció, sant Vicent dóna a entendre que es tracta d'una mena de megàfon, *Cata qué tal será la voz: "Surgite, mortuy, venite ad iudicium"* (Ferrer, 1994, 505). O bé d'una metàfora: *sed dicit tuba propter vocem terribilem* (Ferrer, 2002, 87), tal i com diuen sant Gregori i sant Tomàs (*S. Th.*, Supl., q. 76, a. 2). En realitat, la tradició confon tots dos elements, el crit de l'arcàngel i el toc de la trompeta, que sant Pau diferenciava (1 Thess 4, 15 i s.; Pozo, 1980, 284). La qüestió és que Miquel, o més àngels, faran sonar l'instrument: *el àngel pregonero/ sonará la corneta*, diu Berceo (1980, 135); *sent Miquel ...ajustará ab la trompa final tota cretura al juí general*, fa Eiximenis (1992, V, 12).

E será la voz de Dios imperativa e de sant Migiél executiva (Ferrer, 1994, 604); el so de les trompetes serà sentit per les totes les ànimes que habiten els diferents compartiments del més enllà, i també pels cadàvers, que es recompondran i s'alçaran (Apoc, 20, 12)³⁷⁹, i *cobrarà cada ànima racional son cors* (Llull, 1981, 233; lo 5, 28s). *Cascun còrs l'arma cobrarà*, diu la sibil·la provençal (s. XII-XIII)³⁸⁰; la gironina diu: *una gran trompa sonará,/ que·ls morts e vius despartará,/ e manará generalment/ a tots que·s leven prestament*

³⁷⁷ Ferrer, 2002, 528: *...sicut Christus resurrexit singulariter tercia die, ita nos resurgemus generaliter omnes tercia die post finem mundi.*

³⁷⁸ Ferrer, 1994, 603: *...sant Gerónimo dize en los "Annales" de los jodíos que después que el quemamiento del mundo será fecho, pasarán dos días e al terçero día resusçitarán... Mas non pensedes que todo el día será menester para resusçitar, ca en un momento será fecho...*

³⁷⁹ Vegeu la curiosa descripció de Berceo, 1980, 135: *...oírlo han los muertos,/ quisque en su capseta,/ correrán al Juicio/ quisque con su maleta./ ...todos de treinta annos,/ cuento de Trinidad,/ venrán en essi día/ ante la Magestat.*

³⁸⁰ J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002. Vegeu també Granada, 1984, 346: *Pues ¡qué tan grande será el poder de aquel Señor que por el ministerio de un arcángel y sonido terrible de una trompeta que sonará por todas las regiones del mundo, resucitará los cuerpos...*

(*Poesías religiosas...*, 1875, 61). *Lo fet de la Sibil·la: Un corn molt trist cornarà,/ que los morts e los vius despertaran,/ cascun cos sa ànima cobrarà* (*Lo fet de la Sibil·la*, 2000). Eiximenis fa: *a tots los cossos serà dat lur propi esperit de vida* (Eiximenis, 1992, V, 42). I a les *Cobles del judici*, atribuïdes a Antoni Canals, "*Levats-vos morts,/ reteu rahó dels béns e torts/ tot prestament*" (Canals, 1875, 102-108).

La resurrecció del cos tindrà lloc a partir de les cendres, *omnes a cineribus resurgent*. Cendres significa qualsevol residu del cadàver humà: "*Cineres*" *intelliguntur omnes reliquiae quae remanent humano corpore resoluta* (S. Th., Supl., q. 78, a. 2; Ex 37, 14; Is 26, 19; Pozo, 1980, 242). Aquestes cendres constitueixen una interpretació laxa dels ossos d'Ezequiel (37, 1-14). Així descriu Lull el prodigi:

...los quals cors estan en pols e en cendra en la terra e esperant la sentència... Adoncs s'ajustarà un os ab altre, e cada bras cobrarà sa mà, e cascun membre sa forma, e cada ànima cobrarà son cors metex en lo qual era en aquest món (Lull, 1981, 34).

Sant Vicent ens dóna una explicació permenoritzada sobre aquesta recuperació de despulles en casos difícils, com els d'aquells cosos devorats per bèsties, peixos, tots, en última instància, sepulcre al cap i a la fi³⁸¹. La traducció de l'Apocalipsi de la *Bíblia valenciana* explica: *E donà la mar los morts seus qui eren en ella, e la mort e lo infern donaren los morts seus qui eren en ells* (Apoc 20, 13). Fra Luis de Granada completarà l'explicació de sant Vicent, en una estranya, macabra i divertida recerca casuística³⁸².

³⁸¹ Reproduesc aquest fragment sense desferra (Ferrer, 1995, 450): *Quid erit de illis, qui non sunt, nec nunquam fuerunt sepulti in monumentis, sicut sunt illi qui moriuntur in desertis et comeduntur a bestiis? Item, de submersis, qui comeduntur a piscibus? Item de suspensis in aere? Item, de combustis et fiunt cineres? Et sic de similibus, qui nunquam habuerunt monumentum vel sepulturam. Quid ergo erit de istis? Nota hic duas responsiones. Prima est literalis; secunda est moralis. Pro prima literalis, dico quod impossibile est aliquem mori quomodocumque, quin in aliquo istorum sepelliatur. Ista quatuor monumenta sunt quatuor elementa: terra, aqua, aer et ignis. Terra est monumentum comune. Licet nobilius sit aqua, sed quia non est consuetum, ideo. Sed est nobilius monumentum, quia illi sepelliuntur in aqua comeduntur a piscibus. Quia in terra, a vermibus et serpentibus. Tercium, scilicet aer est nobilius, in quo sepelliuntur suspensi, sed est feredat, et comeduntur ab avibus. Alii sepelliuntur in igne, scilicet, illi qui comburuntur. Non est corpus hominis, nec fuit, nec erit, quia in aliquo istorum, vel in omnibus sit sepultum, quia sicut corpus est mixtum et compositum ex quatuor elementis, in illis resolvitur.*

³⁸² Granada, 1984, 346-348: *...unos estarán hechos tierra, otros cenizas, otros comidos de aves, otros de peces, y otros de otros hombres! Y todos estos han de resucitar. Y los que fueron comidos de otros hombres resucitarán así los comidos como los comedores. Y los dientes y calaveras y huesos que en aquel tiempo estuvieran enteros, aunque estén esparcidos por todo el mundo, vendrán a reconocerse unos a otros, y a hermanarse y encajarse en sus propios lugares, como estuvieron cuando vivían. Pensemos, pues, agora cuántos dientes de hombres estarán esparcidos a la hora de la resurrección general en todas las partes del mundo, fuera de sus calaveras. Más serán éstos por ventura que las estrellas del cielo, y Dios sabe dónde están, y a qué cabeza pertenecen, para venir a juntarse con ella. Y con ser estos dientes tan semejantes entre si no se trocarán los unos con los otros, sino todos reconocerán sus dueños y sus propios lugares, y en ellos se volverán a fijar. ...saber*

Els morts ressusciten llavors *amb la pus perfeta edat de l'hom, que és de 33 anys*³⁸³, qualsevol que siga l'edat del mort, fins i tot si es tracta d'un fetus avortat; de fet, segons sant Tomàs, si Crist va triar morir en *iuvenil aetate* fou per això, per mostrar la futura condició dels resuscitats (S. Th., 3, q. 46, a. 10).

El cos resuscita íntegrament, amb totes les seues parts (S. Th., Supl., q. 80, a. 1); sant Tomàs permenoritzava la qüestió; el cos resuscita amb cabells i ungles (S. Th., Supl., q. 80, a. 2), però sense *superfluitates*, com ara algunes *humiditas corporis*: els fluïds de la corrupció (suor, pus, orina, merda) i els de la ja innecessària conservació de l'espècie (semen i llet). Sí es conserven els fluïds formatius (sang i altres humors) (S. Th., Supl., q. 80, a. 3). Els nous cossos són els que els humans havien tingut (Pozo, 1980, 195), però ara seran perfectes, sense tares *homo resurget absque omni defectu humanae naturae* (S. Th., Supl., q. 81, a. 1; 1 Cor 15, 35), cadascun amb l'altura que hauria assolit sense cap entrebanc ni malformació, com per exemple el cas dels nans (S. Th., Supl., q. 81, a. 2); i cadascun amb el seu sexe (S. Th., Supl., q. 81, a. 3).

Tots, absolutament, ressuscitarem: *omnes gentes, boni et mali, magni et parvi, fideles et infideles* (Ferrer, 1995, 449), tal com afirma la doctrina: *in die iudicii omnes homines "ante tribunal Cristi" cum suis corporibus comparebunt*³⁸⁴; *Omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei* (S. Th., Supl., q. 75, a. 2); tot i el que diu l'evangeli de Lluç, que només ressusciten els justos (14, 14), seguint el segon salm, que Roís de Corella tradueix així: *E per ço no ressusciten los infels en lo juhí, ni los peccadors en lo concili dels justs* (Roís, 1985, ps. 2). Tanmateix, caldria esmentar-hi l'excepció de la mare de Déu, al cel en cos i ànima.

Resurrecció i reunió miraculosa de cossos i ànimes, en un instant, un obrir i tancar d'ulls³⁸⁵, seguint I Cor 15, 51: *Omnes quidem resurgemus in momento, in ictu oculi*; sant Tomàs conclou: *Ergo resurrectio erit subito* (S. Th., Supl., q. 77, a. 4).

I amb conservació de la identitat personal: cada ànima retroba el seu cos: *in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea* (S. Th., Supl., q. 75, a. 1). Aquest detall, dogmàtic³⁸⁶, és important, perquè en

dónde están las cenizas y las reliquias y la materia de cuantos cuerpos ha habido desde el principio del mundo hasta que se acabe, y dónde están los que murieron ahogados en la mar en tiempo del diluvio y en los otros naufragios que han sucedido y adelante se segurán... estando ya comidos de peces o aves o hombres, y convertidos en la substancia dellos, esto es cosa que agota todos los entendimientos humanos...

³⁸³ Ferrer, 1975, VI, 210. Més detallat, a Ferrer, 1994, 603: *...aunque muera pequeño en el vientre de su madre, resuscitará en hedat de XXX e III años, aunque sea de tamaño como una mosca.*

³⁸⁴ *Enchiridion...*, 1973, 297: *Constitutio Benedictus Deus*, (1336), de Benet XII (1334-1342).

³⁸⁵ Ferrer, 1994, 603: *...en un golpe de ojos... así las almas del infierno e del purgatorio e del parayso en un instante serán en los cuerpos. Granada, 1984, 346: ...en espacio de un abrir y cerrar el ojo, resucitarán en aquel temeroso día del juicio todos los cuerpos de los hombres, y se juntarán con sus propias ánimas, para que así todo el hombre, que es compuesto de cuerpo y alma, resucite, o para la pena, o para la gloria.*

³⁸⁶ Pozo (1980, 367) cita, en nota al peu, el Símbol *Quicumque (in corporibus suis)*; la Professió de fe de Miquel Paleòleg (*cum suis corporibus*) i la *Fides Damasi (in hac carne, qua nunc vivimus)*. Al catecisme de Castell Tersol: *...el Cuerpo se reduce en*

cas contrari es tractaria d'una metempsicosi o transmigració d'ànimes, negada rotundament per la doctrina: el mateix cos, reconstruït a partir de la mateixa matèria corporal: *Et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius materia eius fuit* (S. Th., Supl., q. 79, a. 1 i 2). En aquest punt, la doctrina cristiana és tan absurda que els mateixos filòsofs neoplatònics pagans de l'antiguitat se'n burlaven (Pozo, 1980, 354; Fact 17, 32).

La metàfora emprada és el part: *una dona nos parirà a tots, ço és, la terra*; estranya imatge de la resurrecció com un naixement, de la terra com una mare i del cadàver com un fetus; el sepulcre esdevé *bressol ctònic*, símbol del ventre matern³⁸⁷: hi ha una identificació entre la fertilitat femenina i la tel·lúrica (Eliade, 1999, 107). En Eiximeis: *Lavors la terra e la mar daran tots los cossos e ossos dels morts* (Eiximenis, 1992, V, 42).

L'escena apareix a la franja inferior -la terra- de la composició. En algunes imatges -Mestre de Bonifaci Ferrer, Judici final amb sant Miquel del Mestre d'Artés- veiem els ressuscitats indiferenciats: merament, persones nues que, acabades de *despertar* per les trompetes apocalíptiques, encara badallant o estirant-se, s'alcen de les tombes o directament de la terra o el mar, sense cap indicació de la seua sort futura. De vegades, però, es fa aquesta diferenciació, expressada per la jeraquitació espacial dreta-esquerra; els bons a la dreta de Déu, i els dolents a la seua esquerra: *quans papes, reys e senyors estaran a la sinistra, ab los cabrons!* (Ferrer, 1932, I, 41), i també per la diversa actitud dels ressuscitats: gestualitat d'oració a la dreta, i de desesperació a l'esquerra; vegeu el Retaule de la santa Creu, de Miquel Alcanyís. En tots els casos, hi abunden els reis coronats i diferents estaments eclesiàstics. Però la iconografia gòtica, insistim, no diferencia condemnats de benaurats pel seu aspecte físic, com feia l'art romànic quan representava, a l'escena de la psicòstasi o pesada de les ànimes, els dos *homunculi* geminats amb diferent color: al plat dret de la balança sostinguda per sant Miquel, un cos blanc -la mitja ànima bona-, i a l'esquerre, un de negre -la dolenta-; així els veiem, reduïts a dos cabets, al Frontal dels Arcàngels³⁸⁸ (Saralegui, 1954, 120).

L'art baixmedieval, doncs, seguint la seua tendència galopant cap a l'antropomorfització, rebutja el simbolisme del canvi de color, simbolisme romànic, antic, desfasat, que tanmateix és el que emprarà sant Vicent als seus sermons; els dolents, segons ell, *per bells que sien estats, resuscitaran pus negres que'l carbó* (Ferrer, 1975, III, 311). Tindran els *cossos negres e pudents... pus negres que la mia capa, fexuchs* (Ferrer, 1932, I, 170); *terribles e tan negros e tan abominables* (Ferrer, 1994, 607). Naturalment, una resurrecció amb aquesta característica de discriminació prèvia cromàtica, tan notòria, entre condemnats i salvats, transforma el judici en mera escenografia simbòlica, impressionant però sense valor decisor. Coherentment a aquest judici implícit

polvo hasta el día de la resurrección de la carne, en él que el mismo Cuerpo se volverá á unir, y juntar con la Alma (Orriols, 1786, 212).

³⁸⁷ Durand, 1963, 252: *C'est cette inversion du sens naturel de la mort qui permet l'isomorphisme "sépulcre-berceau", isomorphisme qui a pour moyen-terme le berceau chtonien. La terre devient berceau magique et bienfaisant parce qu'elle est le lieu du dernier repos.* Vegeu Ferrer, 1994, 603: *Ca conçibe cada día quando alguno muere, que lo entierran. ...Agora es preñada gorda, mas verná el día de la resurrección e con una voz súbitamente escupirá mill mill mill millones de omnes e mugieres en un instante... la tierra todos los parirá grandes omnes en la hedat que Ihesú Christo resuscitó.*

³⁸⁸ Barcelona, MNAC: Pintura anònima (1220-1250).

previ, els futurs condemnats ja comencen a patir les penes infernals, des del mateix moment de la resurrecció: *ya son infernados; qué dirán quando el ángel les dirá: "Vístete ese cuerpo!"* (Ferrer, 1994, 607).

A la iconografia teatral de la *Consueta del Judici* també es plasma plàsticament la distinció entre salvats i condemnats; els actors que representen els primers vesteixen

...camís y, demunt, capotins de color clar, y en lo cap cabelleres negres y benes al front, y en dites benes una creu vermella (Teatre Hagiogràfic, 1957, I, 102).

Mentre, els condemnats van *ab sotanes negres, en ell cap cabelleres blanques, o negres, o roges*. A la plàstica gòtica condemnats i salvats, amb idèntic aspecte, es distingeixen per llur actitud d'oració o de pànic, o segons el lloc que ocupen: a la dreta del jutge els bons, a l'esquerra els dolents.

A la iconografia sovint trobem encara -una altra contradicció respecte al sermó de sant Vicent- una discriminació afegida entre bons i dolents; als primers els ajuden a incorporar-se els àngels, mentre que els segons són literalment arrencats dels seus cubicles per dimonis. Ho podem veure, ben palés, en nombroses composicions del judici final, com ara al retaule incomplet del *mestre d'Artés*, o a la miniatura de Rafael Destorrents, del *Missal de Santa Eulària*. És a dir: àngels i dimonis, o ni uns ni altres, en la pintura gòtica, però mai només àngels.

Sant Vicent, al contrari, sosté que tots, bons i dolents, són alçats i duts pels àngels, cadascú pel seu guardià o custodi individual, que actua ara com a *psicopomp* o conductor. El sant ens narra així aquesta escena surrealista, en què l'àngel de la guarda recrimina el seu administrat, versió contradictòria amb la iconogràfica:

*Ara que los bons sien portats per àngels bons no-y ha dubte... mas dels mals, qui-ls portarà?... Vindran los àngels per l'ayre als ciminteris, e los mals diran: "Hooy, mesquí"; tanta de paor hauran. E saps com los pendrà? per los cabells quasi rocegan: "A avant, traïdors, avant! lo dia del juhí és huy, e yo te acusaré davant Déu: tants anys ha que he estat ab tu, e no-t es volgut regir per mi!"... Veus com seran portats los mals per los bons àngels?*³⁸⁹.

Els resuscitats, doncs, són duts pels àngels fins al lloc del judici:

Ve una questió. Donchs tots havem a passar ultra mar; si lla havem venir a la dita vall, donchs com hi passaran? iran en nau, o nadan?; volar no poran; o iran per terra, gran camí haurien a fer; e si per terra, iran a cavall o a peu? Yo vos ho diré (Ferrer, 1975, VI, 275).

El judici s'ubicarà a la vall de Josafat -*Vendrem al loch que nós diem/ de Josafat* (Canals, 1875, 102-108)-, on ens aplegarem tots: *No-y cabran allí tanta gent, e no-y haurà llavors vall, que tot serà pla, que tot serà cremat* (Ferrer,

³⁸⁹ Ferrer, 1975, VI, 275. També a Ferrer, 2002, 529: *Et mali, cum vident quilibet suum angelum venientem quasi iratum, timebunt quia iam vellent semper sub terra, et recipiet eum per capillos... et dicet ei: "modo te portabo, ribau traïdor, ad Christum, qui te comdempnabit in corpore et anima"...*

1975, VI, 275). Compareguda la humanitat, és destriada en dos grups: *los bons a la dreta, e los reus a la sinistra* (Ferrer, 1975, VI, 277).

Llavors els ressuscitats seran discriminats: *e serem per los àngels apartats, ço és, los bons a la part dreta, e los mals a la sinistra* (Ferrer, 1973, 71). Tots hi compareixerem, fins i tot els nens dels llimbs, *pueri ante perfectam aetatem decedentes in iudicio comparebunt* (S. Th., Supl., q. 89, a. 5). Sant Vicent ho diu així: *tot home generalment, de Adam fins a aquell dia, tots serem lla ajustats* (Ferrer, 1975, VI, 277). Tots serem jutjats, fins i tot els bons (S. Th., Supl., q. 89, a. 6).

Només els humans, però: el judici no es fa sobre els àngels ni els dimonis, tot i que a partir d'ara aquests darrers restaran confinats eternament a l'infern; no és una condemna, sinó que ha acabat el motiu pel qual se'ls permetia deambular per la terra, temptar la humanitat³⁹⁰. Tanmateix, Eiximenis sembla defensar l'opinió contrària, en afirmar que es farà *lo juý dels hòmens e dels demonis* (Eiximenis, 1992, V, 43).

1.4.8. La Parusia

Parusia, del grec *parousia*, vol dir ser-hi o arribar-hi: és la denominació emprada per a referir-se a la segona vinguda de Crist a la terra (Pozo, 1980, 93). Crist mateix l'anuncia als evangelis³⁹¹. Una segona vinguda constitueix una originalitat cristiana respecte al pensament jueu (Pozo, 1980, 24, 100); el concepte cristià de parusia prové de l'escatologia hebrea de la captivitat de Babilònia (Dan 7, 13), en què es confonen els plànols messiànic i mil·lenarista, és a dir: s'identifica l'adveniment del Messies -prefigurat per Moisès-, amb la instauració definitiva del regne de Déu. El dia de Jahvé s'interpreta com una acció guerrera de Déu contra els enemics d'Israel, una venjança apocalíptica contra els gentils (Pozo, 1980, 95-96).

Segons la doctrina, Crist hi tornarà corporalment: *Christus corporaliter apparebit* (S. Th., Supl., q. 88, a. 2), i es considera la tercera vinguda, *Lo tercer adveniment*, en comptar el sacrifici continuat de la missa com una segona hierofania; tanmateix, és realment la segona vinguda; així ho expressa Isabel de Villena, per boca d'un àngel missatger: *"No delibera sa magestat tornar en la terra fins al dia final, quan vendrà a jutjar lo món present"* (Villena, 1980, CCLVIII).

Al tercer dia de la destrucció del món, doncs, immediatament a la resurrecció (1 Thess 4, 14-17), tindran lloc la parusia i el judici final. Vegem com descriu sant Vicent l'inici de la terrible jornada:

Jhesus dirà a la verge Maria per lo matí: "Mare beneyta, huy és lo darrer dia del món, e axí, anem a dar retribució a quiscú, segons hauran fet." "Mon fill, anem." Pendrà-la per la mà, e dirà als àngels: "Avant, vosaltres!" Iran los àngels, arcàngels, etc., primers; puix los patriarches, etc; après Jhesu Xrispt e la verge Maria, e los sants e santes après, e davallaran en

³⁹⁰ S. Th., Supl., q. 89, a. 8: *...ipsi daemones "cunctis videntibus praecipitabuntur", ut iam non sit eis liberum egredi extra. Quia hoc eis non concedebatur nisi secundum quod ordinabatur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.*

³⁹¹ Mc 14, 62; Mt 26, 64; Lc 22, 69; II Pe 3, 13; Apoc 21, 1.

l'ayre... ab tots vendrà, en tant que en lo cel no-y romandrà degú (Ferrer, 1975, VI, 272).

Amb la segona aparició de Crist comencen dramàticament els textos de la tradició profètica de les sibil·les medievals: a la llatina (Barcelona, s. X-XI): *Et coelo rex adveniet per secula futurus/ Scilicet in carne praesens, ut iudicet orbem*. La versió catalana de la Seu d'Urgell, del s. XV, emfasitza la majestat divina:

*Un rei vendrà perpetual/ vestit de nostra carn mortal;/ del cel vindrà certament/ per fer del segle jutjament (...) Aprés vindrà terriblement/ lo Fill de Déu omnipotent;/ de morts i vius judicarà;/ qui bé haurà fet allí es parrà*³⁹².

El text de la sibil·la gironina és similar, i fa referència a les ferides de Crist:

Un rey vindrà perpetual/ vestit de nostra carn mortal;/ del cel vindrà tot certament/ per fer de tots lo jutjament (...) lo fill de Déu aquí serà,/ a tots les plagues monstrara (Poesías religiosas..., 1875, 61).

I la sibil·la mallorquina:

Jesucrist, rey universal,/ Homo i ver Déu eternal,/ Del cel vindrà per a jutjar/ I a cada u lo iust darà (...) Aprés vindrà, terriblement,/ Lo fill de Déu omnipotent,/ De morts i vius judicarà;/ Qui bé haurà fet, allí es veurà (Massot, 1962)

Hi ha encara la versió de *Lo fet de la Sibilla*:

Un rey vindrà perpetual/ de cel, qui jamay no fon vist aytal./ En carn vindrà sertament,/ per far del segle jutyament (*Lo fet de la Sibil·la*, 2000)

I l'atribuïda a Canals:

...car lo Senyor/ per nos jutjar irat vendrà (...) lo fill de Déu a qui veurem/ aparellat,/ mans, peus, costat,/ les plages sinch a tots monstrant... (Canals, 1875, 102-108).

La sibil·la provençal (Montpelier, s. XII-XIII) és similar, així com la castellana, versió tardana del monestir de Silos (s. XVI). L'anomenada sibil·la galaica (s. XIII) adopta en canvi un to marià: *U verrá na carne que quis fillar de ty, Madre,/ joyga-lo mundo cono poder de seu Padre*³⁹³.

³⁹² J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002.

³⁹³ *Un rei vendrà perpetual/ del cel, que anc no-n fo aital;/ en carn vendrà, certanament,/ per far del segle jutjament./.../ Adones vendrà Dieu en sa majestat/ jutjar lo mond per veritat;/ adons veíran Dieu en la crotz/ on morí per pecadors*. La castellana: *El rey de los cielos verná/ que todos tiempos reinará,/ en carne se demostrará/ y el siglo juzgará./ A Dios verán presente/ los fieles y los no creyentes,/ como es omnipotente,/ pues será mundo finiente*. Totes tres referències, a J. Savall, "El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla". Audivis/Naïve, 2002.

La processó vindrà per l'est, segons la interpretació (S. Th., 2-2, q. 84, a. 3) de l'evangeli (Mt 14, 27). El lloc és la vall de Josafat, *in valle losafas*³⁹⁴, prop de Jerusalem, tradicional ubicació extreta del llibre de Joel (4, 2): *Congregabo omnes gentes, et educam eas in valle losaphat, et disceptabo ibi cum eis*. Sant Tomàs afina més: dins la vall, la parusia tindrà lloc, opina, *circa locum montis Oliveti* (S. Th., Supl., q. 88, a. 4).

Per què la vall de Josafat? Perquè hi havia succeït, segons sant Jeroni, el prendiment de Crist (Berceo, 1980, 26); més tard s'hi atribueix també el judici a Crist, com farà sant Vicent:

Dic que en aquella terra e partida del món en la qual Ihesu Xrispt fo jutgat e sentenciat a mort per los juheus, lla en Jherusalem, en la vall de Josafat, que vol dir "judici"... (Ferrer, 1975, VI, 275).

Així doncs, l'elecció de l'espai obeeix a motius de venjança simbòlica tipus ull per ull: *porque Ihesú Christo fue allí juzgado, e por esto verná allí a juzgar*³⁹⁵. La pròpia verge Maria, en vida, ja sap que el judici s'hi ubicarà, i per això tria tenir-hi la seua sepultura, diu Isabel de Villena:

...yo elegisch en la devotíssima vall de Josafat, perquè sóc certa que en aquell lloc se té a celebrar lo final juhí... (Villena, 1980, CCLXXXII).

Al Misteri d'Elx, sense l'explicació, però, també la Verge fa aquesta petició als apòstols: *Mon cos vos sia acomanat,/ lo soterreu en Josafat*. Una volta morta, els àngels els ho recorden: *Apòstols e amics de Déu,/ este cos sagrat pendreu/ e portau-lo a Josafat,/ on vol sia sepultat* (Teatre medieval..., 1994, 146-147). D'acord amb el coneixement d'aquests fets futurs, la vall de Josafat, als voltants de Jerusalem, esdevé un dels objectius «turístics» dels pelegrins a Terra Santa, tal com descriuen Pero Tafur a la seua narració³⁹⁶, i Francisco Guerrero al *Viaje de Jerusalén* (1603) (Alonso, 2002, 133).

Un colp arribats, la comitiva celestial romandrà enlaire: *E assí desçenderán en el ayre. E pienso que estarán tan alto de la tierra como podría tirar una ballesta* (Ferrer, 1994, 611). Crist es mostrarà llavors a la humanitat aplegada als seus peus, *Christum videre possint, qui in aere eminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit* (S. Th., Supl., q. 88, a. 4).

El predicador empra tots els seus recursos per emfasitzar als seus oïdors el to impressionant de la parusia; en contrast amb la primera vinguda, en

³⁹⁴ Ferrer, 2002, 264. També a Vorágine, 1982, 27, i en Ferrer, 2002, 529: *in quo loco tenebitur iudicium, an in Castella?... Et dic, quod in valle losafas*. Orriols resol el problema de la capacitat del lloc (Orriols, 1786, 220): *-Como podran estar tanta multitud de gente en la Valle de Josafat? -Los buenos estarán en Cuerpo, y Alma elevados en el ayre... á la derecha de Jesu-Christo, y los malos en la siniestra arrastrados por tierra como esclavos de los Demonios, los que no podrán estar en aquel Valle, se extenderán por aquellos lugares vezinos etc., de suerte que puedan ver á Christo Divino Juéz, y oír la ultima sentencia*.

³⁹⁵ Ferrer, 1994, 611. Una versió llatina (Ferrer, 99, 266, 10): *Tribunal Christi erit supra Vallem losaphat, que est inter Ierusalem et montem Oliveti. Ratio: ubi fuit Ihesus injuste iudicatus, ibi justus iudex omnium ostendatur...*

³⁹⁶ Tafur, 1995, 42: *...el camposanto é val de Josaphat, donde es la sepultura de la Virgen María, que es en bóveda so tierra quinze o veinte escalones...*

què Crist va venir humilment³⁹⁷, ara la comparecència divina paralitza el sistema còsmic:

Vendrà en la sua majestat... al dia del juhí vindrà ab aquella majestat tan gran e tan terrible, que tot lo món tremolarà... Axí serà aquell dia del jutgament, tot lo món se acotarà... no si mourà res, lo sol se aturarà a Orient, e la luna plena a Occident, que no s-i mourà res. Veus? No serà criatura que puxe sostenir... (Ferrer, 1975, VI, 271),

El sermó insisteix en l'atmosfera de pànic que la parusia provocarà entre els humans:

...pensant si les criatures corporals, qui jamés feren peccat contra Déu, si lo sol, la luna, etc., si aquestes staran tremolant quant vindrà lo Senyor, ¿què faran hòmens e dones, los renegadors, juradors, los supèrbios, etc.?; si les criatures innocents, no-u poran sostenir, ¿què faràs tu, peccador? (Ferrer, 1975, VI, 272).

Dos mots resumeixen, en sant Vicent, l'aparició de Crist en la parusia prèvia al judici final: majestat (*lo jutge vindrà en sa magestat, no humilment, mas terriblement*) i terribilitat: *que-l jutge terrible no vindrà solet, mas acompanyat dels àngels*³⁹⁸.

Crist, al front de la comitiva celestial, farà exhibició del senyals de la passió, les insígnies (Vorágine, 1982, 27); en paraules de Llull,

En aquell dia vouràs lo Fill de Déu, qui vendrà en les nuus ab los àngels del cel, e mostrarà ses nafres per les quals exí la sanch, al dia de la passió... (Llull, 1981, 34).

Eiximenis para esment més detingudament a aquest fet: diu en un lloc que serà sant Miquel qui *aportarà* aquestes insígnies, *la sua creu, claus e lança, e altres relíquies pertanyens a la sua santa passió* (Eiximenis, 1992, V, 12); i en un altre explica la divisió de funcions:

...vinent Jesucrist al juý, sent Miquel vindrà davant ell portant la creu... e d'altres sants àngels, súbdits seus, portaran les altres coses pertanyents a la passió del salvador, axí com la lança, els claus, la esponja e la canya en què estava, e après la corna e ls açots... (Eiximenis, 1992, V, 43).

És interessant aquest darrer detall, perquè iconogràficament només conec el cas del Judici Final amb sant Miquel, del mestre d'Artés, en què l'escena apareix així, amb l'àngel central amb la creu. Als judicis finals gòtics apareixen sovint els àngels portadors dels instruments de la passió, presentats per un

³⁹⁷ Ferrer, 2002, 87: *...si profecie vocuntur quod veniet Mesias simpliciter et pauper, tunc locuntur de primo adventu... Si autem locuntur quod veniet in potencia et magnificencia, tunc locuntur de secundo adventu quia sic debet venire ad iudicandum mundum in maiestate sua, etc.*

³⁹⁸ Ferrer, 1975, VI, 277. Vegeu també Ferrer, 2002, 449: *...Christus in fine mundi, cum veniet in sua maiestate magna, quod totus mundus tremebit de adventu eius.*

nombre parell d'àngels situat als costats de Crist³⁹⁹.

El judici, realment, no calia, ja ho sabem: cadascun dels resuscitats presents ha mort prèviament i ha patit un judici particular vinculant; ha resuscitat amb un cos blanc o negre, ha estat dut a la vall de Josafat per un àngel o un dimoni, i ha estat col·locat a la dreta o a l'esquerra del jutge. Tothom ja coneix la seua destinació.

En què consisteix, doncs, la inquisició del judici final? Segons la doctrina, llavors cada resuscitat tindrà perfecta consciència dels seus pecats: *quasi quidam libri continent res gestas* (S. Th., Supl., q. 87, a. 1); es fa servir el símil del llibre, basat en la metàfora del profeta Daniel (7, 10): *Judicium sedit, et libri aperti sunt*. Aquesta consciència ampliada farà públiques, de manera instantània i universal, les culpes de cadascun, la qual cosa redundarà en augmentar la vergonya i confusió dels pecadors (S. Th., Supl., q. 87, a. 2) En la versió del dominicà fra Luis de Granada, els futurs condemnats desesperen, *diciendo: "¡Oh montes! Caed sobre nosotros, y sumidnos en los abismos, donde nunca más parezcamos..."* (Granada, s.d., 85, I, 8). Varazze (Vorágine, 1982, 27) i sant Vicent⁴⁰⁰, que emfasitza l'ús de l'escriptura al procés -*se mostrarán todos los libros de nuestras conçiencias abiertos-* (Ferrer, 1994, 611), segueixen aquesta directriu de protagonisme de la consciència individual:

Ara, pensat si davant tanta gent havem a dar compte de tota nostra vida, o peccats, o virtuts. ¡Huuy! Quanta mala bugada s-i descobrirà... (Ferrer, 1975, VI, 272).

Eiximenis no s'atura a descriure'l: *E après vinent, lo Salvador... farà lo juý dels hòmens* (Eiximenis, 1992, V, 43). La sibil·la mallorquina fa: *Allí seran los bons y mals,/ Reys, duchs, comtes i barons,/ Que de sos fets retran raons* (Massot, 1962); molt semblant és la gironina, amb l'afegit del crit dels fetus:

...aquí venran los bons e mals,/ reys, comtes, altres barons,/ qui de lurs fets daran rahons,/ los infants qui nats no seran,/ dins en lo ventre cridaran,/ e diran tot plorosament,/ "Ajude'ns, Déu omnipotent" (Poesías religiosas..., 1875, 61).

I a *Lo fet de la Sibil·la*, s'insisteix en l'apertura de les consciències:

...aquí seran los bons e los mals,/ reys, duchs, comptas e barons,/ qui de lurs fayts retran raysons./ Anch no féu hom restan secret/ ni ho dix ni s'o penset/ que aquí no sia tot clar,/ nagú no y porà res selar (*Lo fet de la Sibil·la*, 2000)

Com al judici particular, sant Vicent adverteix que no s'hi valen del·legacions: *ad iudicium generale omnes debemus presentari personaliter, et*

³⁹⁹ València, MBA: Mestre de Bonifaci Ferrer, *Judici del Retaule dels Sacraments*. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 4 i a Mira, 2002, 45. Mestre d'Artès, *Retaule del Judici Final*.

⁴⁰⁰ Ferrer, 2002, 530: *...facta presentacione personali coram Christo iudice, fiet examinacio meritalis. Et, sicut in quolibet iudicio bene ordinato, antequam detur sententia difinitiva, facta presentacione personali, procesus merita leguntur, ita coram iudice Christo, merita procesus leguntur. Et procesus est consciencia cuiuslibet...*

nullus per procuratorem (Ferrer, 2002, 529). És aquest detall ben característic de la mentalitat medieval; algunes descripcions del judici l'esmenten; Aimó de Cescars, al seu *Unes noves vull comensar*, diu: *e ja lay no seran ausides/ allegacions de advocats* (Cescars, 2000, v. 149). I al poema anònim *Sapiats, sényer En Ricard*, el procediment es descriu:

Esquivarà qüestions/ advocats e juristes,/ e falses proposicions/ per l'argument de legistes;/ mes amarà que sien vistes/ les rahons molt prestament,/ e donar ver jutgament/ sensa lògichs e sophistes... (Sapiats, 2000, v. 25).

A la novel·la picaresca castellana d'*Estebanillo González*, de l'any 1646, l'anònim autor es permet de fer una irreverent i còmica broma sobre la convocatòria al judici final, la resurrecció i les declaracions dels presents⁴⁰¹.

1.4.9. El tribunal

Crist jutjarà des de l'aire, envoltat dels àngels i els sants⁴⁰². Naturalment, estarà assegut, com profetitzava Joel (4, 12): *Ecce in diebus illis, et tempore illo, ibi enim ego sedebo ut iudicem eos* (Ferrer, 2002, 86); sant Tomàs ens explica que *sessionis* significa també que *habet iudicariam potestatem* (S. Th., 3, q. 58, a. 1). El predicador ho remarca: *No estarà en peus, ne jaurà, mas alt en cadira, car jutge quant deu donar sentència, deu siure* (Ferrer, 1975, VI, 273): i la seua cadira serà de llum cegadora⁴⁰³. Les representacions plàstiques substitueixen generalment la seua *cathedra* o tron, invisible, per l'esfera en què recolza els peus, símbol del domini universal.

Un element important: els divergents papers de la Verge, expressats simbòlicament per la seua situació, sempre a la dreta de Crist, però asseguda -i co-jutge, segons sant Vicent- o agenollada -i intercessora, en la iconografia-

Al moment de la sentència per als malvats, Crist, com un senyor feudal en la seua cort, consulta en primer lloc la Verge:

⁴⁰¹ *La vida...*, 1982, 20, cap. I: *...ni ande mi patria en opiniones, ni pleiteen Roma y Galicia sobre quién ha de llevar mi cuerpo cuando llegare a su postrimero fin, convido a los curiosos al valle de Josafat, el día que el ángel, pareciendo viento de mapa, tocara la tremenda trompa, a cuyo eco horrible y espantoso se levantarán pepitorias de huesos y armaduras de tabas; que entonces, por ser tiempo de decir verdades, presumo que no la negarán mis padres, con que todos saldrán de dudas...*

⁴⁰² Ferrer, 2002, 38: *Iesus Christus cum omnibus sanctis et angelis stabit in aera ad iudicandum partes, et partes stabunt ordinate, scilicet salvati ad partem dexteram et dampnati ad partem sinistram*. El traductor dona per *stabunt*, desafortunadament, *estarà de pie*. Ferrer, 2002, 530: *...facta presentacione personali coram Christo iudice, fiet examinatio meritalis. Et, sicut in quolibet iudicio bene ordinato, antequam detur sententia definitiva, facta presentacione personali, procesus merita leguntur, ita coram iudice Christo, merita procesus leguntur. Et procesus est consciencia cuiuslibet...*

⁴⁰³ Ferrer, 2002, 534: *De quo erit cathedra in qua sedebit Christus in iudicio? Et dico quod erit de lumine multum mirabili, magis quam solis et lune, quod resplandebit in infinitum*.

"Mon fill!, vós que sou sapiència eternal, no haveu mester consell de degú, ne de mi ne de altres, mas pus tanta honor me voleu fer, yo vos ho diré." (Ferrer, 1975, VI, 278).

Però contra les expectatives dels interessats es mostra rigorosa: *pus tots temps han servit lo dyable, que per tots temps estiguen ab ell* (Ferrer, 1975, VI, 279). Justifica acte seguit tal rigor argumentant que ja no exerceix com a intercessora, sinó com a co-jutge:

"Ver dyen que de mentre estaven de lla, yo só stada advocada dels peccadors; mas ara he pres offici de ésser advocada del meu fill, e conjutge seu" (b VI, 279).

Crist escolta a continuació els co-jutges: "*E a vosaltres, apòstols Pere, Johan, etc, e a vosaltres, que haveu servada vida apostolical, què vos par?*" (Ferrer, 1975, VI, 278), que confirmen allò proposat per la mare de Déu. Sant Vicent, tot insistint en aquest paper judicial de la Verge, contradiu explícitament la iconografia gòtica usual, amb aquesta interessant referència als pintors:

*Ve una questió: com estarà la verge Maria e los sants?; de la verge Maria dien alguns, e axí ho pinten los pintors, que estarà agenollada, pregant per nosaltres: no és ver; donchs, com estarà? ella seurà axí com a conjutge e advocada del seu fill... Los apòstols axí mateix en cadires...*⁴⁰⁴

Efectivament, els artistes del gòtic, quan la inclouen, representen sistemàticament la Verge agenollada a la dreta de Crist, en actitud de súplica, com a intercessora; simètrica de sant Joan Evangelista, també agenollat, a l'esquerra. L'escena és importada de Bizanci, però amb la substitució, a l'art gòtic, del sant Joan baptista de les deesis gregues per sant Joan evangelista; tanmateix, en algun escadusser judici qui apareix és el Baptista, amb barba blanca, diferenciat de l'Evangelista, convencionalment jove i imberbe, com ara al Missal de Santa Eulàlia, de la Seu de Barcelona (Planas, 1984, 52). Val la pena que ens fixem en una representació, vers l'any 1400, que sant Vicent probablement va veure més d'una vegada: el Judici anònim del Mestre de Bonifaci Ferrer (MBAV), pintat per encàrrec del seu germà Bonifaci, l'any 1396. L'artista n'elimina sant Miquel, la pesa de les ànimes i el pelotó de co-jutges; entre Crist i la humanitat ressuscitada només hi ha els set àngels trompetistes, emmarcats per dues figures laterals, enormes, gegantitzades: la Verge i un sant Joan, excepcionalment envellit (s'hi ha volgut veure també sant Pere) (García, 1988, 31), tots dos de genolls. Sant Vicent corregeix, doncs, una iconografia que coneix de prop i que li fa molt poc de cas.

⁴⁰⁴ Ferrer, 1975, VI, 273. També a Ferrer, 1994, 614, i a Ferrer, 2002, 534: *Et beata Maria, mater Christi, sedebit in alia cathedra*. La referència als pintors es repeteix a Ferrer, 2002, 263: *Sed modo venit una quaestio: virgo Maria et sancti quomodo stabint illa die, scilicet an sedendo, vel stando, vel flexis jenibus? Et dic quod virgo Maria stabit in sua cathedra, sedendo ad latus dexterum Christi, licet quidam pintores ignari pintent eam flexis jenibus, et est error... beatam Mariam, matrem Christi, que stabit sedendo in sua cathedra ad iudicandum cum filio suo Christo. Et dic quod sancti illa die sedebunt singuli in singulis cathedriis, et erunt coniudices...*

Una variant excepcional a la iconografia és la representació de la Verge i sant Joan no asseguts com diu sant Vicent, ni agenollats com és usual al gòtic, sinó drets, amb un genoll una mica flexionat, però de tota manera amb actitud de súplica cap al jutge; ho trobem a la catedral de Chartres⁴⁰⁵ (1145-1155) i a la de Burgos, del s. XIII, al timpà de la portalada de la *Coronería*; trobem també al *reataule de les ànimes*, de Vicent "Requena" el jove (1559), un sant Joan perfectament assegut, mentre que la Verge, també asseguda, sembla abaixar un genoll a terra. No es pot descartar aquesta variant com resultat d'una solució original del complex problema compositiu escultòric del judici final gòtic al nou espai, tan difícil i limitat, dels timpans. Trobem també la Verge clarament asseguda, mentre que sant Joan flexiona un genoll, tal com volia sant Vicent, en un Judici flamenc, de Vrankle van der Stockt⁴⁰⁶.

La contradicció entre la doctrina escrita i la iconogràfica, en aquest punt, és extrema als frescos d'un judici final italià, excepcional, el de Buamico Buffalmacco⁴⁰⁷, en què Crist i la Verge, al mateix nivell i grandària, seuen un al costat de l'altre, a la màndorla: exemple extraordinari, sense precedent textual ni iconogràfic, de l'entronització de la Verge al judici, a les antípodes del plantejament iconogràfic habitual. El cristocentrisme, que pren com a tema principal l'encarnació humana de Crist, porta l'embrió, diu Tomás, del relegament del pare i l'apoteosi de la mare (Tomás, 1998, 57).

Però no sols s'"equivoquen" els pintors: a la sibil·la castellana, del s. XVI, s'esmenta la protecció de la Verge⁴⁰⁸, i Isabel de Villena, amb la seua sensibilitat femenina i franciscana, també fa de la mare de Déu intercessora al judici final, caràcter que subratlla: *singular mediadora entre lo senyor fill seu e los mortals hòmens... advocada dels peccadors* (Villena, 1980, CCLXXIX); ella mateixa, abans de morir, anuncia a la humanitat que

...hagen gran confiança, que per lo mijà meu e per la fe e devoció que en mi hauran aguda (sic), aconseguiran en aquell dia singular misericòrdia e gràcia... (Villena, 1980, CCLXXXII).

El paper de la Verge com a intercessora al judici final, malgrat sant Vicent, s'imposa; l'any 1627, al solemne anatema contra els qui, a València, *hagen tirat una escopetada a mossèn Nofre March... maliciosa i acordadament, de la qual morí*, l'Església els desitja

...que les tals persones sien maleites de nostre senyor Déu tot poderós i en condemniació i confusió de aquells que hagen aquella temerosa paraula del dia del Juí Final (ite maledicti in ignem eternum) confuses se vegem i no tinguen part ni remei en les pregàries de la intemerada i gloriosíssima verge Maria... la terra se'ls trague i bega... així sien mortes les sues ànimes i sepultades eternalment en les horribles, espantables i tenebroses flames del foc de l'infern en companyia de Lucifer i de tots los

⁴⁰⁵ Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 84.

⁴⁰⁶ València, M. de la Ciutat. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 38.

⁴⁰⁷ Pisa, Camposanto. Reproduït a Baschet, 1996, 100.

⁴⁰⁸ J. Savall, "El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla". Audivis/Naïve, 2002: *Una reina se levantará/ que por todos rogará,/ "Fijo mio, la vuestra figura/ no vaya en tal ardura"/ Esta es nuestra Señora/ que por nos ruega toda hora...*

damnats i mals esperits i prínceps de les tenebres (Porcar, 1983, 279-282).

Al voltant de Crist hi ha els àngels i tot l'escamot d'apòstols, màrtirs i benaurats en general, que conformen, més que un tribunal, un equip de co-jutges, en expressió del dominicà: una transposició anacrònica del *consilium* feudal, en última instància. Aquesta funció judicial, doctrinal (S. Th., Supl., q. 89, a. 1-2) (Vorágine, 1982, 27), s'expressa per la pròpia ubicació, a la vora del jutge, i per seure en cadires (Apoc, 20, 4):

On vos pensau que estiga sent Domingo e sent Francès? Allí ab los apòstols, per a jutgar los altres. On estaran los altres frares de vida apostolical? Als peus dels apòstols. ...que papa, e que cardenals, què són? No res: més és estar en paraís que ésser senyor de tot lo món (Ferrer, 1975, VI, 274).

El mateix sant Vicent ja s'hi veu amb ells, assegut en una *vanquilla*⁴⁰⁹. Ens explica també la veritable raó d'aquesta participació judicial de la Verge (*Nostre senyor Déu ja sap què deu fer, mas darà honor a la sua mare*) (Ferrer, 1975, VI, 278) i els sants:

...no solament jutgarà Ihesu Xrispt, mas encara ab ell los conjutges, ço és, la verge Maria, etc... Ara com se farà, jatsia que no serà sinó hun jutge per pròpia potestat e auctoritat, mas la verge Maria, els apòstols, etc., seran assessors de Ihesu Xrispt, qui li daran consell, no pas per què li sie mester, mas per fer-los honor... (Ferrer, 1975, VI, 277).

El Testament de Bernat Serradell explica la composició del tribunal:

Aquí veurets un bell covent/ de nobles sants/ -són, emperò, dels més puixants/ en dignitat-,/ e d'autres molts qui són dotats/ dels sants traüts,/ qui no són colts ne coneguts/ deçà per nós./ Aquí veirets en grans honors/ constituïts/ los sants Apòstols, qui vestits/ són bellament,/ com a reis de gran estament/ e de valor... Marc e Mateu, Lluc e Joan/ pròpiament... veirets Adam,/ estant en son bell auriflam/ ab sa muller... vei estadant/ Moisès, lo profeta sant... e de prop vei assegut lo rei Daviu; e los Profetes fan arxiu/ aquí mateix (Blandín..., 1983, 245).

A la iconografia, l'escamot de co-jutges apareix de genolls, drets o asseguts als dos costats -com diu el predicador-, darrere de la Verge i sant Joan.

1.4.10. La sentència

⁴⁰⁹ Ferrer, 1994, 614: *...vosotros non estaredes de pie nin las rodillas fincadas, mas alto comigo e asentados en cáthedras, e non seredes juzgados, mas juzgadores comigo... Agora, buena gente, santo Domingo e sant Françisco dónde estarán? Non en tierra, mas en cáthedras... O, qué onrra será tener una vanqueta a los pies de aquellos! ...E de mí vos digo que, quando pienso que he de aver una vanquilla a los pies de santo Domingo, todos los afanes que sufro me son dulces.*

Després de les consultes honorífiques als co-jutges, serà emesa la sentència. Vocalment, insisteix sant Vicent:

...que-s farà de paraula, que exirà de la boqua de Ihesu Xrispt, e tots los doctors se concorden que vocalment se darà (Ferrer, 1975, VI, 277).

En primer lloc, Crist dóna el veredicte sobre els bons, per tranquil·litzar-los, per llur major consolació, diu el predicador⁴¹⁰; amb la màxima solemnitat, el jutge declara, segons Lull:

Aquell gloriós dreturer jutge de qui yo-t parle, dirà: -Anats, benuyrats, al regne celestial aver glòria perpetual... (Lull, 1981, 35).

I en paraules de sant Vicent:

*"E yo, axí com a jutge universal de totes creatures, diffinitivament dich que sie fet axí, com la mia mare e vosaltres haveu dit"*⁴¹¹.

Acte seguit s'executa el dictamen, en incorporar-se els bons, a la dreta, volant, a l'escamot judicial (I Thes 4, 16; Ef 2, 5s.) (*altius in aera cum Christo iudicantes*) (Ferrer, 2002, 533). La sibil·la gironina ho descriu breument: *als bons darà vida·ternal,/ als mals infern perpetual* (*Poesías religiosas...*, 1875, 61); *Lo fet de la Sibil·la diu: qui serà bo o mal lavors parrà,/ los bons se n'iran ab Deus lassús,/ e los mals en infern lajús* (*Lo fet de la Sibil·la*, 2000). La sibil·la provençal (s. XIII) fa: *aquí parrà qui es bon o mal;/ los bons iran vèrs dieu laisus,/ los mals iran en tèrra jus*⁴¹². I la mallorquina:

Als bons dirà: «Fills meus, veniu,/ Benaventurats, posseïu/ El regne qu-us he aparatat/ Des que lo món va ésser creat" (Massot, 1962).

Joan Berenguer de Masdovelles planteja sant Miquel com a executor de la divina sentència:

Lo jorn final, seguons diu l'Escriptura,/ tu, prínsep gran, seuràs pres de l'altisme,/ e, dat lo juý, los maraxens la crisme/ metràs en part singular e segura,/ e tots los mals, de vida tempestosa,/ dins en l'infern

⁴¹⁰ Ferrer, 1975, VI, 277. Vegeu també Ferrer, 1994, 626: *...dizen los doctores... que la sentència primero se dará a los buenos e después a los malos. Mas, executando, antes se dará a los malos que a los buenos...*

⁴¹¹ Ferrer, 1975, VI, 279. Vegeu les versions similars, en Ferrer, 1975, VI, 278: *E llavors Jhesu Xrispt, axí com a Senyor, darà la sentència e dirà: "Yo, com a senyor universal, dich deffinitivament, que sie fet axí com la mia mare ho ha dit"; e dirà: "Venite, benedicti (patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est a constitutione) mundi"...* I Ferrer, 2002, 449: *Et dabit sentenciam pro bonis stantibus ad manus dexteram, ut habetur Mt XXV (34): "Venite benedicti, etc. "mundi".* Berceo ho plasma així (Berceo, 1980, 137): *Tornar's ha a los justos/ el Reï gloriós/ ferlis ha un sermón/ temprado e sabroso:/ "Venit los benedictos/ del mi Padre precioso/ recebit el mi regno/ largo e delicioso".*

⁴¹² J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002.

condempnats a tostemps:/ e ffet assò, ab tots los bons ensemps,/ Déu munterà a la ciutat joyosa (Cançoner..., 1938, 206, v. 25-32).

Tornem a la narració de sant Vicent:

Ara, donada aquesta sentència axí dolça e graciosa, tots los sants... levar-se han de terra tots en cors e ànima: no hauran mester que-l àngel los aport, mas mà a mà, e puix besaran los peus de Jhesu Xrispt...(Ferrer, 1975, VI, 278).

Immediatament, ve el torn dels condemnats. La proporció entre salvats i condemnats se sap que serà desequilibrada: només una minoria dels mortals se salvarà finalment, segons el principi catòlic de *pas de salut hors de l'Église*. Sant Vicent descriu així l'escena: els bons ja han volat, però la majoria de la humanitat resta a l'esquerra (*a la dreta part no-y aurà degú, mas a la sinistra. Oo, quanta gent!*) (Ferrer, 1975, VI, 279), esperant la sentència condemnatòria, extreta de Mateu⁴¹³; en paraules de Llull, *anats, maluyrats, en els fochs infernals aver pena perdurable* (Llull, 1981, 35); o, a les seues *Hores de Nostra Sancta Maria, Jhesu Xrist, qui és senyor,/ qui dirà a li peccador./ «Anats a lo foch infernal/ haver dolor perpetual»* (Llull, 1936, 173). A la traducció catalana dels Diàlegs de sant Gregori, de la segona meitat del s. XIII: *Anatz en lo foc infernal, qui és apareylat al diable he als àngels seus* (Gregori, 1931, II, 68); la sibil·la mallorquina, tardana, fa:

Als bons dirà: «Fills meus, veniu,/ Benaventurats, posseïu/ El regne que us està aparellat/ Des que el món va ésser creat"/ Als mals dirà molt agraument:/ "Anau, maleïts, an el torment;/ anau, anau al foc etern/ amb vostro príncep de lo infern"⁴¹⁴.

La versió del cançoner de Massot d'aquest mateix text és gairebé idèntica:

Als mals dirà molt agraument:/ "Anau, maleïts, a n-el torment;/ anau, anau al foch etern/ amb vostron príncep de l'infern" (Massot, 1962)

I en sant Vicent:

Una altra veu serà hoïda de la boqua divinal, e aquesta serà sentència deffinitiva als mals... E dirà axí: "Discedite a me, maledicti, in ignem eternum, qui paratus est dyabolo et angelis suis"⁴¹⁵.

⁴¹³ Mt 25, 41. La versió castellana de Berceo (1980, 138), fa: *"Idvos los maledictos,/ ministros del peccado,/ it con vuestro maestro,/ buestro adelantado./ It arder en el fuego/ que está avivado,/ para vos Lucifer/ e todo su fonsado... I la de fra Luis de Granada (s.d., 85, I, 8): ...aquella sentencia final que dirá: "Id, malditos, al fuego eterno, que está aparejado para Satanás y para sus ángeles".*

⁴¹⁴ M^a del Mar Bonet, "Saba de terror", 1979.

⁴¹⁵ Ferrer, 1975, VI, 279. Vegeu també Ferrer, 2002, 449: *Et pro malis stantibus ad partem sinistram dicet... "Dicedite a me maledicti in ignem eternum..."*. I en castellà, Ferrer, 1994, 626: *"E yo, así como señor e juez universal de todas las criaturas, digo que assí sea fecho". ...dirá assí: "Discedite a me, maledicti..." Quiere dezir: "Partidvos de mí,*

Al Judici Final del cercle del Mestre d'Artés⁴¹⁶ (1470-1490), veiem les paraules d'ambdues sentències escrites en llatí sobre dues filactèries, que brollen entre les mans d'un àngel situat als peus del jutge; la de l'esquerra reproduïx el versicle evangèlic de Mateu. Dalt de la porta de l'infern, dos dimonis que hi seuen prenen amb les mans els extrems d'una altra filactèria, adreçada als condemnats, aquesta en català: *Oÿu maleÿts al redemtor, qe a manat per vostre error, pux no u temuts sos manaments, vení dons als greus turments.*

No hi ha escapatòria, cap possibilitat ja:

...no poran fugir a la sentència... Amagar no-s poran ne constrestar no poran; ne prechs ne escusacions, res no-ls valrà (Llull, 1981, 35).

Els condemnats no donaran crèdit a la irrevocabilitat de la sentència (*Et hec sententia non erit temporalis sed perpetualis in eternum per infinita secula seculorum*) (Ferrer, 2002, 39), debatent-se entre la ràbia i l'esperança; inicien llavors el plany de Jeremies (Ier 20, 14):

Quant serà dada aquesta sentència, diran los mesquins, e cridaran: "Oo, malaïta sie la hora en que nesquí! malaïta sie la mare que-m parí, e lo pare que-m engendrà!... Senyor, e dau-nos la benedició axí com aquexos altres!"⁴¹⁷.

Eiximenis també descriu la desesperació dels acabats de condemnar, insistint en l'encetament de la blasfèmia infernal:

...tantost cridaran e ploraran desesperats e dolorats de imfinida dolor, dient: "O mesquins! ...Ho catius!... O laços!... O aÿrats! O sobresmaleÿts!..." Lavors malayran a Déu e als sants àngels e als sants, e a lur pare i mare, e al jorn en què foren nats, e daran tan grans crits e tan alts, e faran tan leigs continents de si mateixs, que serà la major dolor e pietat del món veure-ho (Eiximenis, 1992, V, 43).

Antoni Canals els fa ja encomanats a Lucifer:

Ladonchs a Déu malairan/ desesperats,/ dins e fora cremaran,/ sententiats/ e comanats/ a Lucifer, que-ls do torments... (Canals, 1875, 102-108).

Al poema *Sapiats, sényer En Ricard* també es descriu la desesperació dels condemnats:

maldichos del mi Padre, e yd al fuego infernal, donde estaredes por todo tienpo". E dada esta sententia, aquellos, assí como desesperados, darán aquellas voces mui grandes...

⁴¹⁶ València, MBA. Procedent de la Cartoixa de Porta-Coeli.

⁴¹⁷ Ferrer, 1975, VI, 279. Vegeu Ferrer, 2002, 39: *Et tunc dampnati, cum audiverint sententiam ita rigorosam, facient plantum Jeremie...: "Maladictus dies in qua natus sum!"...*

...que-s tindran per perduts/ mordent-se les mans a mossos./ Vahent-se roure los ossos,/ molts d'ells se panidiran;/ si atràs tornar voldran,/ veurets sens caps lurs cossos (Sapiats, 2000, v. 35).

La resposta del jutge és lacònica i terrible: "*Ite, maledicti.*" Però els condemnats insisteixen patèticament, pregant ara un alleujament de la pena, o una gràcia per no caure dins el complex punitiu infernal:

"Al menys donau-nos loch delitos in ignem!; al menys dau-nos cert temps eternament!; al menys algun bon capitá diable; al menys qualche bona companyia ministris ejus." (Ferrer, 1976, VI, 179).

Hi ha grans dosis de crueltat en la narració del predicador; ja sense esperances, els pecadors es llencen els uns contra els altres:

Llavors, com a enrabiats e desperats, girar s-a lo pare quant lo fill: "O traïdor! que per tu só yo dapnat! per fer-te gran home he logregut..."; e lo fill contra lo pare: "Oo, pare traïdor! que yo só dampnat per tu, que no-m has criat al serví de Déu"; e lo marit a la muller: "O traïdora!, que per seguir ta voluntat... só dapnat per tu!"; e la muller contra lo marit...⁴¹⁸

Sense fer-ne cas, el jutge llavors ordena l'execució de la sentència (Apoc, 20, 14); mitjançant sant Miquel, en Eiximenis (*e manarà a sent Miquel fer de present la execució*) (Eiximenis, 1992, V, 43), i directament, s'obrin els inferns: *mostrar-se han ab crits i trons/ les infernals confusions*, diu la sibil·la catalana de la Seu d'Urgell (s. XV)⁴¹⁹; *La tierra se abrirá,/ el infierno se mostrará*, fa la sibil·la castellana de Silos (s. XVI)⁴²⁰; fra Luis de Granada ho descriu així: *se abrirá la tierra en un momento, y serán sumidos y despeñados en los abismos* (Granada, s.d., 85, I, 8); en sant Vicent:

...Jhesu Xrispt darà altra veu: "Inferne, aperi os tuum, et deglutire eos". Súbito, se farà una ubertura en la terra, major que d'ací a Roma, e exiran aquella pudor de soffre incomparable; entre peus se romperà la terra e sorvir-los ha en cors e en ànima...⁴²¹

Per descriure l'estimbada dels condemnats a l'infern, sant Vicent fa servir la imatge evangèlica dels feixos llençats al foc (Mt 13, 30), que representen els grups de pecadors; el predicador aprofita l'efecte esfereïdor de la seua descripció per a fustigar les minories ètniques (*E penssad qué llanto será de los moros e de los jodíos e de los malos christianos!*⁴²²), però sobretot els vicis socials, com és

⁴¹⁸ Ferrer, 1975, VI, 279. La versió llatina, a Ferrer, 2002, 39: *Et filii contra patres et econtra, et maritus contra uxorem et econtra clamabunt et provocabuntur ad invicem mordendo et arrapando se dicendo quod unus est dapnatus propter alium...*

⁴¹⁹ J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002.

⁴²⁰ J. Savall, "El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla". Audivis/Naïve, 2002.

⁴²¹ Ferrer, 1975, VI, 280. Similar, a Ferrer, 2002, 535: *Et tunc terra aperietur ad pedes eorum, et absorbet eos vivos in corpore et anima, et habitabunt eternaliter cum demonibus, qui turmentabunt eos, et ibi erit confusio, et utinam natus non essem...*

⁴²² Ferrer, 1994, 626. Vegeu Ferrer, 2002, 39: *Et ideo, moros, convertamini modo, et vos, iudei, nam ecce quid est profetizatum contra vos de die illa...*

habitual amb especial émfasi en els dels poderosos; el dominicà ens ofereix ací una de les seues fenomenals onomatopeies:

Hun feix de prelats, arquebisbes, bisbes, retors e vicaris, officials... Oo, quiny feix serà tan gran de aquells en infern! Hun altre feix se farà de emperadors, reys... de aquets tals, gran feix !sus! al foch de infern. Altre faxot de mals religiosos... Ooy, quiny faxot tan gran! Altre faxot de mals clergues simples... Ooy, quiny faxot tan gran de aquests, via a infern! Altre faxot de persones superbioses, enteneu-me, dones!... Altre faxot de logrers... Ooy, quiny faxot tan gran via infern, "xof!" en les calderes! Altre fayx de tots aquells que han feta deshonor a les sglèsies... (Ferrer, 1975, VI, 280).

Eiximenis inverteix la successió d'esdeveniments; segons ell, l'obertura de la terra té lloc prèviament a la discriminació dels resuscitats i al judici, que se celebra ja amb la visió infernal, per a terror dels condemnats:

...lavors se obrirà aquí la Terra, e pujarà lo foch de Infern per la dita obertura fins al mig de la regió de l'ayre, e ordonarà que sos àngels separen los bons dels mals... E ells faent aquesta separació, los dampnats se veuran romandre en terra e que·ls esperen los demonis per a prendre·los; e veent ja l'Imfern ubert e lo foch on deuen ésser gitats... e tots ensemps, feta la dita separació, se n'entraran per la ubertura aquella de la terra e per lo foch aquell horrible... (Eiximenis, 1992, V, 43).

Per ordre de Crist es tanca llavors la boca de l'infern, i l'Oceà cobreix la superfície de la terra *assí como ante* (Ferrer, 1994, 628), segellant-ne el tancament definitiu i sense deixar obert ni un *fumeral*⁴²³:

...e entrats tots dins, tancar s'à la terra e jamés lo foch aquell pus sobre ella no aparrà. Mas tots aquells mesquins, mesclats en la casa d'Infern e del diable, estaran en les dolors eternalis ab tota maladició in secula seculorum" (Eiximenis, 1992, V, 43).

Crist s'emporta després els salvats en processó cap a l'eternitat del cel. Aquest estat de coses romandrà invariable, per sempre.

E ve la darrera, pus que davall no·y haurà res, sinó la terra pura; veus que llevar·s·à Jhesu Xrispt, e metrà en posseció del cel als sants... Dirà Jhesu Xrispt: "Mare mia beneyta! entrem·nos·hen ab aquesta bona gent", e muntar·se·n han. Primo iran los àngels cantant... Puix Jhesu Xrispt, puix los apòstols... ooy, quanta companya, tots lluents, resplandents, clars e fragans (Ferrer, 1975, VI, 281).

⁴²³ Ferrer, 2002, 40: *...faciendo execucionem de malis et dapnatis dicendo: "Inferne aperi os suum et inglutire inpios istos", et tunc infernos aperiet magnam aperturam in terra ad pedes dapnatorum et deglutet eos vivos, et sic claudetur terra in nullam fumeral, tunc erit quia aqua maris coperiet totam terram et mundus reddet sicut prius fuerat tuerat terra coperta aquis ut ante nos. Et sic, per infinita secula seculorum manebunt in penis...*

Eiximenis, en canvi, atorga major protagonisme a sant Miquel:

Après tot açò lo gloriós duch monsenyer sent Miquel, presa la creu de Jesucrist, pujant davant lo Senyor ab tota aquella gloriosa multitut dels elets, ab grans cants... ab los seus preciosos àngels, pugar-se n'an tots en lo cel en Glòria (Eiximenis, 1992, V, 43).

Un aspecte que vull destacar és el de la gestualitat del jutge, al moment de l'emissió de la sentència, de màxima intensitat dramàtica; sant Vicent, en la seua *performance* teatral, la remarca⁴²⁴; com diu Joan Fuster,

«S'ha de considerar, sobretot, que els sermons foren “dits”, i la lletra morta amb prou feines ens dóna indicis de la palpitació que aconseguia en la boca del predicador. Sant Vicent fou, si se'm permet el terme, un histrió genial: els seus dons suavisadors radicaven, tant en l'hàbil domini dels més variats recursos retòrics, en la capacitat estupenda de potenciar-los amb una veu càlida, insinuant, dúctil a totes les exigències expressives, i amb una gesticulació paral·lela, generosa, contundent. Contrafeia diàlegs i els mimava, posava una insistència estentòria en els apòstrofes, i l'onomatopeia esfereïdora o còmica o tendrament ingènua li servia de resort commovedor” (Fuster, 1955, 7).

Recordem l'enorme importància atorgada a la gestualitat en el sistema feudal: hi ha un sentit agut de la significació dels gestos (Zumthor, 1998, 298). Als salms s'hi aludeix: *No gires la tua cara de mi; no la abaxes en ira del teu servent*; i encara: *Girist la tua cara de mi, e só fet molt torbat* (Roís, 1985, ps. 26 i 29).

El gest, la mímica, en el cas homilètic, completa el sentit de la paraula, fins i tot pot arribar a substituir-la, amb una gran càrrega semàntica: imaginem el rostre i els moviments de l'*histrió genial* sant Vicent en predicar, reproduint els gestos de Crist, representant davant els fidels l'actitud psicològica del jutge. Per al judici particular, individual, *estén la mà e diu-li axí...* (Ferrer, 1975, VI, 144); *e Déus feu-li mala cara* (Ferrer, 1975, VI, 127); *E nostre Senyor, si és stat hom de mala vida, arrufarà lo nas* (Ferrer, 1932, II, 261). I en el general, *Déu mirarà ab cara rient o bé e llavors Jhesu Xrispt se girarà la cara ab la cara tan irada*⁴²⁵.

El contrast amb la plàstica és absolut: els artistes gòtics, unànimement, continuen representant el rostre de Crist en aquest moment d'una manera hieràtica, com en el *Pantocrator*, estranya fossilització iconogràfica, que respon al característic frontalisme, impassibilitat i abstracció esquemàtica de tots els personatges de l'àmbit diví (un cas similar és el rostre de sant Miquel, totalment seré malgrat el combat amb Lucifer), trets que expressen poder, el poder celestial, i indirectament el de la seua representant, l'Església, en contrast amb el moviment incessant però inútil dels dimonis, la transgressió (Camille, 1989, 45).

⁴²⁴ Vegeu, quant a aquesta qüestió, el darrer capítol de Martínez, 2002, 151-171.

⁴²⁵ Ferrer, 1975, VI, 279. De la mateixa manera, *...los mirará con la cara reyente (...) non la cara reyente, assí como quien lança sus enemigos de su casa con la cara muy sañuda e yrada, terrible bolver se ha a ellos...* (Ferrer, 1994, 626). També Berceo (1980, 138): *Tornarà a siniestro/ sannoso e irado...*

1.4.11. La justícia divina

Ja hem parlat sobre el buidatge de continguts que el judici particular exerceix sobre el final, i les discriminacions prèvies entre salvats i condemnats, que fan del tot innecessària l'escenificació del judici general. Però una segona contradicció rau en la qüestió de, donada l'omnisciència de Déu, quina falta fa tot aquest aparat, si no és la de simbolitzar antropomòrficament, anacrònicament, l'execució de la justícia: sant Tomàs explica que el judici té lloc precisament, *ad manifestationem divinae iustitiae* (S. Th., Supl., q. 89, a. 7). Sant Vicent mateix s'ho demana retòricament:

Primo, se fa inquisició streta de tot quant la creatura ha pensat. E què-y cal fer inquisició per Déu? No-u sap ell tot ja? Los pensaments, etc, tot ho veu. Ergo, quare? Los jutges, perquè no saben lo fet de la veritat, sí fan; mas Déus per què vol servir forma judicial? Yo te dich que jamás damne si no ve lo acusador primer, puix reb testimonis e dóna deffensions, e puix proceïx a la sentència (Ferrer, 1975, VI, 142).

Segons la doctrina, el poder judicial celestial (del qual forma part la *potestas subditos coercendi*) és atribuït per la Trinitat a Crist, sota natura humana (S. Th. 3, q. 59, a. 1; Supl., q. 89, a. 3). L'aparença mortal és *conveniens*, perquè afegeix a l'autoritat divina la de la passió, en mostrar al judici les seues ferides i els *indiciis praeteritae passionis* (S. Th. Supl., q. 90, a. 1; Supl., q. 90, a. 2). Bernat Metge, al *Llibre de Fortuna e Prudència* (ca. 1381), expressa l'atribut diví de la justícia:

...car no és en aquest món algú/ vertader jutge, sinó Déu,/ qui ab l'infinít saber seu/ ço que fall a cascú coneix/ e li fa segons que mereix... (Blandín..., 1983, 135).

La imatge medieval d'un Déu cristià generós i amable no és inexistent; Bernat Desclot la plasma: *Mas Déus tot poderós qui vou totes coses, a qui no plau crueltat ne desmesures, ans li plau mercè e caritat...* (Desclot, 1982, 129). I a la descripció de sant Vicent del judici final, molt homogènia, trobem una actitud benèvola i paternal del jutge: el predicador posa el cas que Crist veurà de sobte, entre la multitud, *hun pobrellet de vida apostolical*; immediatament, s'hi adreçarà: "Ooy, mon fill! E què fas aquí en terra? Vine, vine, mon fill" (Ferrer, 1975, VI, 274).

Però, en contrast amb aquesta tendresa, i alhora amb els plantejaments judicials que havíem vist per al judici particular, al general el que veiem predominar és la *terribilitat*, la crueltat, la venjança i l'ensanyament, d'acord amb l'esperit del Jahvé veterotestamentari:

Déu de punicions és lo Senyor; Déu és de venjances... Sies exalçat Tu, qui jutges la terra, torna lo guardó als superbos... E retribuirà a ells la lur iniquitat, hi en la lur malícia los destruirà... (Roís, 1985, ps. 93).

La revenja és assumida per la mentalitat medieval com consubstancial a la noció de justícia (Huizinga, 1990, 29); a Lieja, el judici es proposa com a terrible condicionant futur:

“Vé-te’n a la tua cel·la e fe ço que fa lo ladre en la presó, que tots temps està demanant què fa lo jutge e a on està sperant, quant vendrà a donar la sentència contra ell; axí deu fer lo monge, qui contínuament deu estar pensant en lo die del juý e en la sentència qui serà donada contra ell.” (Lieja, 2004, DCLXXVI).

Fins i tot és terrible per a varons de santa vida, com l’abat Agaton: *“...E jo no·m comfiu de lles mies obres, mas solament de lla mercè e misericòrdia de Déu.”* (Lieja, 2004, DCLXXVII).

La venjança és un moment essencial, que dominava completament els esperits: *“Vosotros vernedes uno a uno”*, amenaça Crist en tancar les portes del cel (Ferrer, 1994, 480). A la mallorquina *Representació de la Mort*, la concepció del càstig infernal és diàfana; diu la Mort a la Dama:

Anau d'on no tornareu/ i a on, amb gran rigor,/ fins un quadrant, pagareu/ tot lo mal que fet haureu/ amb pena gran i dolor... (Teatre medieval..., 1994, 116).

A la missa de *requiem*, el dia del judici és *dia illa tremenda... Dies illa, dies irae, calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde*. Lull conceptua així el tarannà sever del jutge: *Temable és la justícia de Déu, con sia cosa que a tots los peccadors misericòrdia no perdona* (Lull, 1981, 134). El rei savi descriu també un jutge colèric: *no juyzo, u verrá irado,/ que nos ache quitos d'err' e de pecado* (Alfonso X, 1997, 153). La sibil·la galaica fa tremolar de terror fins i tot àngels i sants⁴²⁶, i la de la Seu d’Urgell afegeix el detall dels crits que faran els fetus des dels ventres de llurs mares prenyades: *Los infants qui nats no seran/ dintre ses mares cridaran/ i diran tots plorosament:/ "Ajuda'ns, Déu omnipotent"⁴²⁷.*

Hi ha, doncs, elements per a conceptualitzar el judici final com l’escenificació de la venjança divina contra la humanitat pecadora; ja hem vist com té aquest caràcter l’elecció del lloc, la vall de Josafat. Eiximenis empra explícitament el concepte de venjança: *lo dit sant àngel deu fer venjança pòblica en lo dit juhí de tots los enemichs seus* (Eiximenis, 1992, V, 12). En la narració psicologista d’Isabel de Villena, Crist, en ser interrogat pels fariseus, els amenaça:

"Sabeu quan vos respondré? En lo juí final, quan celebraré aquelles generals corts on me veureu sient a la dreita del meu Pare, e retré a vosaltres guardó de les maliciosos voluntats vostres que en mi haveu executades" (Villena, 1980, CLXIV).

⁴²⁶ J. Savall, “El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla”. Audivis/Naïve, 2002: *...e u el a todos parecerá mui sannudo (...) e en aquel dia, quand'ele for mais irado (...) U verás dos santos as compannas espantadas,/ mostra-ll'as tas tetas santas que ouv'el mamadas. (...) U verás os angeos estar ant'ele tremendo...*

⁴²⁷ J. Savall, “El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya”, Audivis/Naïve, 2002.

En un poema d'Aimó de Cescars, *Unes noves vull comensar*, l'infern és l'instrument de la venjaça divina: *Infern féu per pendra venjansa/ de tots sos piyors anamics* (Cescars, 2000, v. 50-51).

No són rars els exemples de venjança divina; fins i tot, de venjança cega, com al cas del lladre que, després de furar un missal, el deixa en un arbre; en proclamar-se l'excomunió per al culpable, *arbor fuit sicata* (Ferrer, 2002, 216). En un exemple, Lieja conta com Crist suporta les blasfèmies contra ell, però no contra sa mare:

"La mia injúria volguí jo sofferir, mas la desonor de la mie mare, no la vull jo sofferir!" E tentost, demunt lo taulell en què jugaven, vesiblement fon ferit de lla ira del Salvador aquell qui havie desonrat la Verge, mare del Senyor, que, donant molts cruells crits e veus e scumant per la boca, ell morí (Lieja, 2004, XCIX).

També es castiga expeditivament els heretges, que ataquen els sants de Déu; l'emperador Julià l'Apòstata, satanitzat a l'Edat Mitjana, és castigat per Déu; segons Lieja, en tres maneres diferents; per haver substituït una imatge de Crist per la seua pròpia:

...l'emparador Julià Apòsteta levà d'alý aquella ymatge e mès-n'i una altre a semblança d'él matex. E, tentost, vench un lamp del cel qui la dita ymatge cremà e destrouí (Lieja, 2004, DCCXIII).

En una altra versió, l'emperador pateix uns cucs per la seua profanació:

...un apòsteta qui havie nom Julià, en la ciutat d'Entiotxa, los calzes e los vestiments de lla esgleya gità-los en terra molt meynspreadament e assigné's demunt ells molt vituperosament. E, en aquella ora, soptosament, li's feeren en les anques molts de cuchs e vèrmens que li roeren ab gran dolor tota aquella carn ab què s'ere assegut demunt los dits calzes e vestiments. Los vèrmens li duraren en les anques roent tota la sua vida (Lieja, 2004, DCXVII).

Aquesta història es duplica en Lieja:

...un altre Julià, majoral de la ciutat de Roma, per manament de l'emparador, robà e pres los calçes de lles sgleyes e urinà en aquels... E tentost la bocha li tornà membre qu-és vergonya de dir, per lo qual ell gitava la femta e altres sutzetats (Lieja, 2004, DCXVII).

El tercer càstig: Julià persegueix sant Basili, i l'amenaça que *quant tornàs, que destruiria la ciutat Cessària*. El sant, aquella nit, veu en revelació com la Verge envia contra l'emperador un cavaller màrtir i mort, Mercuri, no en esperit sinó animant el cadàver, una mena de zombie; Mercuri es presenta a la batalla de Julià contra els perses i el fereix mortalment; la seua fi és exemplar:

E, con fon caygut, que s'omplí la sua man de lla sua sanch pròpia e que les sues gents, que-l lexaren en lo camp e fugiren, e que con lo dit emparador, depuys que fon caygut del caval en terra, ac presa de lla sua

sanch en la man, que la dita sanch que la lançà vers lo cell e que dix: "Vensist, galileo, vencist!" E que, dites aquestes paraules, que tentost morí e los de Pèrsia scorxaren-lo e, de la pell, feeren cingles per al cavall de lur rey (Lieja, 2004, DCLXXXIV).

I encara, segons Joan Gaspar Roig, l'Apòstata és mort per unes sagetes: *no·n va durar lonch temps la sua vida; car fo mort de cop de sageta que·n baxà del cel (Boades, 1929, I, 97).*

El papa Lleó, herètic, s'enfronta a sant Hilari, bisbe; l'amenaça, i quan s'absenta per *tolre aygua e, allí, decontinent, gità los budells e morí soptosament mort vill e cruell (Lieja, 2004, CCCVII).* Un altre papa pateix la còlera divina, en aquest cas una papessa, que es fa passar per home, té un amant i en resta prenyada;

E ella, no sabent lo die que havie parir, vinent de lla esgleya de sent Pere, passant prop de la esgleya de sent Climent e passant prop de un crucifixi, lo crucifixi parlà e dix: "Maleÿta, e no has vergonya de aparer denant mi?" E en aquella hora esclatà e morí, e la criatura semblantment. E, per aquella rahó, jamés los papes qui après són estats, per aquella carrera en Roma on aquella morí, no són volguts passar per lo peccat tan leg que aquella mala fembre féu. E encara sapiats que·l nom d'ella no és estat volgut en lo detalàgio dels altres papes (Lieja, 2004, DXXXI).

En són víctimes els qui escarneixen la cendra de dimecres:

...vench tant de polls a la derredor de son cap e de sa care que, obrint la bocha per cridar que li acorreguessen, li entrà tant de pols e de cendre en la boca que decontinent l'aucís, que no li pogueren donar algun remey (Lieja, 2004, CXXII).

Ramon Muntaner porta a l'extrem el providencialisme medieval, en considerar els almogàvers instruments de la divinitat per castigar els enemics – simultàniament, de Déu i la Corona d'Aragó-; aquests enemics exterminats poden ésser els grecs:

Mas sobre los grecs ha Déus tramesa tanta de pestilència, que tothom los confondria... E així podets entendre Déus con ha aïrats los grecs... E així los grecs han la ira de Déus sobre ells... (Muntaner, 1979, II, 73).

O els pisans, a la campanya de Sardenya:

...les pus malvades gents del món e de les pus pecadores, que no és pecat que en cor d'home se pusca pensar, que no s'hi faés, sí que la pudor n'és anada, davant Déus. E si vós deïts: -En Muntaner, ¿quals pecats són aquells qui tant s'hi faïen?... aquella destrucció n'ha Déus feta que fé de Sodoma e de Gomorra, que a foc ho ha fet tot cremar e abisar. ...Per què veus nostre senyor ver Déus (beneit sia ell!) quina venjança n'ha feta en poca d'hora (Muntaner, 1979, II, 194).

I tampoc són estranyes les supervivències de la concepció germànica de l'ordalia, o el vist i plau diví sobre els fets consumats a la terra; un heretge no resulta cremat amb el ferro de l'ordalia; creient-se immune, torna al seu pecat, i aleshores les cremades apareixen, a ell i a la seua dona, també culpable (*E ten gran ere lo foch que cremar no cessave en les mans dels dits heretges*) (Lieja, 2004, CCCVI), delatant-los per a que siguen cremats.

Un altre exemple encara trobem a la Crònica de Pere el Cerimoniós; abans de la batalla contra els castellans el rei arenga les seues tropes:

...ara que veig que-l rey de Castella e yo som davant lo juhí de Déu, yo dich que ell alment e falça e com a gran traïdor m'a feta e-m fa guerra en ço del meu. E requir Nostre Senyor Déu que vuy, en aquest dia, me faça justícia d'ell, la qual he ferma confiança en Ell que la-m farà (Pere IV, 1941, 372).

A la mateixa crònica, el Cerimoniós ens conta la història de l'emplaçament fet per Déu a un rei castellà per la seua desmesura, en pretendre corregir la creació:

E açò fon per ordinació de Déu, car, segons que havem hoït recomptar a persones dignes de fe, en Castella hac l rey appellat Ferrando, qui fo rey vituperós e mal nodrit e desastruch, e parlà moltes vegades reprenent e dient que, si ell fos, com Déus creà lo món, e-n fos cregut, Déus no haguera creades ne fetes moltes coses que féu e creà e que-n haguera creades e fetes moltes que no n'havia fetes. E açò tenia ell en son enteniment e-n parlava sovén... lo dit rey finà sos dies, e en la quarta generació que-s seguí finà lo seu regne... (Pere IV, 1941, 323).

La justícia medieval només coneix dos extrems: la plenitud del càstig cruel o la gràcia. Hi manquen totes les relativitzacions actuals, com ara fal·libilitat del jutge, semi-irresponsabilitat, culpa compartida i responsabilitat social, possibilitat de reinserció o reeducació. La mateixa Beatriu, a la conversa que manté amb Dante, en un discurs neoplatònic molt dur sobre la justícia, rebutja les matisacions jurídiques sobre la culpa que el poeta li oposa (Paradís, IV). La destrucció de la ciutat de Jerusalem pels romans s'arriba a interpretar a l'Edat Mitjana com una revenja per l'assassinat de Crist⁴²⁸. A canvi de la crueltat del càstig i de fer d'ella un espectacle popular, només hi ha la misericòrdia. Déu és rigorós, doncs:

*“Sàpies que-l dia que yo morí, moriren XXXm persones, e no n'ha entrat en paradís sinó dues: sent Bernat e yo, e tres altres en purgatori, e tots los altres són dapnats”*⁴²⁹.

En la mecànica mental del pecat i la culpa, també les desgràcies col·lectives, els fenòmens anòmics, són un càstig de Déu (Délumeau, 1983, 447),

⁴²⁸ *La historia del rey...*, 1946, XXIX, 161: *E según que habéis oído fue vengada la muerte e pasión de Jesu Cristo por el emperador Vespasiano, emperador de Roma, e por Titus su hijo fué destruída la ciudad de Jerusalem...*

⁴²⁹ Ferrer, 1975, IV, 224. Vegeu també Ferrer, 2002, 519: *Alud regnum, iusticie, est in vita futura, in qua Deus Christus utetur solum de infinito rigore iusticie, nam nullam misericordia utetur tunc...*

i aguditzen per tant el sentiment de por i culpa⁴³⁰. L'any 1338, en arribar la pesta negra a la ciutat de València, s'interpreta com un càstig diví:

E la ciutat, veent que la ira de Déu los era venguda dessús per lur gran colpa, tench tots los portals de la ciutat tancats, que no-n gosava exir persona (Pere IV, 1941, 282).

Parem un moment esment a la tesi de Brown; els cristians del baix imperi, habituats al comportament imperial, troben lògic el càstig o la *clementia* imperial, sense terme mig: l'extrema gràcia i l'extrema severitat del poder. Al judici, Déu havia d'ésser generós i indulgent; en cas contrari molt pocs se salvarien. La invenció del purgatori, com a càstig provisional i del qual ningú se'n pot vantar d'alliberar-se'n, permet carregar les tintes en la severitat de la justícia divina (Brown, 1997, 1252).

Les visions irlandeses d'origen cèltic, al voltant del s. VII, parteixen en canvi d'un desconeixement polític de l'Imperi: no hi ha burocràcia al més enllà, com a les representacions bizantines, no hi ha poder imperial, no hi ha amnistia, sinó relacions de poder horitzontals, en què cada culpa té el seu càstig escaient, immediat i precís: com al purgatori, diu Brown. Aquest espai naixeria, doncs, com una fusió de la tradició de la penitència cèltica i la *clementia* imperial romana (Brown, 1997, 1254-57).

Minois (1994, 224) posa en relació l'aparició de la figura del judici particular -i en general les que anomena especulacions escatològiques- amb els conceptes filosòfics i el dret penal en vigor, lent a través de la qual es recerquen i s'interpreten les autoritats dels textos sagrats. La relació amb el dret penal ens remet a les represàlies del poder contra els infractors, els transgressors de la seua norma; el càstig legítim, com a exercici del monopoli del poder sobre la violència, i en darrera instància als turments i a la presó, com a infern coercitiu real, màquina de fer por.

Iconogràficament, la justícia divina en forma d'ira se simbolitza amb l'espasa del llibre de Saviesa (Sap 5, 20) i l'Apocalipsi (Apoc, 1, 16; 19, 15). Sant Vicent empra abundantment la llança del Proverbis (6, 34)⁴³¹, però també l'espasa, amb la referència apocalíptica del *coltell agut eixirà de la sua boca, tallant de dues parts*. El predicador descriu aquesta espasa tot ensanyant-se amb les minories ètniques culpables:

...dur contra los jueus, que ho han clar per tots los profetes; gran contra los moros, que entre totes les gents són en nombre molt gran: mas gran serà lo coltell, que a tots los atenyerà; fort contra mals cristians... (Ferrer, 1973, 71).

⁴³⁰ Goulart, 1999, 157. A l'Arcipreste de Talavera (Martínez, 1990, IV, I): *E asý nuestro Señor, segund la su grand benignidad, nos castiga por mortandades, malos tiempos, adversydades, sequedades de pocas aguas, guerras enfermedades, pasyones, tribulaciones, dolores de cada día e afanes: que ya los tiempos no vienen como solían, porque los onbres o criaturas non biven como bivían; que agora en verano faze ynvierno, e en el ynvierno, verano...*

⁴³¹ Ferrer, 2002, 498: *...iram suam in lanceam, nam bene esset acuta lancea que transiret centum milia personas regulatas, una post aliam, pluries transient ista lancea...*

El *coltell* es representa a l'esquerra de Crist, a l'altura de la seua cara, simètric al pomell de flors blanques que mostra als benaventurats: veiem aquests símbols als *Judicis* de Bosch i van der Weyden⁴³², al de Hans Memling (1461-1471), així com a la miniatura del judici de l'Apocalipsi dels ducs de Savoia (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 44v.), i en algun Judici castellà, com ara el de Diego de Aguilar⁴³³, però no són gens presents a la pintura gòtica catalana; només he trobat una representació, la de Miquel Jiménez i Martí Bernat⁴³⁴ (1481-1487), en què tots dos elements, el llir i l'espasa, són duts per àngels, entre Crist i sant Joan i la Verge.

⁴³² Beaune, Hospital: Roger van der Weyden, *Judici final* (s. XV). Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 434.

⁴³³ Toledo, Convento de Santa Clara: Diego de Aguilar, *Juicio final*. Reproduït a Martínez, 2004, làm. 18.

⁴³⁴ Saragossa, MBA, Retaule del Judici final, procedent de Blesa, Terol.

2. LA TERRA

2.1. EL PARADÍS TERRENAL

2.1.1. Història

El *paradisus* llatí deriva del grec *paradeisos*, del persa antic *apri-daeza*, verger emmurallat; sant Vicent mateix tradueix el mot: *En paraís terrenal, que paraís vol dir ort* (Ferrer, 1975, III, 298). Quant a aquest espai, les indefinicions i contradiccions sovintegen. Des de la seua mateixa aparició, el paradís ha tingut aquest caràcter ambigu. En primer lloc, ambigüitat per la mateixa polisèmia del mot paradís, que tan aviat designa el terrenal com el celestial, si és que els límits entre tots dos estan clars. Fins al s. VI, diu Délumeau, paradís, tret d'excepcions, només és el terrenal (Délumeau, 1999, 13); però en una obra teatral francesa de mitjan s. XII, *Le jeu d'Adam*, es considera explícitament, en una profecia d'*Ysaïas*, que el messies *Qui Adam trarra de grant dolor/ e remetra en paraís* (*Le jeu...*, 1994, 63). Els camperols de Montailou, per exemple, identifiquen tots dos paradisos (Le Roy, 1982, 598).

En els seus trets essencials (jardí murat inaccessible, abundància d'aigua i vegetació, natura amable, clima òptim, no envelliment...), el paradís cristià és resultat de la fusió de la tradició jueva bíblica del jardí de l'Edén amb la greco-romana de l'edat d'or, els Camps Elisis i les Illes Afortunades (Délumeau, 1992, 15), als que podem afegir el prat dels benaventurats òrfic, ben similar (*Hieros Logos*, 2003, 79, 242). A l'Eneida (VI, 628-636), els Camps Elisis, subterranis, són la residència dels justos, que hi fan exercici, lluiten, dansen, canten, celebren banquets..., però també un espai vestibular de les ànimes que cada mil anys tornen a reencarnar-se. Els primers escriptors cristians rebutgen aquest mite paganitzant, però des del s. II es va cristianitzant progressivament; hi ha una proposta origenista, infructuosa, d'interpretació al·legòrica, però tots els pares s'inclinen a entendre la llegenda literalment (Délumeau, 1999, 14-15; Guiance, 1998, 168).

De la mateixa manera que amb el cel, sobre el paradís terrenal hi ha diverses concepcions més o menys incompatibles: el jardí de l'Edén, una illa a l'orient o a l'occident (en la tradició celta), una muntanya mística, un edifici o la Jerusalem celestial (Guiance, 1998, 177-178). En alguns apòcrifs (als apocalipsis de Pau i Pere, i al primer llibre d'Henoc i d'Esdràs) el paradís és la futura residència de la humanitat redimida, en relació amb una escatologia mil·lenarista arran la parusia (Délumeau, 1992, 42, 50). Fins i tot s'afirmava que el paradís havia desaparegut de la terra i havia estat transportat al cel (Délumeau, 1992, 37).

Una estranya tendència històrica del paradís és la vestibular, abans d'accedir definitivament al cel: com a *refrigerium*, lloc d'espera del judici final, o bé una avantcambra en confusió amb els llimbs dels patriarques; no així amb el purgatori, per què no hi ha penes, tret del paradís de la visió de Tundal (Perellós, 1917, 71). L'Església necessitava llocs intermitjos, sense la immediatesa del cel, però també sense la terrible certesa de l'infern: paradís, purgatori, llimbs dels patriarques, llimbs dels innocents. Al segle XIV, el paradís vestibular serà absorbit pel purgatori (Délumeau, 1992, 50). Aquesta teoria del paradís com a lloc d'espera, tant abans de la passió com després, ben

divulgada al s. IV (Amat, 1985, 390), és condemnada ja al s. V⁴³⁵, i després per sant Tomàs (*S. Th.*, Supl., q. 69, a. 7), tot i que la trobem, per exemple, al relat de Perellós (Perellós, 1917, 37) i a la visió de Trictelm; l'espai descrit com el paradís terrenal, *lo loch aquest florit, hon aquesta tan bella juuentut alegrar e florir veus*, és un lloc vestibular, d'espera, per a aquells que, malgrat bons, *no són de tan gran perfecció que meresquen tan tost de entrar en lo regne dels cels*

Què és, doncs, el paradís terrenal en la tradició cristiana? Segons l'*Enciclopedia Cattolica*, (veu *paradiso*), que no vol agafar-se els dits, es tracta d'un *fertilissimo giardino, culla del genere umano*, on Déu disposa Adam i Eva. Diu Délumeau que la interpretació històrica del paradís cristià ha estat gairebé unànime en considerar-lo literalment, no com a al·legoria simbòlica (Délumeau, 1992, 28); sant Tomàs, tanmateix, subratlla el seu caràcter didàctic: el paradís terrenal serveix per a comprendre com no serà el celestial (*S. Th.*, 2-2, q. 164, a. 2).

Després d'ésser creat, el paradís rep Adam i Eva; roman buit entre el pecat original i l'abducció dels dos profetes, Elies i Henoc, que hi resten en espera de l'arribada de l'Anticrist, moment en què abandonaran el paradís. Mentre, el lloc no s'ha vist afectat pel diluvi universal, i segles més tard ha rebut la visita també curta de Crist amb els patriarques. Una volta se'n vagen els dos profetes, el paradís romandrà buit el breu període fins a la destrucció del món, però, com que és un lloc pur on no han habitat pecadors, no caldrà la purificació final (*S. Th.*, Supl., q. 74, a. 6), i per tant la flama de la ira divina tampoc no atansarà el paradís. No està molt clara la sort final d'aquest espai en l'eternitat immòbil posterior al judici final.

La riquesa simbòlica del mite del paradís terrenal es fa palesa en la diversitat d'interpretacions: s'hi destaca l'àmbit de comunió de les criatures: àngels, humans i animals; sant Vicent, per exemple:

E per ço Déus féu hun loch... ço és, paradís terrenal... per participar ab los àngels e ab les bèsties... e'ls àngels devallen a parlar ab ells (Ferrer, 1975, III, 47).

Tot i que ell mateix es contradiu explícitament: *Ca en paráyso terrenal nunca jamás ovo bestia nin animalia alguna* (Ferrer, 1994, 467). Seguint aquesta línia, Pernoud parla del simbolisme del claustre del monestir, imatge del paradís, lloc de comunicació entre Déu i els humans (Pernoud, 1998, 147). Délumeau en destaca la relació teològica amb el pecat original, que hi té lloc; la culpa, consubstancial a la concepció cristiana de l'ésser humà, naix amb el pecat d'Adam i Eva (Délumeau, 1999, 25-26). El mite del paradís també ha estat important per als moviments mil·lenaristes, que hi han vist la utopia destinada a instal·lar-se sobre la terra al final dels temps (Pereira, 1969, 341).

2.1.2. Viatgers

⁴³⁵ *Enchiridion*, 1973, 117: anatema del papa sant Simplicí (468-483) i el concili arelatenc (473): *Qui dicit patriarchas ac prophetas vel summos quosque sanctorum, etiam ante redemptionis tempora in paradisi habitatione...*

Alguns testimonis del paradís terrenal són a través de visions, bé immediates al martiri, bé al moment d'una mort provisional. Del primer tipus apareixen a les primerenques passions egípcies del s. III: l'ànima del màrtir s'eleva fins al paradís en vol durant un somni, a la "Passió de Perpètua"; i en un transport "xamànic" a la "Passió de Marian i Jaume" (Amat, 1985, 123, 134).

Una visió famosa és la del Dante, tot i que llunyana de la tradició medieval; ell i Virgili accedeixen al paradís, on Beatriu espera el seu enamorat (Purgatori, XXVII). Una volta arribat, el poeta presencia nombrosos símbols místics (Purgatori, XXIX): els set canelobres (els dons de l'Esperit Sant), la processó de les al·legories doctrinals, el tetramorfos, els vint-i-quatre ancians, les virtuts teològals, i finalment el carro triomfal de l'Església, arrossegat per un griu, Crist (Purgatori, XXXII).

Un segon recurs és el relat indirecte; això és el que fa sir John Mandeville, a mitjan s. XIV: empra la prudent fórmula *so men say*. Reconeix, doncs, que no hi ha estat, i es limita a repetir el que es diu: *Of Paradise I cannot speak properly, for I have not been there. ...And so of that place I can tell you no more (The travels..., 1983, 184)*. Pel que fa a la difusió del seu llibre a la Catalunya medieval, l'infant Joan, futur rei Joan I d'Aragó, en demana al rei de França, l'any 1320, un exemplar:

Rey molt excellent e avoncle molt car (...) nós nos delitam molt en legir en francès com en nostra lengua matexa, perque os pregam que-ns vullats enviar tres llibres escrits en lenguatge francès, ço és les canòniques de França, Titus Livius e Mendivila...

També el demana Joan I a sa mare: *que ens trametats com enans porets lo libre de Johan de Mendrevile...*⁴³⁶

Una altra fórmula: la declaració d'un mort que hi ha estat; és el cas, tot i que no arriba a entrar-hi, de Seth, fill d'Adam, que ho conta als patriarques dels llimbs, on és ell mateix; en tenim dues versions de Varazze, que segueix l'evangeli de Nicodem (XX); en la primera, molt breu, se'ns conta que Seth acudeix a les portes del paradís a demanar a l'àngel guardià l'oli de la misericòrdia divina, per guarir son pare Adam; sant Miquel, que s'hi presenta, li informa que el que demana no es lliurarà fins d'ací a 5. 500 anys: l'oli és Crist, la redempció (Vorágine, 1982, 234). La segona versió afegeix, seguint Nicodem, que l'oli prové de l'arbre de la Misericòrdia (Vorágine, 1982, 287).

La visió del paradís com a resultat d'una mort estroncada la trobem a sant Gregori; un cavaller romà *morí, e puy tornà, e contà ço qui li era esdevengut*. Amb el mateix esquema de les visions cèltiques, després del pont troba el jardí del paradís, en confusió amb el cel (Gregori, 1931, II, 83).

També als dos casos que ens conta Varazze: el d'un jove, l'ànima del qual sant Francesc duu al jardí i després torna a cercar-la: un paradís vestibular, mentre el sant gestiona la resurrecció del xicot (Vorágine, 1982, 650). L'altra és l'anomenada visió de Josafat, sant que no és sino la cristianització de Buda (Vorágine, 1982, 802). Trictelm és un altre dels viatgers que resuscita; mentre roman mort, acompanyat d'un àngel, fa un circuit ascendent pels espais del més enllà; arriba al paradís sobtadament des del

⁴³⁶ Lemarchand, 2002, 307. Cita *Juan de Mandavila: Libro de las maravillas del mundo*. Ed. de G. Santonja. Madrid, Visor, 1984. Facsímil de l'edició de València, 1524, pàg. 7.

purgatori –sense pont-, i el descriu com a vestibular, residència dels *no tant bons*; en un primer moment, Trictelm pensa estar al cel, però el guia el desenganya (Perellós, 1917, 89-91). Tundal també resuscita; viatge merament espiritual, doncs. És dut per l'àngel, des del primer purgatori infernalitzat a aquest paradís que és un altre purgatori, per a *los bons, mas no fort bons* (Perellós, 1917, 71), que encara hi purguen llurs culpes, com ara el rei Cormach (Perellós, 1917, 74).

El paradís, diu la doctrina, és inabastable; segons sant Tomàs, tant per la intensitat del calor solar com pel foc de l'espasa del querubí que el guarda⁴³⁷. No s'hi pot arribar, doncs: *no living man can go to Paradise*, afirma Mandeville, tret de disposar d'un passaport excepcional, en expressió de Délumeau: *no man, as I said, can get there except through the special grace of God (The travels..., 1983, 184)*. I també farà falta una guia angèlica (Délumeau, 1992, 37).

Malgrat això, el tema del paradís s'incorpora a la literatura medieval de viatges, des d'Alexandre Magne als fabulosos viatgers medievals. Tanmateix, a l'Edat Mitjana no és gens clara la localització geogràfica del paradís; trobem quatre concepcions del viatge que hi mena: l'ascens a la muntanya, el davallament subterrani, la navegació cap a l'oest atlàntic, i el camí per terra cap a l'orient.

En Dante, s'hi puja per una escala de pedra entre parets verticals, que arriba al capdamunt de la muntanya del purgatori, on és el prat envoltat de flames (Purgatori, XXVII). No té gaire èxit medieval aquesta proposta, malgrat ésser seguida per Ariosto al seu poema culte *Orlando Furioso*, de principis del s. XVI; efectivament, el duc Astolfo, cavalcant un hipogriu, hi arriba sobrevolant la muntanya. L'heroi no sols hi entra, sinó que rep una cambra, i és dut per sant Joan, amb el carro d'Elies, fins a la Lluna, molt propera del cim del purgatori (Ariosto, XXXIV).

Ben al contrari, segons una versió de tradició celta s'accedeix al paradís terrenal per sota terra. Es tracta de l'anomenat viatge d'Owein, relat irlandès transcrit en llatí entre els s. XII i XIII per un cistercenc anglès. El vescomte català Ramon de Perellós i Roda, senyor de la baronia de Ceret i diplomàtic a París de Joan I en farà una versió, el 1398, que presenta com a obra i aventura pròpia. Al viatge de Ramon de Perellós, l'accès al paradís es fa per la cova del Purgatori de Sant Patrici, a Irlanda; després de superar les proves del purgatori infernalitzat, el vescomte passa el pont que el porta al paradís, vestibular; les portes de la muralla s'obrin soles, i és rebut per una processó; dos arquebisbes li fan de guia: *me menaren per lo mig d-aquella intrada deportan he per veure he regardar las merauellas que hy eran* (Perellós, 1917, 35). En un moment donat, l'informen:

...nós te dihem que assò que tu as vist en aquesta terra, sàpias que aquesta terra és paradís terrenal, d'on Adam, lo primer pare, fo gitat per son peccat; he de assò venc la dolor del món (Perellós, 1917, 37).

Una segona tradició celta és la navegació atlàntica fins al paradís, ubicat en una illa a occident. Aquesta idea era viva en temps de Cristòfol Colom, que

⁴³⁷ S. Th., 2-2, q. 164, a. 2. John Mandeville segueix sant Tomàs (*The travels..., 1983, 184*): *...there is no way into it opon because of ever burning fire, which is the flaming sword that God set up before the entrance so that no man should enter.*

pensava haver-hi arribat al seu tercer viatge⁴³⁸. La navegació més famosa és la de sant Brendan, narrada per l'arquebisbe anglonormand Benedeit, cap al 1106; es basa en una versió anterior, la *Navigatio Sancti Brendanni Abbatis*, un text monàstic del s. X. Segons Benedeit, Brendan demana consell abans d'embarcar-se a Barint, un abat que ja hi havia estat, per la seua part orientat per un altre viatger anterior, el monjo Mernoc (Benedeit, 1983, 5). El sant i els seus monjos naveguen cap a l'occident, troben una successió d'illes, i al tercer dia arriben a l'illa del paradís, envoltada d'una muralla; s'acosten a la porta, però l'àngel els barra el pas (Benedeit, 1983, 55).

La influència cèltica del viatge al paradís com a navegació atlàntica, fosa amb la tradició clàssica de les illes afortunades, arriba a les novel·les del cicle artúric: vegeu les navegacions de Perceval pel més enllà a l'anònim *Le haut livre du Graal*, text del nord de França, de principis del s. XIII (*Perlesvaus...*, 1986, 343-364). Al llibre de cavalleries del *Caballero Zifar*, text castellà de principis del s. XIV, se segueix aquesta línia insular: *E el parayso terrenal... dizenle las Yslas Bienaventuradas (Libro del Caballero...*, 1983, 400).

Hi ha també un relat portugués inspirat en el viatge de Brendan, el *Conto do Amaro*, traduït al s. XIV per *Frei Hilário da Lourinhã*, monjo cistercenc d'Alcobaça. Com el sant irlandès, Amaro arriba a l'illa del paradís navegant cap a occident; hi entra, i s'acosta a la porta del castell que hi ha, però *o porteiro* l'atura. Parlen, i l'àngel l'informa: *-Amigo, sabe que este é o paraíso terreal amque Deus fez e formou Adão*. Amaro pot guaitar una estona des del llindar de la porta, i tant delitosa és la contemplació que han transcorregut sense adonar-se'n 207 anys, temps durant el qual Amaro no sols no havia envellit, sinó que tampoc havia sentit set, fam o son: tan embriagadora era la contemplació del paradís. Aquest tipus de fenòmens d'alteració del temps són típics del viatge al més enllà, i troben la seua màxima expressió cristiana al purgatori⁴³⁹.

La tradició que majoritàriament s'imposà és la del viatge a orient, per terra. Alguns viatgers segueixen aquesta ruta: Alexandre; el rei Baltasar; sant Macari -que funda un hospici a les portes del paradís (Délumeau, 1992, 59)-, i l'apòstol sant Tomàs, soterrat a Madràs, Malabar o Malipur⁴⁴⁰; les *Cobles fetes en laor del gloriós sent Thomàs apòstol* en diuen: *qu-en totes les Índies, hon jau lo cors vostre (Cançoner sagrat...*, 1912, 58). A ell s'atribueix la conversió de les comunitats nestorianes orientals⁴⁴¹; al Misteri d'Elx, ell mateix explica, per justificar la seua tardança, la seua destinació índia: *Verge excel·lent,/ Mare de Déu omnipotent,/ vós me hajau per excusat,/ que les Índies m'han ocupat*

⁴³⁸ Colón, 1986, 246: *...estas tierras que hagora nuebamente e descubierta, en que tengo assentado en el ánima que allí es el Paraíso Terrenal...*

⁴³⁹ Poesia e prosa..., 1998, 129-132: *-Amigo, crê verdadeiramente que hoje em este dia som passados duzentos e sete anos que tu estás a esta porta e nunca te partiste dela. ...crê bem que tu nom entrarás acá em este paraíso terreal, mas cedo irás aos paraíso dos anjos, que é nos céus, que é melhor que este.*

⁴⁴⁰ Ordóñez, 1993, 425, III, 13: *...está la ciudad de Malipur, donde padeció el glorioso Santo Tomás... Vese en esta ciudad todos los años un milagro muy público y manifiesto, que es sudar la piedra a donde martirizaron al santo, de tres colores, y esto es en la misa cuando se dice el Evangelio.*

⁴⁴¹ En la curiosa llista dels comensals del Preste Joan, a més de dotze *archiepiscopi*, hi figuren uns colossals *praeter patriarcham sancti Thomae et protopapaten Sarmagantinum et archiprotopapaten de Susis (Carta do Preste...*, 1998, 100, par. 74).

(*Teatre medieval...*, 1994, 154). Marco Polo (1298) situa el sepulcre de l'apòstol al regne de Malabar, i en conta dos miracles: el santuari rebutja els descendents d'aquells qui li donaren mort (Polo, 1977, 168, CLXXV), i el sant en persona intimida el descurat encarregat d'hostatjar els seus pelegrins (Polo, 1977, 172, CLXXVII). El franciscà italià fra Odoric de Pordenone, que viatja a l'Índia cap al 1318, situa el sepulcre al regne de Mobar (Gil, 1995, 433). Un missioner agustí castellà, Fray Juan González de Mendoza (1545-1618), a la seua *Historia del gran reino de la China* (1585), explica la suposada similitud de les creences xineses amb les cristianes mitjançant la predicació xinesa de l'apòstol, *que pasó por este reino cuando fue a la India y de allí a la ciudad de... Malipur, donde le martirizaron* (González, 1990, 364, III, 18). L'apòstol que, en la predicació universal fa l'itinerari contrari a sant Tomàs és precisament sant Jaume, enviat al remot occident, *la darrera partida del món devers ponent* (Beuter, 1982, 200).

A les *Andanças e viajes* de Pero Tafur, de mitjan s. XV, se'ns conta com el Preste Joan, volent esbrinar l'origen del Nil (*quiso saber el fecho del rio Nilo, dónde procedía*), envia una expedició que fracassa per manca d'aliments; envia després una segona, tripulada per joves acostumats des de la infància a menjar únicament peix⁴⁴²; aquests, finalment, arriben al naixement del riu, però els que hi pugen es neguen a tornar, restant embadalits⁴⁴³.

Les biografies medievals d'Alexandre el gran, farcides de les meravelles orientals, passen del llatí a les llengües vulgars des del s. XII; d'aquest mateix segle és *Le roman d'Alexandre*, un text anglo-normand; després d'anys de viatge triomfal cap a orient, l'expedició grega travessa el desert de Tabrotanien, ja prop de la mar Océana; *Puis n'ad terre nule fors Paradis terrien/ Ou Dieu forma Adam, nostre pierre ancien* (Kent, 2003, v. 5531-5619). Alexandre, davant el paradís, medita la manera d'apoderar-se'n i demanar-hi tribut (*Qe de Parais terrestre voloit avoir treuz*). De sobte, se li apareix un *veillard* de barba blanca (un angel? Elies o Henoc?), que li declara la impossibilitat de l'empresa⁴⁴⁴. L'emperador, malgrat la seua ambició desmesurada, ha de renunciar a accedir al paradís, davant la interdicció divina; el paradís és l'únic lloc de la terra on el cristianitzat i beneït Alexandre medieval ha de recular, el límit del món (*Cele terre n'est pas moy, ne jamés ne serra*); de fet, ja de tornada, una terrible tempesta abat el campament grec: els generals s'esclamen, sentint-se

⁴⁴² Tafur, 1995, 63: *...é ovo consejo cómo podría embiar gentes que jamás les pudiese faltar de comer, é que fizo tomar niños é, tirádoles la leche, criarles á comer pescado crudo... después de criados aquellos niños, fizoles dar barcas é redes, é mandóles que de ninguna manera non bolviesen sin traerle çierto recabdo de aquello porque yvan...*

⁴⁴³ Tafur, 1995, 63: *...é que allí fueron subir por mirar lo que se pudiese ver, é uno que subió, dizen que, mirando en lo que dentro avie, nunca quiso descender, nin menos responder á cosa que le preguntasen, é fizieron subir otro, é ansí fizo el segundo como el primero, é desde ellos aquello vieron, é non vieron lugar de más poder saber, dexando aquellos dos, que non los pudieron cobrar, por el mesmo camino se bolvieron; e fizieron relación al Señor de todo lo que avían fallado...*

⁴⁴⁴ Kent, 2003, v. 5531-5619: *De Paradis terrestre or vas tu musant/ Qi en est seignur voees tu faire tenant/ Lui sires de la terre est riches e puissant (...) Il ne voet souffrir qe veignez plus avant/ Par devers sa terre qe n'es maintenant./ Treuage voes avoir de lui q'est si vaillant.*

culpables d'haver desafiat la còlera divina amb la seua empresa sobrehumana⁴⁴⁵.

Les narracions medievals d'aquests viatges es converteixen, doncs, en una concatenació de descripcions de les meravelles de l'orient i éssers fantàstics (humans, animals, vegetals i fins i tot minerals) que poblen la *terra incognita*, més enllà de les fronteres conegudes (Soler, 2002, 102), com ara *los aruoles del sol*, que creixen al matí fins al migdia i després minven, i a la nit tornen a ficar-se a terra, que es descriuen a la *General e Grand Estoria* (Alfonso X, 1984, LXIII), o els fenomenals *açéfalos, la gent descabeçada/ traen a los pechos la cara enformada*, del *Libro de Alexandre* (1983, 2495), de la primera meitat del s. XIII. En aquesta versió, l'emperador macedoni arriba navegant a una illa a l'extrem orient, possible trassumpte del paradís terrenal (*Libro de Alexandre*, 1983, 2478).

Fem una breu ullada a alguns d'aquests prodigis de l'Índia i Etiòpia – l'orient medieval-, seguint un dels textos més rics, l'anglo-normand del s. XII *Le roman d'Alexandre*. L'autor diu seguir el testimoni directe de *Denis et Magastes, qui alerent en Inde* (Kent, 2003, v. 4596). Hi apareixen tot tipus d'éssers fabulosos, *Monstres e centaures e dragon e geanz,/ Sireines qe deceivent les homes par luz chanz* (v. 4637-38). Algunes de les meravelles consisteixen en el comportament d'alguns animals, com ara les *formies qe portent les peres precieuses* (v. 6831-6835), o els dofins sobre els què cavalquen els indis (v. 6850-59), dofins que estan en guerra amb els cocodrils (*De la bataille entre les delfins e les cocaritz*) (v. 6868-82). A l'Índia abunden els monstres de caràcter animal, *serpenz e granz escorpions,/ Tigres e olifanz, urs* (v. 5014-19), *serpenz volant* (v. 5034-38), crancs bípedes (*uns mustres serrez e rengenz!/ Cancer est appellez, chascon a deus pez*) (v. 5078-5090), un monstre anomenat *dent tirant* (v. 5112-25), el *Zephus*, una espècie de Minotaure (v. 6804-07), el *rinoceros* (v. 6808-11), el *monoceros* (v. 6812-25), i l'inefable *catoplepa*, animal tan lleig que mata a qui el veu, *Car tote rien occist de sul sa regardure* (v. 6826-30).

Altres meravelles consisteixen en algunes societats humanes, amb característiques estranyes, no satanitzades, sinó observades com a curiositats: el país dels *Albaniens*, on es té visió nocturna (Kent, 2003, v. 4204); la gent que s'alimenta amb l'olor d'una poma (*e vivent de l'odur d'une pome gaudine*) (v. 4718-21); el país dels astrònoms que observen el sol plantats sobre un peu (v. 4737-40); els *Agriofagos*, que s'alimenten exclusivament de lleons i panteres (v. 6728-35), i dos pobles aquàtics: el de les *genz qe toz jors vivent en la mere* (v. 5987-91), i el de les *genz qui vivent toz jors en ewe* (v. 6835-47). Ens sorprèn trobar-hi una notícia, bé que errònia, de la fabricació de la seda pels xinesos, els *Sereres*, que Kent creu destil·lada de *l'escorse d'un arbre*⁴⁴⁶. Sovint, la raresa d'aquestes societats rau en la inversió, la inversió de la normalitat europea cristiana medieval: així, l'autor se sorprèn de trobar *genz qui font d'un chien lur roy* (6717-22). La inversió dels papers sexuals provoca situacions *contra natura* per a la mentalitat medieval: així, als dos regnes *de Amazonie* (v.

⁴⁴⁵ Kent, 2003, v. 5797-5801: *C'est a mult bon dreit qe nous aiom turment!/ Nous errom contre Dieu e contre son talent./ Ses secrez encerchom, fesom malement;/ E ceo volom enquerre par nostre hardement/ Qe Dieu a mortel home ne granta nient.*

⁴⁴⁶ Kent, 2003, C v. 155-58: *Overent dras de seie de diverse color./ L'escorse d'un arbre milent d'une licur,/ E pus la carpissent com cointe enginneur./ Seie en font mervillose, çoe dient li plusur.*

6170 i s.), i a Candea, el país on regnen únicament les dones (v. 4690-94). Una altra inversió és biològica: els homes que de joves tenen els cabells blancs i de vells, negres (v. 4745-47), i el país on les dones només infanten una volta, i els nens naixen amb aspecte de vells (*chanuez sunt e pariant*) (v. 4741-44). També hi ha el poble on les dones tenen fills als cinc anys, i moren als vuit (*Unes femmes i ad k'en cinc anz ont enfant./ Oit anz i vivent, e nuli vit avant*) (4735—36). Però la curiositat per allò diferent s'esllavissa ràpidament fins a l'horror pel monstre: la monstrositat és el càstig de Déu a un poble determinat, i la deformitat física correspon a l'espiritual (Casas, 2002, 257). Més endavant, en parlar dels dimonis, afegirem quelcom sobre el monstre medieval; només esmentem ara, a tall de meravelles orientals, els que desfilen pel text de Thomas de Kent. Hi ha monstres pel seu comportament inhumà, que desafia els tabús occidentals: el canibalisme, com el dels turcs, *qe manguent genz e chiens* (Kent, 2003, v. 6012-25), o el del país on maten i es mengen els seus pares vells (4702-05); i tabús sexuals, com el poble dels *Mastiens, qui conussent lur meres*, un país on els fills desconeixen els seus pares, i es practica la promiscuïtat sexual generalitzada: *tuit sunt comun entr'els cum bestes en pasture* (v. 6702-13). I també hi ha monstres físicament: per excés, com els gegantins *Serbotes*, que fan *doze peez* (v. 6714-16), i per defecte, com els seus contraris, els wagnerians nans ferrers (*genz forgeors d'armes qui sunt apellez nains*) (v. 6072-83); monstres per combinació amb elements animals, com els *Arcabatistes*, homes-porc (v. 6735-39), i els dos països d'homes-gos: els bordadors *Cinamolgrins*, (v. 6739-40) i els cinocèfals, que *Abaient e sunt chiens en amont la potrine* (v. 4710-13), un dels quals seria, segons una llegenda medieval, sant Cristòfol (Casas, 2002, 255). I finalment, monstres per alteració dels trets humans: els *Arblasters*, que tenen un ull al mig de l'esquena (v. 4748 i s.); els *Maritimos*, amb quatre ulls (v. 6717-22); els etiops *sanz nes* (v. 6751-54), els *sanz boche e sanz nies tot veluz* (v. 6755-66), i els colossals *monopedes*, amb un únic peu enorme, que fan servir d'ombrel·la: *Un oil ad e un pié e une quisse equine; De ciel pié se coveren encontre la caline* (v. 4714-17).

Els ambaixadors franciscans del s. XIII al gran Kan també descriuen aquests fenòmens; fra Joan del Càrpine (1245-1247) descriu el país on els homes –no les dones– tenen forma de gos (Gil, 1993, 188), el poble que viu sota terra perquè, a l'orient, no es pot aguantar el terrible estruend que fa el sol en eixir i pondre's (Gil, 1993, 193), el país de gent amb boca diminuta, que s'alimenta d'olors (Gil, 1993, 198), i per supost, els cinocèfals (Gil, 1993, 199) i els sciàpodes, que es fan una roda amb la seua única cama i giren a gran velocitat (Gil, 1993, 200). Fra Guillem de Rubruc (1252-1255) descriu una mena de Xangri-la més enllà del Catai, un país on la gent roman sempre amb l'edat que tenia en entrar-hi (Gil, 1993, 387), i el curiosíssim procés de fabricació del tint oriental de porpra: hi ha uns pigmeus, d'un pam d'alt, al Catai; tenen figura humana però no poden flexionar els genolls; per a caçar-los, els deixen al seu abast cervesa; quan un d'ells veu la cervesa, crida "xin xin" –el qual crit els dóna nom: els xin-xin-, i acudeixen els altres; s'emborratxen i es dormen allí mateix, i aleshores els caçadors els lliguen i els fan un petit tall al coll, hi treuen a cada presoner unes gotes de sang i els deixen anar; amb la sang dels xin-xin confeccionen la porpra (Gil, 1993, 386).

Un altre personatge relacionat amb l'extrem orient i el paradís és el mític Preste Joan, donat a conèixer a occident per la seua carta adreçada simultàniament l'any 1165 a l'emperador de Bizanci Emmanuel Commèn, a

l'emperador d'occident Frederic Barbarroja, al rei de França i al papa (Popeanga, 1992, 75). La notícia de l'existència d'un poderós rei cristià darrere la tenalla musulmana interessà enormement els governants europeus. L'autor de la carta seria, segons Délumeau, un jueu convers provençal (Délumeau, 1999, 17-18), mentre que João Ramos l'atribueix, en el context de la preparació de la segona croada, a un medi mil·lenarista cortesà imperial, bé germànic, bé bizantí (*Carta...*, 1998, 10). La tradició del Preste Joan perdura fins a finals del s. XVI, i progressivament es relaciona amb el paradís terrenal (Délumeau, 1999, 19; Gil, 1993, 29-36). Segons Marco Polo (1298), el Preste Joan havia estat derrotat l'any 1200 per Gengis Khan (Polo, 1977, 62, LXV-LXVIII), i fra Jordà Català, viatger dominic de principis del s. XIV, l'identifica amb el gran Kan (Gil, 1995, 425).

Els portuguesos, en canvi, s'inclinen a buscar-lo per la costa oriental d'Àfrica; de fet, arriben a Lisboa, amb gran expectació, ambaixades del *Preste João*, identificat amb l'emperador d'Etiòpia els anys 1452, 1514 i 1527 (Herrero, 2002, 303). A la novel·la de cavalleries *Paris e Viana*, editada a Girona l'any 1495, el protagonista fuig cap a orient fins a les terres del Preste Joan:

Paris muntà en vna galera ab son criat, e com fon en Vltra mar demanà lo camí de Cata e de les Índies, e après de parlar morisch tan bé com si fos nat allí, e l'escuder aximateix, e vestís com a moro, e ab gran barba, cercà les Índies, e passà en les de Preste Johan, e aquí stech per algun temps e tornà après en la Terra Santa (Valter e Griselda..., 1910, 118).

Una de les peces simbòliques clau de la pelegrinació al paradís terrenal és l'objecte material que el viatger s'emporta, una prova tangible de l'estada a l'espai sagrat, generalment pedres o terra (Guiance, 1998, 192; Popeanga, 2002, 66). Efectivament, sant Brendan, en la seua narració, de principis del s. XII, en pren unes pedres precioses (Benedeit, 1983, 55). Al mateix segle, *Le roman d'Alexandre* ens diu que un home vell ofereix al macedoni una pedreta, com a tribut simbòlic del paradís: *Pren ceo petite pierre qe par moy il te maunt*. La pedra té una virtut (*La pierre est petite mes lui vertuz est grant*): pesa més que qualsevol cosa amb què se sopesa, i en canvi, si es cobreix amb terra, la pedra llavors equilibra els plats de la balança⁴⁴⁷. Naturalment, es tracta d'una metàfora: la pedra és el propi rei (*Ceste rounde pierre, petite e polie,/ Toy, roys Alisandre, pur voir signifie*); metàfora que s'interpreta com un vaticini de la propera mort d'Alexandre: *Ore est acompliz qe fu pronosticez/ Par la petite pierre qe li fu mandez/ De paradís terrestre, cum devant est contez* (Kent, 2003, v. 8017-20). Lieja adapta la història, tot i que la pedra no es diu que provinga del paradís:

Segons que-s recompte en la Istòria del rey Alexandre, al dit rey Alexandre fon presentade una pedre preciosa, la qual havie virtut que, pesant-la en una balança, pesave més la dita pedre que moltes coses fexugues e pesades que hom metés en l'altre balança, de lla qual cosa lo dit rey e totes ses gents foren molt meravellats. E un philòsoph qui veé la

⁴⁴⁷ Kent, 2003, v. 5531-5619: *La vertu de la pierre jeo te doi moustrer./ La mettez en balance si la fetes peiser,/ E mettes contrepoise or e argent cler,/ Ou quele autre chose qe savez assomer,/ Al double ou treble solomc ton voler;/ E trestot qe tu poes en la balance cocher/ Ne purront la pierre de la terre lever.*

meravella del pes de lla dita pedre quant era mese en la balança, màs un poch de pols de terra demunt la dita pedre. E lo dit philòsoph dix al dit rey Alexandre: "Senyor, tal sots vós con aquesta pedre preciosa: que ara, mentre sots viu, pesats e valets més que tot lo món, e quant serets mort, valrets meyns e pesarets meyns que aquesta pluma." (Lieja, 2004, CDLIII).

En Varazze, el fill d'Adam, Seth, obté una branca de l'Arbre del Coneixement (Vorágine, 1982, 287, 234), i en Mandeville, quatre llavors: *But he took four seeds of the same tree that his father ate the apple from* (Mandeville, 1983, 47). Al text portuguès del s. XIV, Amaro aconseguix del porter un grapat de terra del paradís, per a fundar una ciutat (*Poesia e prosa...*, 1998, 31). Barreja, diu Huizinga, entre Adam i Prometeu, el Caïm que relata Erasme en una desenfadada versió: Caïm, agricultor decebut pel pobre rendiment de la terra, sol·licita i obté de l'àngel guardià del paradís uns grans del blat paradisiàc, gràcies als quals multiplica la seua producció (Huizinga, 1987, I, 80). A la procelosa crònica oriental de Teixeira, del 1610, es parla d'una suposada llegenda àrab similar, en què Adam s'hauria emportat una pedra del paradís, ni més ni menys que la Kaaba⁴⁴⁸. I al tardà *Orlando furioso*, el duc Astolfo s'emporta del paradís una herba salutífera per guarir la malaltia mental d'Orlando (Ariosto, XXXVIII).

D'altra banda, John Mandeville ens explica a mitjan s. XIV que entre altres meravelles, a Alexandria es pot trobar "*lignum aloes*", *which comes from Paradise* (*The travels...*, 1983, 69). I un segle després, Tafur ens transmet la narració del viatger Niccolo de Conto: una llegenda protagonitzada per sant Tomàs, qui rescata miraculosament de les aigües del Nil un enorme *linoloe*, àloe provinent del paradís⁴⁴⁹. Efectivament, cap al s. XIII es pensa a Europa que l'àloe, el clau, el pebre i altres espècies provénen del paradís (Gil, 1995, 93).

Tanmateix, tota aquesta construcció imaginària sobre l'orient s'enderrocarà ràpidament amb els viatges del s. XVI; ja en una data tan primerenca com el 1522, Maximilià Transilvà, en la seua narració de l'expedició

⁴⁴⁸ Teixeira, 1994, 224, cap. XXXV: *...una piedra tenida de todos ellos en gran veneración que allí estaba, y quizá está aún... de esta piedra cuentan los moros mil fábulas, porque dicen que la trajo Adán del paraíso terrestre, cuando dél fue echado y que después vino a depositar en Meca o Medina, dicen que siendo de suyo blanquísima se volvió muy negra tocada de los pecadores, de suerte que era como piedra de toque de pecados: cuento esta fábula por ser digna de risa...*

⁴⁴⁹ Tafur, 1995, 67: *É dize, que como las orruras que trae con la cresçiente el Nilo, que viene del Parayso terrenal, esté este perfume de linoloe, que llamamos, que en el tiempo que santo Thomas andava predicando é non lo creyan, vino por la rívera del Nilo un muy grandísimo árbol, é encalló allí en la tierra... un árbol, de linoloe tan grande qual nunca fué visto... mandó que lo arrancasen de allí con bueyes, é nunca de allí lo podieron mover; é dizen que lo mandó ataraçar, é que non podían las ferramientas entrar en él, é quel apóstol santo Thomas estando allí, les dixo que... qué solo con su mano lo levaría al lugar donde ellos quisiesen... travólo con la mano é levólo fasta el lugar que le señalaron... é el apóstol tomó aquel madero, e fízolo aserrar, é fizo una capilla toda cubierta de aquella madera, é allí está su cuerpo dél oy enterrado.*

de Magallanes, arribada aquell mateix any, rebutja radicalment el *corpus* legendari de l'orient, amb un escepticisme renaixentista, racional i empíric⁴⁵⁰.

2.1.3. Descripcions

El paradís terrenal cristià té els mateixos orígens i és molt similar al cel musulmà: una mena d'antítesi del cel espiritual cristià, un refugi de plaers materials i socials; Varazze descriu el paradís islàmic amb trets molt semblants (Vorágine, 1982, 810). La diferència als ulls del cristianisme medieval, naturalment, subratllada amb horror pel Lull, és el sexe:

...con serà luxúria, que és de linatge de mal, en glòria celestial? La qual luxúria dien sarraïns que auran en paradís, la qual usaran ab moltes fembres punçeles (Lull, 1990, 238).

A *Lo Somni*, el fantasma del rei Joan I descriu el fals paradís musulmà, amb un to més fantàstic:

E en altre lloc del dit Alcorà, on és descrit paradís, és contengut que aquí haurà fonts, fruits, mullers, tapits de seda, e moltes poncelles ab les quals los moros de Déu jauran; e que après que les hauran desponcellades, elles cobraran llur virginitat (Metge, 1983, 176).

Elements essencials d'aquest mite cristià: l'or i les pedres precioses, perfums embriagadors, cant d'ocells, música d'àngels, brisa suau, clima òptim, vegetació amable, fruites i menjar a l'abast, abundància d'aigua, eterna joventut... tot el que conforma la tradició del *locus amoenus*, i envoltat per una muralla i vigilat pel querubí amb l'espasa de foc. La iconografia, abundant, seguirà fidelment aquest esquema. Vegem, per ordre cronològic, algunes descripcions.

A les visions de les passions egípcies del s. III els màrtirs visiten el paradís, que descriuen com un jardí aromàtic tancat per murs, al voltant d'un palau, reminiscència de les *villae* romanes (Amat, 1985, 13, 123-126). Amat hi destaca la influència dels propers cronològicament i culturalment poetes romans pagans, en especial Virgili, i les reminiscències del "jardí àrab" romà, amb plantes aromàtiques, canyella, mel, safrà...⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Vegeu, en una traducció del s. XVIII, Transilvano, 1989, 17, I: *...tenemos ahora conocimiento, y de cierto creemos ser falsas y fabulosas y cosas no verdaderas las que los autores antiguos dejaron escritas; y que con la experiencia de los presentes pueden aquellas ser reprobadas. ¿Quien es el que creará ya de aquí adelante que hay los monszellos (o stipadas), spithameos (pigmeos) y otros semejantes, que son más monstruos que hombres, que los antiguos escritores nos dejaron escrito que había...? Así que todo lo que los antiguos acerca de esto dijeron se debe tener por cosa fabulosa y falsa, y que como lo oyeron sin saber la verdad de ello lo escribieron, y así han venido las semejantes fábulas y mentiras de muy antiguo de unas manos en otras y de un autor en otro, sin haber cierto ni auténtico autor de ello.*

⁴⁵¹ Amat, 1985, 398. En nota al peu, l'autora cita aquest text de l'*Acta Sebastiani*, (4, 13. P.L., t. 17 c. 1927): *Illic flos purpureus rosarum numquam marcessit; illic florida*

Sant Gregori descriu la visió del cavaller romà; després del pont,

...avia pratz verdejans he delicioses, ornatz de flors odorans, d'herbes, en los quals locs paria que agués covens d'omes vestitz de blanc, e avia tanta odor e suavesa (Gregori, 1931, II, 83).

Sant Isidor, al llibre XIII de les seues Etimologies, descriu el tòpic de l'*hortus deliciarum*, on abunda *omni genere ligni et pomiferarum arborum consitus... non ibi frigus, non aestus, sed perpetua aeris temperies* (Isidoro, 1982, 166).

Benedeit, al viatge de sant Brendan, segueix la mateixa línia, amb boscos de xiprers, cacera i pesca, i rius de llet; la rosada es torna mel; en venir de la tradició cèltica, no de la mediterrània, diu que sempre és estiu (Benedeit, 1983, 55).

A *Le jeu d'Adam*, de mitjan s. XII, s'hi descriu al principi el decorat per a la representació; el paradís s'ha d'identificar d'aquesta manera: *odoriferi flores et frondes; sint in eo diverse arbores et fructus in eis dependentes, ut amenissimus locus videatur* (*Le jeu...*, 1994, 15).

Trictelm en fa una descripció típica: envoltat per un mur, és un jardí amè, *lo loch aquest florit* (Perellós, 1917, 91); és en una vall habitada per una alegre companyia, la de les ànimes que hi esperen el judici final per accedir al cel:

E veus que aquí l camp auia fort ample e fort alegre... E eren en aquest tan clar camp, couens sens compte, de vestits de blanch; e moltes cadires de companyes que se alegrauen (Perellós, 1917, 89).

La concepció del paradís de la visió de Tundal és també vestibular, però no merament un lloc d'espera, sinó que constitueix un dels tres purgatoris que planteja; aquest encara amb penes de dany i sentit, bé que limitades (Perellós, 1917, 74). L'espai consisteix en una vall amena:

E com fossen entrats dins veeren l camp molt bell e ben olent, e ben flayrant, e ple de flors, e molt resplendent per gran claror, e molt delitós, en lo qual hauia moltes ànimes d'òmens e de fembres que se alegrauen; e aquí nuyt ne escuredat no auia null temps, ne lo sol no-y anaue a posta... (Perellós, 1917, 71).

Dins la vall, hi ha una mena de palau cobert per una enorme volta, hermèticament tancat; l'accès és màgic:

...veeren 1ª casa molt mareueyllosament obrada, e hauie les parets e tota la altra obra d'aur e d'ergent e de tot linatge e de tota manera de pedres precioses. Finestra aquí no auia ne porta, mas tothom qui entrar hi volie hi podie entrar; e era la part dintre tan resplendent, que parie que solament hi resplandís l sol, mas que quax aquí resplandissen molts sols. E ere fort ampla e redona, e neguna colona no-y hauia; tot lo pahiment ere obrat d'aur e de peres precioses en sede, e de tota bellea e de tot hornament

nemora perpetua viriditate vernant; illic prata recentia semper melleis fluunt rivis; illis croceis gramina floribus redolent, et halantes campi jucundis admodum odoribus pollut. Aurae ibi vitam aeternam habentes naribus nectareum odorem aspirant.

ornada e enbeleïda. E veé seure en aquela lo rey Cormach (Perellós, 1917, 71).

A la tradició medieval d'Alexandre, el rei grec arriba en el seu viatge cap a l'est a una mena de paradís, que no és identificat explícitament com el terrenal, però que en posseeix alguns dels trets; Alfons X el Savi hi situa una muntanya de diamant, on hi ha un palau amb les portes d'or, i la selva on habita l'au Fènix (Alfonso X, 1984, LXX); i al castellà *Libro de Alexandre*, també del s. XIII, el paradís o quelcom similar, oriental i insular, consisteix en un *palacio, casa o templo*, edifici encerclat per un *corral*, i on hi ha també un *monte*⁴⁵².

Dante, a la *Divina Commedia*, el descriu com un prat verd i florit (Purgatori, XXVII, 133), amb la terra perfumada: *per lo suol che d'ogne parte auliva* (XXVIII, 6). Hi corre *Un'aura dolce*, hi canten els ocells (XXVIII, 17) i el clima és primaveral i fecund: *qui primavera sempre e ogne frutto* (XVIII, 143).

Varazze ens n'ofereix tres descripcions, bé que curtes; en la visió del jove mort, és un jardí hermosíssim (Vorágine, 1982, 650); en un sermó de l'apòstol sant Mateu, és una plana altíssima, florida, on no s'envelleix, els àngels toquen orgues i els ocells no tenen por (Vorágine, 1982, 603); molt similar en la visió de Josafat, amb cadires d'or i llits parats, i amb una ciutat d'or (Vorágine, 1982, 802).

Al *Conto do Amaro* el protagonista, arribat a l'illa del paradís, hi veu *um castelo* enorme i bellíssim, amb cinc torres, tot construït amb *pedra mármore e parfílio e umas pedras eram brancas e outras verdes e outras vermelhas e outras pretas*; davant el castell hi troba una tenda de pedres precioses, altíssima (*Poesia e prosa...*, 1998, 129). El porter li mostra *a poma de que Adão comera*; hi veu tendes, fonts, arbres de tots tipus, abundància de fruites, flors, aus cantores i clima perfecte, i nombrosos *donzéis* músics⁴⁵³.

Sir John Mandeville, molt circumspecte ací, no ens dóna gaire informació; fa nàixer el mític riu de pedres, *full of precious stones, without a drop of water*, del paradís (*The travels...*, 1983, 169).

També del s. XIV, el vescomte Ramon de Perellós *vi una terra molt gran; he era pus clara que la claretat del sol*. Hi contempla una processó, amb jerarquia eclesiàstica, de la qual dos arquebisbes li mostren el recinte, que descriu segons el tòpic:

⁴⁵² *Libro de Alexandre*, 1983, 2478-2483: *Fallaron un palacio en una isla llana,/ era dentro e fuera de obra adiana...*

⁴⁵³ *Poesia e prosa...*, 1998, 130-131: *E quantas árvores no mundo havia, todas ali estavam e eram mui altas sobejamente, e todas eram cobertas de folhas e cheias de frutas, e as ervas eram verdes e com flores e cheiravam tão bem que nom há homen que o pudesse contar nem dizer. Ali estavam muitos lavatórios, feitos a grande nobreza. E ali nunca era noite, nem chuva, nem frio, nem quentura, mas ali era mui bon temperamento. ...E Amaro viu muitas tendas de panos verdes e vermelhos... E tôdolos campos jaziam estrados de flores e de maçãs e de laranjas e de tôdalas outras frutas do mundo. E assi cantavan as aves tão saborosamente... E depois vinham mui grã companha de donzéis que lhe nom poderiam dar conto. E todos eram vestidos de panos vermelhos e brancos e verdes e eram todos de uma idade; traziam coroas de flores. ...E ali vinham outros donzéis e tangiam guitarras e violas e outros estormentos...*

He adoncs me menaren per tota aquella terra, he me mostraren tans de alegries, de dolssors he de plasés, que yo no ho poria demostrar ny diuisar ny dir, tant era la terra bella... E aquella terra he aquella encontrada era tan ample, que hom no podia veure lo cap de neguna part, e era plena de pratz fort verts he delicades erbes... ple de flors... (Perellós, 1917, 35).

Els arquebisbes el fan pujar *en vna gran montanyha*, des d'on, guaitant cap amunt, el vescomte té la visió mística del cel (Perellós, 1917, 38).

Sant Vicent no s'entreté massa amb les descripcions del jardí; resumeix les seues quatre característiques o *excel·lències*: primera, *que és alt*; segona, *que no·y ha mort*; en tercer lloc, *que la persona nunca pot envellir*, i finalment, *que no·y fa fret...* *E per ço no·y cal roba* (Ferrer, 1975, VI, 23). Els sermons del predicador insisteixen en l'excepcional bondat del clima: *no·y fa fret ni calor, sinó temps temprat de primavera...* *No·y ha gel*, i dues conseqüències que se'n deriven: la fertilitat vegetal (*tots temps los arbres han flors e fruyt*), i la manca de necessitat de roba: *no·ls cal vestir* (Ferrer, 1975, III, 47). Sobre aquest nudisme, al context medieval, cal alguna explicació suplementària:

En paraís terrenal no·y ha mester roba, com allí fa·y lo temps temprat, e no·y fa fret ne calor, e allí no·y ha concupiscènca la hu del altre, mas innocència, car Adam e Eva nuus eren ans que peccassen... (Ferrer, 1932, II, 130).

Eiximenis encara parla menys que sant Vicent del paradís; explica al *Llibre dels Àngels*, això sí, el regiment angèlic d'aquest espai:

...que les veus qui·s formaven en Paradís en persona de Déu parlant, manant, creant, demanant, reptant, prometent o manassant res a Adam o a Eva, o al diable o a la serp, tot se feya per obra angelical (Eiximenis, 1992, V, 5).

I al *Regiment de la cosa pública*, pondera la feracitat de la terra valenciana per damunt de la de qualsevol altre lloc, tret del paradís:

...la terra hon Adam primerament habità quant stech gitat de paradís terrenal, ço és Ebron, ne la terra de promisió, ne pàtria que en lo món sia, per gran nom que haja, no habunda axí en tanta fruyta stranya, ne en arbres fragants e preciosos com aquesta (Eiximenis, 1499, f. 6r.).

Trobem el mateix lloc comú al *Tirant*: un frare valencià hi explica que, per estar orientada cap al paradís, a l'orient, València gaudeix d'un clima privilegiat:

...la causa per què és tan fructífera aquella regió e tan temprada si és que com l'espera del sol dóna en paraís terrenal, que reverbera en la ciutat e regne de València perquè li està de dret en dret; e d'ací li ve tot lo bé que té (Martorell, 1983, CCCXXX).

Un concepte que roman fins a nosaltres és el de l'au del paradís; n'apareixen a la carta que Maximilià Transilvà, secretari de l'emperador Carles

V, tramet l'any 1522 a l'arquebisbe de Salzburg, amb el relat de la circumnavegació de Magallanes; en disposem d'una traducció del s. XVIII al castellà. Els viatgers, a les illes Moluques, s'assabenten que els aristòcrates, islamitzats, veneren una espècie d'ocells, que anomenen *manucodiata*, com a provinents del paradís terrenal; tenen la particularitat que *andan volando siempre por el aire sin posar en parte alguna, hasta que cansadas, desfalleciendo, caen en tierra muertas*⁴⁵⁴. En una narració catalana anònima de la segona meitat del s. XIV, *Fraire de joi e sor de plaser*, trobem una altra au possiblement relacionada, el jai (papagai?) *noirit* per *Vergili*, amb sorprenents coneixements botànics i filològics:

...que era verds, vermells, ço sai,/ blanc, neire e groc, indis o blaus,/ e usava cresta com a paus,/ e el bec vermells, sí com cells han,/ de la terra del Prestre Joan,/ car aitals són tots cells de lai;/ e el jai anava çai e lai/ far e dir ço que hom volia,/ e totes les herbes sabia/ e coneixia llur vertuts,/ e portava breus e saluts/ e noves, mills que altre missatge,/ e sabia tot llenguatge,/ e mills que mestre encantava (Blandín..., 1983, 87).

2.1.4. Arbres i fruites

Un dels elements centrals del paradís és l'arbre o arbres esmentats com a diferents al Gènesi (Gen 2, 9): el prohibit, de la coneixença del bé i del mal, i l'arbre de la vida. Molt confusa aquesta distinció, tots dos arbres es fonen en un de sol a la tradició posterior: *quando Dios crió el paraíso terrenal, fizo ende un árbol llamado árbol de vida* (Ferrer, 1994, 527). Eliade el considera un símbol còsmic, i el compara amb altres arbres sagrats: l'Yggdrasil germànic i l'arbre de la vida mesopotàmic; caldria afegir-hi l'arbre de les pomes d'or heraklianes. Els mites de recerca de la immortalitat o de l'eterna joventut solen centrar-se en aquest arbre meravellós, llunyà i vigilat per monstres (la serp, i després el querubí) (Eliade, 1999, 110).

Sant Gregori parla d'un cedre del paradís, símbol probable de la fe cristiana:

Nós avem oÿt del cedre de paradís que és percutit fortment mas emperò no és arrancat, per tal que a nós, frèvols, del seu comoviment nasca paor, e del seu stament nasca confiança de no perir (Gregori, 1931, I, 181).

Llull, també místic ací, proposa l'arbre com a símbol de la fe, al seu *Llibre de virtuts e de pecats* (1313):

Fe és arbre que ha III branques ramades, fulades, florides e de molts alts e nobles fruyts caregades, les quals són XIII articles, X manaments e VII sacraments... (Llull, 1990, 239).

⁴⁵⁴ Transilvano, 1989, 56: *...el paraíso terrenal... que era el lugar donde iban a parar y descansar las ánimas después de muertos los hombres, las cuales eran inmortales, y los informasen de las cosas maravillosas del paraíso terrenal, según su creencia mahomética... como cosa celestial las reverencian y tienen en reliquias...*

La imatge es repeteix:

*Fe és arbre spiritual en ànima humana per do de Déu radicat e plantat...
Aquell arbre és de sanctetat brancat, ramat, ffulat, fflorit e de sancts fruys
carregat* (Llull, 1990, 241).

L'Edat Mitjana teixirà llegendes sobre l'arbre del paradís, convertit en símbol cristològic, origen o *alter ego*, per dir-ho així, de l'arbre de la creu, i també relacionat amb l'arbre de Jessé (Nola, 1987, 151; Alonso, 2002, 132); al Misteri d'Elx, la Verge s'adreça a la creu així: *Oh arbre sant, digne d'honor,/ car sobre tots ets lo millor!* (*Teatre medieval...*, 1994, 141); Bernat Fenollar i Pere Martines, al seu *Lo passi en cobles*, anomenen arbre a la creu: *pagueu vós en l'arbre de l'arbre lo dan* (Fenollar, 1912, v. 3069); i a la representació de *Crist mostrant la seua imatge crucificada als patriarques*⁴⁵⁵, farcida de simbolisme, de Bartolomé Bermejo (ca. 1468-1485), darrere la creu veiem l'arbre, al paradís terrenal vigilat pel querubí, on miraculosament s'ha translladat l'escena de la passió. L'arbre del paradís i l'arbre de la creu són, tots dos, símbols autoreferents: també les al·lusions a la creu remetent simbòlicament a l'arbre del paradís; així, a les *Cobles fetes en laor de la santa Vera Creu*, la creu és anomenada *O arbre sant qui-ns dau lo fruyt de vida*, i s'identifica explícitament un arbre amb l'altre: *Vós sou lo fust qui fon plantat en terra/ per deliurar dels lims lo gran Adam* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 369).

Una primera tradició posa en relació directa l'arbre del paradís amb la creu de Crist. Efectivament, l'evangeli apòcrif de Nicodem (20, 1-2) recull aquest relat del propi Seth, als llimbs dels patriarques estant, a les ànimes de Carí i Leuci, resuscitats després, en morir Crist, i que trameten la informació a Nicodem (17, 5-9). Varazze el segueix: Adam malalt, el seu fill tercer, Seth, acudeix a les portes del paradís per demanar-hi l'oli de l'arbre de la Misericòrdia de Déu, suposadament l'arbre síntesi dels dos del gènesi, per guarir son pare; sant Miquel li nega l'oli: profetitza que han de passar abans 5.500 anys (5.000 a l'evangeli de Nicodem 20, 1-2) des de l'expulsió d'Adam: l'encarnació de Crist; tanmateix, en Varazze –ja no en Nicodem- l'àngel lliura a Seth una branqueta de l'arbre, i li diu que, en donar fruit, Adam guarirà. Eiximenis segueix aquesta identificació de Crist crucificat amb el fruit de l'arbre: *car per tu nos es dat lo fruyt d'arbre de vida qui est Jesuchrist salvador nostre*⁴⁵⁶. Seth planta l'esqueix al mont Líban, on segles després el troba Salomó, i el fa tallar per a fer-ne una biga del seu palau; l'arbre, però, no es deixa tallar a la mesura desitjada, i el posen en un pont; la reina de Saba el reconeix, i profetitza el seu ús posterior; per tal d'evitar-ho, Salomó fa enterrar la soca. Temps després, s'hi fa damunt un estany sagrat, el bany al qual tenia virtuts sanadores, degut al tronc que hi havia a sota. Poc abans de la passió, el tronc sura a l'estany, i s'empra com a fusta per a la creu de Crist. Encara després, l'emperadriu santa Helena identificarà el tronc (Vorágine, 1982, 287).

Varazze mateix ens transmet una altra versió semblant, més breu (Vorágine, 1982, 234). La de Mandeville, de mitjan s. XIV, s'aparta d'aquesta. El viatger anglès conta la creença que atribueix als cristians grecs; Seth

⁴⁵⁵ Barcelona, Institut Amatller d'Art Hispànic. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 163.

⁴⁵⁶ Eiximenis, *Vida de Jesuchrist*, f. 256, ms. 460, citat per Berg, 1979, 305.

demana l'*oil of the Tree of Mercy* per guarir Adam; se li nega, però l'àngel li lliura quatre llavors de l'arbre prohibit *-he took four seeds of the same tree that his father ate the apple from-*, amb les instruccions que, en morir el pare de Seth, el soterra amb les llavors sota la llengua; en brotarien els quatre arbres que conformen la creu (Mandeville, 1983, 47).

Probablement derivada de la mateixa tradició, hi ha una llegenda artúrica similar, a la *Queste del Saint Graal*, una part de la *Vulgata* artúrica, recopilada cap al 1230. Eva, en prendre la fruita prohibida, arrenca també un tros de branca. Quan són tots dos expulsats del paradís, ella duu encara a la mà la branca, encara verda (l'esperança de redempció). Eva planta la branqueta, i en creix un magnífic arbre blanc (la virginitat de Maria i encara la d'Eva), que parla i els consola. Adam i Eva l'anomenen l'arbre de la vida, i en replanten més brots; després, l'arbre els mana tenir relacions sexuals, i Abel és engendrat. Més tard, sota l'arbre, Caïm mata Abel, i l'arbre es torna roig, així com els seus fillols; ja no es pot replantar, i deixa de donar fruits. Al temps del diluvi, totes les fruites de la terra esdevénen amargues, tret de les collides als fillols de l'arbre de la Vida (*Demanda...*, 1982, CXXXVI). Segles després, el rei Salomó té una visió, en què se li anuncia que el futur salvador de la humanitat vindrà de la seua sang, i també el cavaller verge (Galahad), final del seu llinatge. Salomó vol menar un missatge als seus futurs descendents, i mana fer una nau resistent, amb la millor fusta (*Demanda...*, 1982, CXXXVII). Els fusters només accedeixen sota amenaça de mort a treure fusta de l'arbre de la vida, que sagna en ésser ferit. Entre aquest i els fillols, aconseguen fusta verda, blanca i roja (*Demanda...*, 1982, CXXXIX); construeixen la nau i la boten al mar (*Demanda...*, 1982, CXL); finalment el vaixell apareix a les costes de Gran Bretanya, envoltat de perfums (*Demanda...*, 1982, CLVII).

Al purgatori de Dante trobem dos arbres relacionats: el primer (Purgatori, XXII, 131), al cercle dels golafres, és un arbre de fruit prohibit, que dona pomes: *un alber che trovammo in mezza strada./ con pomi a odorar soavi e buoni*. El segon arbre (Purgatori, XXIV, 116), *un altro pomo*, és un rebrot de l'arbre del paradís terrenal, ací instrument de penitència, com explica una veu: *legno è più sù che fu morso da Eva./ e questa pianta si levò da esso*".

A la tradició d'Alexandre apareixen uns curiosos arbres al suposat paradís, amb un caràcter meravellós; en la versió d'Alfons el Savi, són *los aruoles del sol*, dels quals el tast de llur fruita és mortal (Alfonso X, 1984, LXIII), i l'arbre de la Lluna, que profetitza el futur a qui li consulta (LXX). Tornem a trobar-los a la coetània versió del *Libro de Alexandre*⁴⁵⁷. *Le roman d'Alexandre*, del segle anterior, desenvolupa també el mateix motiu dels arbres parlants⁴⁵⁸; el primer, l'arbre del Sol, que profetitza en indi la mort per al rei, *Kar par vos destinees vus est çoe destinez/ De devant cele ure ke fustes engendrez* (Kent, 2003, v. 7141-C. 11), i l'arbre de la Lluna, que li especifica les circumstàncies: a Babilònia, traït i enverinat, davant els seus homes (Kent, 2003, v. C. 36-58).

⁴⁵⁷ 1983, 2482-2483: "Yo te sabré dos árboles en est monte mostrar/ que non pudes tal cosa entre tu cuer asmar/ que ellos non te digan en qué puede finir... El uno es el sol, es assí adonado,/ el otro es la luna, es assí encantado/ que pronunçia al home quanto tiene asmado..."

⁴⁵⁸ Kent, 2003, v. 7041-48: *Si vous en orient la ou diom alez,/ Del soleil e de la lune deus arbres i verrez./ Indien parleront e greu si vous i parlez./ Ja si faite aventure ne lur demanderenz/ Qe veirs ne vous dient de ceo qe vous dotez./ L'une en est femmele, li autre masle nomez;/ Sacrez sunt as planetes del temps d'antiquitez.*

Sembla que aquests arbres tenen com a origen el mite oriental del wak wak, arbre que en comptes de fruits donava persones, les quals en madurar queien a terra, dient "wak wak". Tot i aparèixer directament aquest arbre en algunes escadusseres representacions iconogràfiques gòtiques, sobretot de la literatura medieval del cicle d'Alexandre, el wak wak es transforma en aquest arbre parlant i profètic de la Lluna, semihumanitzat, però sense cossos ni caps (una altra variant occidental del mite) (Baltruisaitis, 1994, 128, 137).

I, dins la línia cèltica, a la visió de Tundal apareix un arbre simbòlic al cel, arbre que representa l'Església, i que habiten els *edificadors e defenedós de les esglésies*

...vehé un arbre molt alt e molt ample, e hauia les fulles molt verts, e en les fuylls auia molts oçels... encara auia dejòs aqueles rames molts hòmens e moltes fembres qui estauen en celles d'aur e de uori... e auia cascú l^a corona d'aur el cap mareuaylosament obrada, e vna verge d'aur en la mà de cascun... (Perellós, 1917, 78).

La visió d'Owein, en canvi, no parla de l'arbre; només esmenta que el paradís és ple de *abbres ple hodorans he delectables... he de fruytes...* (Perellós, 1917, 35).

Tradicionalment s'ha identificat la fruita del pecat original, provinent de l'altre arbre, el de coneixement, com una poma: a mitjan s. XII, a *Le jeu d'Adam*, és *une pome*, descrita com *le fruit de sapience,/ de tut saveir done science (Le jeu..., 1994, 21)*. Més endavant, al moment de la temptació, el *Diabolus* en fa aquest panegíric: *Il ad en soi grant vertu./ En celui est grace de vie,/ de poeste e de seignorie,/ de tut saver, bien et mal*. Eva, ja encuriosida, li demana: *Quel savor a?* El dimoni respon: *Celestial*. En tastar la fruita, Eva ofereix una part a Adam, mentre li diu: *Gusté en ai; Deus, quele savor!/ Unc ne tastai d'itel dolçor!/ D'itel savor est ceste pome! (Le jeu..., 1994, 31)*.

Al *conto do Amaro*, el porter *Ihe* mostrou *primeiramente a poma de que Adão comera (Poesia e prosa..., 1998, 130)*. Mandeville també identifica així la fruita: *the apple* (Mandeville, 1983, 47). I Eiximenis: *menjar del pom aquell qui Ell li avia vedat* (Eiximenis, 1992, IV, 47). Ja al s. XVI, Gil Vicente al seu *Breve sumário da história de Deus* (1526) l'esmenta com *um certo fruto,/ fruto da ciência*; tanmateix, després parla de l'arbre com a *pomar*⁴⁵⁹.

Tanmateix, a l'Edat Mitjana això no estava gens clar; Berceo, al s. XIII, parla de *quando mordieron ambos la devedada pera*⁴⁶⁰; i sant Vicent s'hi refereix sense especificar, com el *fruyt vedat* (Ferrer, 1975, III, 171); o bé dubta entre *una mançana o préssech; no sap hom quiny fruyt ere* (Ferrer, 1975, III, 298). Encara eixampla les possibilitats: *la poma, préssech o figa, no sap hom quiny fruyt ere* (Ferrer, 1932, II, 271), o bé *No-s pot saber si ere poma, figa o raym* (Ferrer, 1975,

⁴⁵⁹ Vicente, 1988, 216-217; Lucifer mana a Satanàs: *Faze-te cobra, por dissimular,/ por que pareças do mesmo pomar,/ que sabes das frutas as graças que têm./ Porque hás-de dizer:/ "Senhora fermosa, deveis de saber/ que aquela fruta que vos foi vedada/ oh! Quanta ciência em si tem cerrada!"*

⁴⁶⁰ Berceo, 1983, 58. Es tracta de les temptacions a santa Oria, paral·leles a les d'Eva: *Prendíe forma de sierpe el traydor provado,/ poníesele delante, el pescuezo alzado,/ oras se façade chico, oras grant desguisado,/ a las veçes bien grueso, a las veçes delgado. ...en esta misma forma, cosa es verdadera,/ acometió a Eva de Adam compañera,/ quando mordieron ambos la devedada pera:/ ¡sentímosla los mortos aún esa dentera!*

V, 33). Jaume Roig, sense decidir-se, sembla inclinar-se per la figa:

Doncs per la figa/ o altra fruita qual sens gran lluita/ fort cobejà, tastà, menjà,/ del-liberada, no pas forçada,/ la llei trencant, no gens dubtant/ lo manament, Déu no tement... (Roig, 1981, 189).

Al *Misteri d'Adam i Eva*, la interdicció divina s'expressa sense especificar-la:

Menjau ha vostra fantasia/ dels fruits del Paradís terrenal,/ sols lo fruit de aquell no sia,/ qu'és a saber lo bé y lo mal;/ perquè en lo punt que-n menjareu,/ serà el càstic de tal pecat,/ que sertament de mort morreu,/ sens remey ni pietat (*Teatre Bíblic*, 1976, 104).

Al curiós diàleg que segueix, veiem la temptació del diable en forma de serp i la curiositat d'Eva; el primer diu: *Eva! Eva! Eva! No t'alteres*. Ella respon: *Qui eres tu que axí em nomenes?*. De seguida, el dimoni incita: *seria bé saber/ per què us à manat Déu/ que no mengeu de aquest fruit*. Eva, en principi refractària, fa: *Perquè vol expresament/ que no-l toquem,/ ni cruu ni cuit;/ que si el mordem, mordre-ns la Mort*. La serp replica:

Menjau, mordeu, que no morreu,/ i ab gust tendreu deport;/ y axí sereu semblans a Déu... Si Déu volguera/ que no-n menjàseu algun dia,/ no us lo mostrara,/ ni entre els altres lo creara... si-n menjau, sabreu bé y mal... (*Teatre Bíblic*, 1976, 106-107).

Eva, convençuda, cau en la temptació: *Si per menjar aquesta fruita,/ tinc de pujar a tan alt grau/ com de present manifestau,/ io só contenta*. La fruita prohibida és agradable, i la vol compartir amb Adam:

Per sert qu'és fruita que m'agrada/ per la sabor./ Ara conec la gran error/ que io tenia,/ manifestant que no-n volia./ Mas vull-ne dar/ a mon marit, prest, a menjar,/ perquè sàpia lo bé y lo mal... (*Teatre Bíblic*, 1976, 108).

Aleshores Eva crida Adam: *he menjat/ del fruit aquell que-ns à vedat/ nostre Senyor* (*Teatre Bíblic*, 1976, 109). Posteriorment, en ser expulsats, l'àngel querubí que vigila la porta els fa una profecia cristològica similar a les que acabem de veure:

Vostra clamor davant Déu és pujada./ Diu que us farà gràcia especial,/ que pendrà carn per obra divinal/ e naxerà de una verge sagrada,/ ver Deú y om. Dons no us desespereu,/ que sertament per tots morrà en creu;/ lladons serà natura reparada (*Teatre Bíblic*, 1976, 117).

Aquesta fruita, originàriament amb un significat d'atorgament d'immortalitat, saviesa i poder (Eliade, 1999, 110), simbolitza el múltiple pecat dels primers pares, furt i desobediència a la prohibició divina (Gen 2, 17), però també orgull i gula: al *Libro del Buen Amor*, del 1330, aquest darrer aspecte se'n destaca: *"Adán, el nuestro padre, por gula y tragonía,/ porque comió del fruto que comer no debía..."* (Ruiz, 1979, estr. 294). I, per supost, la fruita

prohibida té un evident simbolisme sexual; al seu *Llibre de virtuts e de pecats* (1313), Lull ens sorprén amb la relació que estableix entre els perfums vegetals i el desig sexual:

Home envejós quant odora poma, rosa, liri o viola ha plaer per odorar, per lo qual plaer traspasa a desijar plaer en aver la muler de son vejñ a son lit (Lull, 1990, 260).

Símbol del pecat original, la fruita és emprada per sant Vicent com a analogia del judici particular abans de la passió, quan els cels eren tancats; ací el dominicà parla exclusivament d'una poma. A la mort d'Adam,

...volie entrar en paraís, e quan fo alt a la porta de paraís, dix-li nostre senyor Déus: "Què vols?" "Senyor, volria entrar aquí." "E la poma? No la has restituïda." Ell ne va a infern. Axí matex vench Noé: "E què vols?" "Senyor, paraís." "E la poma?" Idem dels altres prophetes. Idem de sent Johan Babtista. Idem dels Innocents que matà Herodes: a infern davallaren (Ferrer, 1975, III, 298).

El fruit de l'arbre prohibit també s'identifica amb Crist i la seua redempció; sant Joan contempla l'arbre de la vida a la seua visió de la Jerusalem celestial (Apoc, 22, 2). El trobador Peire Cardenal (...1205-1272...), vinculat a Jaume I, crida a la croada al seu poema *Dels quatre caps que a la cros*; a la creu (la croada) es troba Crist: *en cros pot trobar veramen/ totz homs que querre l'i denha/ lo frug del albre de saber* (*Los trovadores*, 1989, 1486).

Una altra planta, la palmera, a l'evangeli apòcrif del Pseudo-Mateu (20), és beneïda pel Jesús nen, qui després (22, 1) mana a un àngel emportar-se'n una branca al paradís terrenal; aquesta tradició de la palmera al paradís és seguida per Díaz de Games, al seu *Victorial*, de mitjan s. XV⁴⁶¹. La palma es relaciona amb el martiri i també amb l'arcàngel sant Gabriel, que la porta usualment a la mà, a la iconografia de l'anunciació. Crist mateix, al Misteri d'Elx, envia un àngel amb una altra palma per a la Verge moribunda: *E manà'm que us la portàs/ aquesta palma i eus la donàs:/ que us la façau davant portar/ quan vos porten a soterrar* (*Teatre medieval...*, 1994, 142).

2.1.5. Fonts i rius

L'abundància d'aigua, la font central, els quatre rius, són també elements importants al mite del paradís, en una caracterització típicament mediterrània: el paradís com a ombra i aigua, possible idealització dels jardins dels reis orientals (Réau, 1996, 773). El símbol de la font té un extés caràcter sobrenatural i de comunicació amb el més enllà; en el cas del monjo que rep una visió del paradís, que ens conta Alfons el Savi, l'experiència té lloc en una font: *hûa font' achou/ mui crara e mui fremosa,/ e cab' ela s'assentou* (Alfonso X, 1997, 166). La font central del paradís, d'on brollen les quatre deus (Gen 2,

⁴⁶¹ Díaz, 1994, 200: *-Árbol, levanta tus ramas. Palma, tú serás más honrada ente todos los otros árboles, e serás plantada en el paráyso del mi Padre.*

10-14), esdevé també símbol cristològic i de la força vital de l'ésser humà (Cirlot, 1991, veu *paraíso*; Duchet- Suchaux, 1996, 304); a la inusual iconografia d'una crucifixió portuguesa⁴⁶² veiem la creu plantada sobre la font, circular; la sang que brolla del costat de Crist l'ompli, i la Verge i sant Joan són drets sobre la vora de la font, que presenta una inscripció epigràfica: *fons vite*. A la visió apocalíptica de sant Joan apareix la font de la vida, que fa nàixer un riu a la nova Jerusalem (Apoc, 21, 6; 22, 1).

A les passions cristianes del s. III l'aigua representa el *refrigerium*, i s'esmenta una copa, relacionada amb la font posterior, i ja amb caràcter cristològic (Amat, 1985, 137, 391). Sant Isidor ens informa esquèticament: *E cuius medio fons prorumpens totum nemus inrigat, dividiturque in quattuor nascentia flumina* (Isidoro, 1982, 166). Dante parla dues vegades de fonts al paradís; és difícil esbrinar si es tracta de la mateixa: una és el naixement del riu de l'oblit, *di fontana salda e certa* (Purgatori, XXVIII, 122); de l'altra, *d'una fontana*, brollen l'Euftrat i el Tigris (Purgatori, XXXIII, 112). Al *Conto do Amaro*, són quatre les fonts, dins d'una tenda: *quatro fontes, mui belas e mui preciosas, e eram lavradas de metal e saía augua por senhas bocas de liões* (Poesia e prosa..., 1998, 129). A la *Visió de Tundal*, la font atorga la immortalitat: *aquesta font es apelada uiuent, e si negu tasçara daquesta aygua, viura perdurablement e no aurà set més auant*" (Perellós, 1917, 71). Encara Isabel de Villena fa servir la font del paradís com a símbol cristològic; en parlar de la passió de Crist, la ferida al seu pit es compara amb la font del paradís (d'on naix l'Església), mentre que les seues llàgrimes són els quatre rius, amb un significat moral⁴⁶³.

La font es representa sobretot a l'àmbit de les miniatures gòtiques; la veiem, per exemple, a les Hores del duc de Berry (ca. 1413), amb una coberta gòtica complexa i ornamentada (*Las muy ricas...*, 1989, f. 25v.). En una altra miniatura, de Jean Fouquet, apareixen els quatre rius que brollen de la font (Dupuigrenet, 1986, 113). Efectivament, segons la tradició, hi naixen els rius Euftrat, Tigris, Fison i Guihon, que també, com en general les agrupacions de quatre elements (extrems de la creu, evangelis...), són un símbol cristològic (Díez, 2000, 69).

A *Le roman d'Alexandre*, la geografia fluvial és delirant: el riu Tigris, convertit en afluent del Nil, hi separa Etiòpia de l'Atlas: *Ethiope e Athlante sont entr'els devisé/ Par un fluvie orgoillus, Tigres est apellé./ C'est un braz del Nil* (Kent, 2003, v. 6835-47).

Dante prescindeix de la llegenda cristiana, i adopta ací el material del paganisme grec: al paradís naix el riu de l'oblit, *Letè* (*Da questa parte con virtù discende/ che toglie altrui memoria del peccato*) (Purgatori, XXVIII, 126-127), i també l'Eunoè, el riu l'aigua del qual aviva la memòria del bé (Purgatori, XXXI, 94).

Varazze també parla d'aquest poder amnèsic de l'aigua del riu del paradís (Vorágine, 1982, 312), i identifica, com serà usual posteriorment, el riu Nil amb el bíblic Guihon (Vorágine, 1982, 607). Curiosament, el rei castellà Alfons X el Savi, a la seua *General e Grand Estoria*, en parlar de les fonts del Nil, no esmenta el paradís (Alfonso, 1984, V, VII).

⁴⁶² Porto, Igreja da Misericórdia, Crucifixió (finals del s. XV).

⁴⁶³ Villena, 1980, CCX. En un altre lloc (Villena, 1980, CCXX) anomena Crist *font de Salomó*.

El *Libro del Caballero Zifar*, de principis del s. XIV, ens detalla una hidrografia d'estrany itinerari fluvial, amb original influència de la geografia àrab⁴⁶⁴. Mandeville en diu que els quatre rius surten subterràniament del paradís, i que troben la superfície molt lluny; identifica el Fison amb el Ganges, que naix a l'Índia; el Guihon amb el Nil, a l'Àfrica, i el Tigris i l'Euftrat a l'Àsia (*The travels...*, 1983, 184).

Al *Conto do Amaro*, els rius són cinc i naixen al peu de cada una de les torres del castell que hi ha al paradís: *E estavam i cinco torres mui altas sem conto, e de cada uma destas torres saía um rio e entrava no mar cada um por si* (*Poesia e prosa...*, 1998, 129). A *El Victorial*, Brut, el net d'Eneas, a les seues pelegrinacions fins a fundar *Britannia*, travessa en una confusa geografia tots quatre rius⁴⁶⁵, i caracteritza, seguint el relat del Gènesi (2, 14) el Fison com aurífer, cosa que també trobem a l'*Atlas català* de Cresques (ca. 1375): el Fison és *Riu de l'or* (Nebenzhal, 1990, lám. 2).

Pero Tafur centra la qüestió hidrogràfica al Nil: *que proçede del Parayso terrenal* (Tafur, 1995, 49); *el Nilo, que viene del Parayso terrenal* (Tafur, 1995, 67). I efectivament, remuntant-lo s'hi arriba (Tafur, 1995, 63); la qualitat de la seua aigua ho demostra⁴⁶⁶. També atribueix el mateix origen al mar Caspi, que *dizen que es otra agua que sale del Paraiso terrenal* (Tafur, 1995, 93).

L'any 1614, al *Viaje del mundo*, un altre viatger castellà ens conta la temptativa d'un emperador tàrtar d'accedir al paradís, seguint la ruta òbvia de remuntar des de l'Índia un dels rius que hi naixen, el Ganges⁴⁶⁷. Encara en una data tan tardana com 1681, l'erudit "ingenu" Diego Andrés segueix la fabulosa tradició del curs amagat dels rius Tigris i Euftrat⁴⁶⁸.

2.1.6. Muralla i portes

El paradís no sols és en un lloc ignorat i molt llunyà: a més a més, una muralla insalvable, de foc a la majoria de versions, l'envolta, i a la porta hi ha el

⁴⁶⁴ *Libro del Caballero...*, 1983, 400: *El vno ha nonbre Fison, e el otro Gigon, e el otro Trigris e el otro Eufrates... e quando salen del parayso, van ascondidos so tierra, e paresçe cada vno ally do nasçe... Fison corre por las tierras de India... e Gigon es el rio que dizen Nirojanda, e va por tierra de oriente, e escondese so tierra, e nasçe del monte Atlant... e despues sumese en la tierra, e desy sale e çerca toda la tierra de Ethiopia, e corre por Egipto, e alli se parte por seys logares, e cae en el mar que es çerca de Alexandria.*

⁴⁶⁵ Díaz, 1994, 319: *E pasó a Etiopía, e llegó fasta el río Gión, que sale del Paráyso Terrenal. E llegaron al río Fisón ...allí naçe el mejor oro, allí fallan las piedras preçiosas. E llegaron al grand Tigre... E llegaron fasta el río Éufrates.*

⁴⁶⁶ Tafur, 1995, 51: *...esta agua desta rivera es la mejor que yo fallé, bien paresçe agua de Parayso. En el tiempo que yo allí estuve jamás non beví sinó desta agua, pudiendo beber buen vino.*

⁴⁶⁷ Ordóñez, 1993, 423, III, 12: *Dícese que el abuelo de este rey, cuarto nieto de Tamerlán, hizo aquella grande experiencia de buscar el Paraíso Terrenal, y subiendo por el Ganges, llegando a una gran laguna, no pudieron ir más adelante.*

⁴⁶⁸ Andrés, 1988, 177, cap. III, 2: *...que este río brota en los montes de Armenia, y allí mismo brota el Tigris, pero que sus nacimientos son del Paraíso, como dice la Divina Escritura... y a mi entender, primero brotan en el Océano Escítico, que es de agua dulce... y luego estos dos ríos se encubren por la tierra, y van a brotar a Armenia...*

querubí (en singular a la tradició, però en plural al Gènesi) posat per Déu, per impedir-hi l'entrada (Gen 3, 24).

A les seues Etimologies, sant Isidor descriu la doble guàrdia del paradís: la muralla de foc, la qual fa el lloc inaccessible als humans (l'espai és anomenat *praesidium*), i el querubí de la porta, que n'espanta els dimonis⁴⁶⁹.

A principis del s. XI, Benedeit, seguint la tradició cèltica, situa el paradís en una illa occidental, al cim d'una muntanya d'or, i envoltat d'una muralla, sense merlets ni talaies, diu; tan alta és que arriba als núvols, i és plena de crisolits i altres pedres precioses; la major meravella és que la muralla, blanca, fou creada per Déu d'una sola peça. La porta del paradís és guardada per dracs amb alè de foc; damunt hi penja una espasa. No hi ha el típic àngel guardià, però sí un donzell, que rep Brendan i els seus monjos, i els fa de *cicerone* pel paradís (Benedeit, 1983, 55).

Al s. XII, a *Le roman d'Alexandre*, l'exèrcit grec arriba davant el paradís terrenal, *qe clos est tot entur,/ Qe rien ne put entrer ne ne fist puis cel jur/ Qe Adam nostre pere meffist al Creatur* (Kent, 2003, v. 5631-33). A mitjan del mateix segle, *Le jeu d'Adam* ens descriu la vinguda de l'àngel, després del pecat original: *Interim veniet angelus albis indutus, ferens redientem gladium in manu* (*Le jeu...*, 1994, 42). Déu, representat per una *Figura*, li dóna les seues ordres⁴⁷⁰. Dante, que situa el paradís al capdamunt de la muntanya del purgatori, diu que s'hi accedeix per una estreta escala de pedra (Purgatori, XXVII, 11), i que és envoltat d'un cercle de flames (XXVII, 133). No parla del querubí ni de l'espasa.

Sant Tomàs no defineix gens el paradís: es demana si pertany a la terra o al cel, i opina, seguint sant Agustí, que el querubí porter no és a la porta del paradís terrenal, sinó del celestial, tancat universalment: *ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum caeleste* (*S. Th.*, 3, q. 49, a. 5). Varazze, en relatar-nos la història de Seth, diu que acudeix a la porta del paradís, on demana l'oli per guarir son pare Adam; qui s'entrevista amb ell en aquesta ocasió és el mateix sant Miquel, segurament per l'amistat que l'uneix a Adam (Vorágine, 1982, 234, 287); posteriorment, quan Crist arriba al paradís, acompanyat dels patriarques, els lliura també a sant Miquel, que n'obri les portes –paradís vestibular– per a que hi entre la comitiva (Vorágine, 1982, 233).

Al *Caballero Zifar* també s'esmenta el *muro de fuego* del paradís⁴⁷¹. El viatger John Mandeville segueix també la tradició: muralla de foc, feta d'un

⁴⁶⁹ Isidoro, 1982, 166: *Cuius loci post peccatum hominis aditus interclusus est; septus est enim undique romphea flammae, id est muro igneo accintus, ita ut eius cum caelo pene iungat incendium. Cherubin quoque, id est angelorum praesidium, ascendis spiritibus malis super romphea flagrantiam ordinatum est, ut homines flammae, angelos vero malos angeli submoveant, ne cui carni vel spiritui transgressionis aditus Paradisi pateat.*

⁴⁷⁰ *Le jeu...*, 1994, 42: *Gardez moi bien le paradis,/ que mais n'i entre icist faudis;/ qu'il n'ait mais poeir ne baillie/ ne de tocher li fruit de vie./ O cele spee qui flamboie/ si li defendez tres bien la voie!*

⁴⁷¹ *Libro del Caballero...*, 1983, 400: *...ninguno non puede entrar al parayso terrenal, ca a la entrada puso Dios vn muro de fuego que llega fasta el cielo.*

material desconegut, però, com havia fet Benedeit, ignora l'àngel porter: l'espasa de foc que penja damunt la porta fou col·locada per Déu⁴⁷².

Al *Conto do Amaro*, el viatger dialoga amistosament amb un àngel sota apariència d'amigable home, o *porteiro*, que li barra el pas i el text no descriu; en comptes de muralles exteriors, el que hi ha és un castell, *um castelo mais grande e mais alto e mais fremoso de quantos no mundo havia*, naturalment murat (*Poesia e prosa...*, 1998, 129). Després de la seua contemplació des del llindar, el porter el convida a anar-se'n: *Mas, amigo, vai-te daqui, que já tempo é* (*Poesia e prosa...*, 1998, 131).

A la versió de Ramon de Perellós del Viatge d'Owein, el paradís té al voltant un mur; la porta s'obri tota sola, i el rep una processó:

He vi dauant my vn gran mur molt alt de merauellosa manera e fort estranya, en lo qual auia vna porta que tota luhia, pus qu'éz d'or ornada e de peras preciosas tota closa; he quant yo fuý prop d'ella, a dos milas ho més, ella se hubric... He abans que yo hy intrés, me vingué vna gran processió dauant, tan gran he merauellosa, que yamés tala no auia vista... E menaren-me ab ells de dins la porta (Perellós, 1917, 34-35).

I a la visió també celta de Trictelm, al voltant del paradís hi ha

I mur molt gran, del qual ne la longuea ne l'amplea no parie que haguessen fi ne terme. ...en aquell en negun loch porta ne finestra no-s vehie; mas, com vingúessem al mur, no-m sé com ne en qual manera, tant tost fom leuats en la sobiranea d-aquell (Perellós, 1917, 89).

A la de Tundal és esqüetament *I mur molt alt*, les protes del qual s'obrin miraculosament al pas del viatger, acompanyat per l'àngel guia *vingueren a la porta, la qual per si matexa vberta fo a els* (Perellós, 1917, 71).

A les *Andanças e viajes* de Tafur (mitjan s. XV), al relat recollit de *Nicolo di Conto*, els expedicionaris enviat pel preste Joan a descobrir les fonts del Nil, a la seua tornada, parlen de la *cerradura* del paradís⁴⁷³.

Al valencià *Misteri d'Adam i Eva* el querubí vigilant del paradís assumeix gran protagonisme; Déu pare li mana expulsar Adam i Eva: *Àngel molt fort i preminent,/ ministre meu imperial,/ llansau al deshobedient/ Adam del Paradís terrenal* (*Teatre Bíblic*, 1976, 115). A continuació, la consueua ens descriu l'acció desenvolupada a l'escena:

Ara lo àngel, ab gentil continència, fa lo acatament a Déu; i-s gira ab rigor contra Adam y Eva, i-ls pega una gran coltellada; i pasa per mig dels dos, i diu, en veu alta y en bona tonada: -Adam, io-t port dolorosa enbaxada;/ et ve de part del senyor Déu eternal;/ diu que perdau Paradís terrenal,/ la qual siutat tan mal aveu guardada (*Teatre Bíblic*, 1976, 115).

⁴⁷² *The travels...*, 1983, 184: *Paradise is encircled by a wall; but no man can say what the wall is made of. ...there is no way into it opon because of ever burning fire, which is the flaming sword that God set up before the entrance so that no man should enter.*

⁴⁷³ Tafur, 1995, 63: *...e fizieron relacion al Señor de todo lo que avían fallado, diziéndole, que más non devía procurar de saber en aquel fecho, pues que bien paresçía que á Dios non le plaçía que los mortales más sopiesen, é por eso les avía puestó en ella cerradura.*

El poema d'Ariosto segueix les convencions usuals; l'única novetat –com en Benedeit– és que les muralles que encerclen el paradís són tallades en una única pedra preciosa (Ariosto, XXXIV).

L'escena en què veiem més sovint a la iconografia gòtica la porta del paradís és la de l'expulsió d'Adam i Eva (Gen 3, 24) (Bernabò, 1979). Mentre que al període romànic l'atenció se centra en els protagonistes, àngel i expulsats⁴⁷⁴, al gòtic l'àngel sol aparèixer sota una porta arquitectònica, oberta al recinte murat. Un exemple iconogràfic típic, a l'àmbit català, és al Retaule de l'església de Guimerà, de Ramon de Mur (1402-1412): hi veiem la frondositat rere les muralles amb torres, i l'àngel amb l'espasa a la mà. En una miniatura francesa del s. XV, l'àngel porta a les mans una creu i l'espasa, i a les muralles amb torres hi ha finestres⁴⁷⁵. En un retaule anònim alemany⁴⁷⁶ (ca. 1410) es representa el jardí de paradís, vist en contrapicat des de dins; la concepció és la d'un jardí cortesà, envoltat per una muralla blanca amb merlets; hi ha arbres fruiters, ocells cantors, una font, una taula parada, i homes i dones joves, dedicats a diverses activitats: una dona llegeix un llibre, una altra treu aigua, una altra ensenya un nen a tocar la cítara, un home cull una fruita, i dos més xerren amigablement amb sant Miquel assegut amb ells.

En canvi, en una representació de Bosch (1490-1500)⁴⁷⁷ veiem sortir Adam i Eva del paradís per una porta “natural” entre roques; en una altra⁴⁷⁸, l'àngel els empaita per un bosc, sense cap tipus de porta ni de muralla. A l'Expulsió de Giovanni di Paolo⁴⁷⁹ (1445) veiem Adam i Eva foragitats, per un àngel nudista, d'un paradís representat com una maqueta amb muntanyes i rius, dins d'un complex de cercles de colors: no hi ha ni muralla ni portes.

2.1.7. Habitants

En el context de confusió entre el paradís i els llimbs dels patriarques com a lloc d'espera, podem tanmateix enumerar els habitants del paradís, per ordre d'arribada: en primer lloc, naturalment, Adam i Eva, fins que en són foragitats; després, Elies i Henoc, abduïts en vida (2 Reg 2, 1-18; Gen 5, 26), que encara hi deuen ésser; i els patriarques, amb Adam i Eva rescatats dels llimbs, temporalment, en espera del seu definitiu ascens als cels amb Crist (Délumeau, 1992, 37).

El paradís terrenal era el lloc inicialment destinat a la humanitat, *l'heretat de paraís*, patrimoni d'Adam en la mentalitat medieval, lamentablement perdut:

⁴⁷⁴ Verona, Basílica de Sant Zenó: baixrelleu en bronze, Expulsió d'Adam i Eva (ca. 1100). Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 194.

⁴⁷⁵ Glasgow, University Library: ms. Hunter 208, f. 10. Reproduït a *The glory...*, 1987, 113.

⁴⁷⁶ Frankfurt del Main, Städelches Kunstinstitut. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 420.

⁴⁷⁷ Madrid, M. del Prado: Paradís, taula esquerra del Tríptic del carro del fe. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 34-35, làm. 21b.

⁴⁷⁸ Viena, Akademie der Bildenden Künste: H. Bosch, Paradís, taula esquerra del Tríptic del “Judici de Viena”. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 68-69, làm. 50c.

⁴⁷⁹ Nova York, Col.-I. Lehmann. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 386.

Déu creant l'home li donà aquella insigne casa de paraís terrenal per posada, a ell e a tots sos fills (Villena, 1980, VII).

Malgrat el que diu l'àngel porter del *Conto do Amaro (este é o paraíso terreal amque Deus fez e formou Adão)* (*Poesia e prosa...*, 1998, 130), una tradició medieval explica que realment Adam fou creat a la terra, i després transportat al paradís terrenal (Délumeau, 1999, 22). Un text provinent de la cultura oral femenina francesa, transcrit el 1479, *Les Évangiles des quenouilles*, aprofita aquesta tradició per a afirmar la superioritat de la dona sobre l'home, en haver estat creada, ella sí, al paradís terrenal, lloc més noble que no pas la terra (*Evangelios de las ruecas*, 2000, 35, 42). L'argument proto-feminista el recull un text també francès i femení, però aquest culte: *Le Livre de la Cité des Dames* (1405), de Christine de Pizan; l'autora diu que Adam fou creat al Camp de Damasc i després dut al paradís (Pizán, 2000, 81). Llull, en canvi, sembla suggerir que tots dos, Adam i Eva són creats fora del paradís i després transportats: *En divenres creà Deus home... En aquell dia meteix, mès Déus Adam e a Eva en paradís terrenal* (Llull, 1981, 7).

Tot i ésser un dels mites més trellats del cristianisme, l'estada dels primers pares al paradís només dura una setmana, segons una tradició tardana (s. XVII i XVIII): el pecat original té lloc també un divendres, per analogia amb la crucifixió, divendres següent al de la creació d'Adam i Eva, i en concret, un u d'abril (Délumeau, 1999, 23). Arnau de Lieja ho dóna per cert, concretant fins i tot l'hora:

Aquestes són les rahons per les quals la santa Esgleya de Déu ordenà que negun cristià o cristiana no menjàs carn en divendres. En divendres, en hora de nona, Adam en paraýs peccà... (Lieja, 2004, 3.4).

Ja hem vist algunes llegendes relacionades amb els primers pares o els seus fills Caïm i Seth, i l'objecte que s'emporten del paradís: una pedra blanca (Teixeira, 1994, 224), grans de blat (Huizinga, 1987, I, 80), o bé una branca de l'arbre prohibit (*Demanda...*, 1982, CXXXVI; Vorágine, 1982, 287, 234). Podem afegir-hi alguns mites més; dos d'ells de l'apòcrif evangeli armeni de la Infància; al primer (8, 8-10; 9, 2-7), Eva s'apareix al naixement de Jesús, que vol veure amb els seus ulls; ella és qui ajuda en el part de la Verge i qui pren el xiquet, el redemptor de la seua falta, en braços. La segona història, del mateix evangeli (11, 11; 11, 22-24), diu que Adam, inconsolable per la mort d'Abel, rep una carta de Déu, que Adam deixa, tancada, a la seua descendència, i arriba, via Seth, Noè, Sem, etc., a la cort de Pèrsia, on resta dipositada fins que els tres reis d'orient se l'emporten a Nazaret i la "tornen" al seu autor, Jesús, acabat de nàixer, encara tancada; la carta anuncia l'encarnació de Crist, sis mil anys després del lliurament. Al procés de celebració al més enllà de l'encarnació de Crist, segons conta Isabel de Villena, Déu permet que Adam i Eva, amb els altres patriarques, visiten la Verge immediatament a la seua concepció (Villena, 1980, LIX). Un altre evangeli apòcrif, el Trànsit de la Benaventurada Verge Maria (5, 16), afegeix que Eva torna a aparèixer-se a Maria encara una altra volta, després de la visita amb Crist resuscitat; es tracta de l'agonia de la Verge: Eva, amb santa Anna i santa Isabel s'acomoden de la mare de Déu com a vivent.

Cal explicar que el mite d'Adam i Eva, compartit amb els altres dos grans monoteïsmes, pateix creuaments per totes bandes; així, Marco Polo, en la

narració dels seus viatges (1298), descriu el sepulcre, segons els musulmans, d'Adam, en una muntanya de Ceilan; en diu que els idòlatres, com anomena els budistes, troben que hi descansa en canvi *Sergamoni Borchan*, el Buda Sakyamuni. Polo, escèptic, no dona fe a la llegenda, però afegeix que l'any 1284 el Gran Khan, assabentat que al santuari hi havia dents, pèls i el plat d'Adam, se'ls fa portar des de l'illa; aquest plat d'Adam sembla una mena de Grial, ja que té la virtut de multiplicar per cinc el menjar que s'hi posa (Polo, 1977, 177, CLXXIX). Més de tres segles posterior (1614), un altre viatger, Pedro Ordóñez, troba, a l'illa índia de Manar, prop de Goa, una pagoda en una muntanya: *Llámase el pico de Adán, porque dicen subió de allí al cielo, y no se sabe qué Adán sea*. Es tracta d'un forat amb forma de peu humà, al santuari de Samanala Kand, petjada que els hinduïstes atribueixen a Xiva, els budistes a Buda, els musulmans a Adam i els cristians a l'apòstol sant Tomàs (Ordóñez, 1993, 427, III, 13).

Una qüestió interessant relacionada amb la creació humana és la de la llengua primigènica, la *lingua universalis*, en què s'entenien els humans, entre ells i amb Déu i els àngels, abans de la confusió babilònica, *confusio linguarum* en setanta o setanta-dos idiomes diferenciats (Eco, 1999, 21); la recerca medieval d'aquesta llengua, a través de les etimologies i la kàbala palesaria la influència jueva de la mística de l'alfabet (Klaniczay, 2001, 956; Bologne, 1993, 285). Fins al s. XVI domina la idea que aquesta llengua no era sinó l'hebreu (Eco, 1999, 72). Dante en fa referència, en paraules d'Adam, interpel·lat pel poeta: *la lingua ch'io parlai fu tutta spenta/ innanzi che a l'ovra incosummabile/ fosse la gente di Nembròt attenta* (Paradís, XXVI, 124). De fet, Nemrod, *Nembrotto*, apareix condemnat a l'infern, i com a culpable de la dispersió lingüística, parla una llengua intel·ligible, individual: *Raphèl mai amècche zabi almi* (Infern, XXXI, 67). Lull també hi para esment:

...volgren fer tan alta torra en Babilònia... tramès Déus a aquells qui la torra feyen diverses lenguatges, que los uns no entenien los altres; e per assò no pogren pujar la torra segons que volgren; e ladonchs comensà la diversitat dels lenguatges que ara són (Lull, 1981, 272).

Aquesta diversitat lingüística original hauria començat amb setanta llengües, es diu al *Libro del Caballero Zifar*⁴⁸⁰, o setanta dues, segons Aimó de Cescars, al seu poema *Unes noves vull comensar*; a la Pentecosta, els apòstols reben el do de llengües: *e lay donet-los Déus poder/ de entendre e de saber/ los lengatges LXXII* (Cescars, 2000, v. 120-121). El cronista Beuter afirma que la llengua primigènica era l'arameu: *la llengua aramea, que era la que parlaren ans del diluvi i fins a llavons* (Beuter, 1982, 59), i descriu així la secessió lingüística:

...destorbà'ls la empresa confonent-los lo llenguatge i, donant a cada parentela sa manera de parlar ab què entre si s'entenien, foren les

⁴⁸⁰ *Libro del Caballero...*, 1983, 85: *...nin quiso que fuesen de vna lengua, porque se non entendiesen nin la podiesen acabar. E partiolos en setenta lenguajes: e los treynta e seys en el linaje de Sen, e los dizeseys en el linaje de Can, fijo de Noe, e los dizeocho en el linaje de Jafet. Al mateix text, pàg. 447: Fallase por las estorias antiguas, que despues que se partieron los lenguajes en setenta lenguajes, asy como oysteis, començaron los gentiles a derramar...*

llengües dels uns tan estranyes per als altres, que ni per discreció se podien compendre... Llavons, aturant-se allí los que restaren ab la llengua que de primer tenien, que era la caldea, edificaren població per habitar i posaren-li nom Babilon, que vol dir confusió... (Beuter, 1982, 68).

A l'estudi d'Eco sobre les recerques de la llengua perfecta s'esmenten algunes curioses hipòtesis i intents, a partir del Renaixement, de demostrar que algunes llengües nacionals són l'idioma original pre-babèlic, miraculosament conservat; el xinès, segons John Webb (1669); el toscà, segons Giovan Battista Gelli (1542-1544), Pier Francesco Giambullari (1546) i Guillaume Postel (1551); o també l'hol·landès, segons Goropius Becanus (Jan van Gorp) (1569) i Abraham Mylius (1612) (Eco, 1999, 85-89).

A banda dels primers pares, amb una estada tan curta, qui realment podem considerar habitants del paradís, per molt de temps, és als profetes Elies i Henoc. Efectivament, tots dos són abduïts en vida –abduccions que a la *Biblia pauperum* (ca. 1450) es proposen com a prefiguracions de l'ascensió de Crist⁴⁸¹- i transportats al paradís terrenal, on viuen miraculosament en cos i ànima, sense envellir, en espera -altra volta la noció vestibular- de l'adveniment de l'Anticrist, contra qui tornaran a la terra per predicar tres dies i mig.

En un text de la tradició artúrica, la *Queste*, se situa tots dos personatges no al paradís terrenal sinó al cel; en aquesta versió, Elies i Henoc, a qui s'anomena "Tenoc", són dos cavallers que es preparen per al combat final amb el seu enemic, l'Anticrist (*Demanda...*, 1982, LXXIII).

El paradís com a lloc d'espera de tots dos profetes es basa en les referències bíbliques a la desaparició d'Henoc i l'ascensió d'Elies en un carro de foc (2 Reg, 2, 1-18; Gen 5, 24). La doctrina ortodoxa assumeix la llegenda: *Quamvis, ut dicitur, nunc Enoch et Elias in illo Paradiso habitent (S. Th., 1, q. 102, a. 2)*. Sant Vicent divulga la versió; en ponderar l'excel·lència del clima paradisiàc, exemplifica: *Elyes e Enoch aquí estan, que no'ls cal vestir* (Ferrer, 1975, III, 47). Sobre Elies, diu: *Elyes, qui fon transportat de aquest món en paraís terrenal, abans de Jesuchrist per més de mil anys* (Ferrer, 1975, V, 163); i d'Henoc,

...axí com legim de Enoch qui visqué en aquest món CCCLII anys, e après nostre senyor Déus meté'l en paradís terrenal, e allí està e ha ja prop de VIm anys que-y és, que tan jove s'és ara com quan hi entrà. Item, après, de Elyes axí matex⁴⁸².

Isabel de Villena explica més detalladament la qüestió:

...ab tot que Elies fos en la carn mortal, per nostre Senyor Déu fon llevat en paraís terrenal, e aquí conservat sens mort; e aquesta gràcia aconseguí per ço que la sua carn havia conservada en virginitat e puritat (Villena, 1980, X).

⁴⁸¹ Reproduït a Molina, 1999, 83.

⁴⁸² Ferrer, 1975, IV, 183. La versió castellana, en Ferrer, 1994, 569: *...que Ellías e Enoch han de venir ante que el Antichristo venga. Yo digo que han de venir del paraíso terrenal, mas non antes que el Antichristo venga, mas después que él reynare...*

Malgrat l'afirmació que al paradís no s'envelleix, Elies i Henoc simbolitzen, a la poesia trobadoresca, la vellesa i la longevitat. Així, l'ex-joglar Guilhem Augier Novella (...1209-1228...), al seu poema amorós *Per vos, bella dous'amia* (ca. 1226), els esmenta per a desitjar llarga vida: *visques tant cum Eli'et Enoc* (*Los trovadores*, 1989, 1118). Jordi de Sant Jordi emprà el mateix recurs: *E qu'eu visques atant com fech Enoch*⁴⁸³. I el ja madur Guilhem Ademar (...1195-1217...), a *Ben for'oimais sazoz e locs*, expressa a la seua dama que l'estimaria de la mateixa manera encara que fos tan vell (*blancs*) com Henoc: *E s'era tant blancs cum Enocs,/ ad aiso no-m tenri'a dan/ a lieis servir de bon talan* (*Los trovadores*, 1989, 1103). A l'oració final de la princesa Carmesina, al *Tirant*, en trobem encara un ressó: *Així com delliurist Elies e Enoc de la mort comuna del món, així vulles delliurar la mia ànima...* (Martorell, 1983, CDLXXVIII).

A l'apòcrifa Història copta de Josep el fuster (31), es pondera quantes voltes Elies i Henoc haurien desitjat la mort en l'anguniosa llarga espera per ésser assassinats per l'Anticrist. Capgirant aquest raonament, Isabel de Villena argumenta que a tots dos profetes se'ls anuncia com a premi el martiri, que els durà a ocupar eternament llocs preeminents a l'orde angèlic de les potestats:

...seran reservades les dos principals cadires per aquells venerables Helyes e Enoch, que lexe de present en paradýs terrenal, hon aturaran fins a la fi del món per fer aquella justíssima execució del malvat Antechrist... e feta la dita execució de aquest enemich meu e a mi rebel-le, los dits... vendran ab gran triumpho a reposar en aquest regne (Villena, 1980, CCLXV).

La tradició continua; ja al s. XVI, al poema èpic d'Ariosto, el duc Astolfo arriba al paradís a lloms d'un hipogriu, on troba, a més a més dels profetes, l'evangelista sant Joan; tots tres hostatgen el cavaller, i l'apòstol el mena, amb el carro de foc d'Elies, a la Lluna, on sant Joan manifesta el gran amor que professa pels escriptors, dels quals ell mateix se'n considera (Ariosto, XXXIV).

Una interessant tradició iconogràfica, estudiada per Molina, probablement amb influència de la *Biblia pauperum*, situa el profeta Elies en un lloc de privilegi: al costat de Crist, amb Moisès (tots dos compartint l'aparició divina), al moment de la transfiguració del messies davant Joan, Pere i Jaume. Ho veiem al retaule de la Transfiguració (ca. 1445-48) de la seu de Barcelona, de Bernat Martorell; al retaule del Sant Esperit de Manresa, de Pere Serra, i al retaule de la Transfiguració de la catedral de Tortosa (ca. 1466-80), del taller de Jaume Huguet. En aquest darrer, una tradició peninsular, diu Molina, Elies apareix tonsurat i amb l'hàbit carmelità, segons l'anacrònica creença medieval que aquest profeta havia fundat un monestir a la muntanya del Carmel (Molina, 1999, 65-79).

Ocasionalment se'ls ha afegit sant Joan evangelista, segons algunes *opinyones* medievals, que sant Vicent esmenta, en aquest cas sense desmentir ni confirmar: *beatus Iohannes est vivus in paradiso terrestri, et stat cum Elia et Enoch* (Ferrer, 2002, 646). Els primers textos cristians, hi afegeixen també ocasionalment el bon lladre (Amat, 1985, 391). Varazze, que segueix Nicodem (26,1; 27, 3), també, lectura coherent amb la promesa de Crist, a la creu, a

⁴⁸³ Citat per Riquer en nota al peu: *Los trovadores*, 1989, 1104.

Dimas, d'ésser-hi el mateix dia: *Hodie mecum eris in paradiso* (Lc 23, 43); i narra com els profetes reben afectuosament els patriarques, en la seua estada temporal al paradís (Vorágine, 1982, 233, 306).

Quant a l'estada al paradís dels patriarques, d'una banda, aquest espai acolliria en algunes versions les ànimes dels sants en espera del judici final, la recuperació dels seus cossos gloriosos i la pujada al cel (Délumeau, 1992, 48); així apareix a la litúrgia visigoda (Guiance, 1998, 178). Una segona teoria fa del paradís el lloc on els patriarques veterotestamentaris esperen l'adveniment del Messies, en confusió amb la sina d'Abraham. Una tercera, a les visions cèltiques d'Owein (Perellós, 1917, 35) i de Tundal (Perellós, 1917, 74), que fan del paradís terrenal un lloc d'espera, vestibular, on les ànimes ja sortides del – primer- purgatori esperen per ascendir gradualment al cel; en parlar del purgatori veurem detingudament aquest mecanisme.

Encara una quarta línia, que trobem des del s. XIII al XV, diu que el paradís és el lloc on Crist s'està des de la seua resurrecció fins a l'ascensió, acompanyat dels patriarques rescatats dels llimbs: una espera de quaranta dies. Així ho conta Varazze (Vorágine, 1982, 233), i sant Vicent també, ben clarament: *On estave Jesuchrist des que fo resuscitat? Doctrina és de theologia que estech en paraís terrenal* (Ferrer, 1975, VI, 23). Eiximenis en fa una referència summament ambígua: no sabem de quin paradís parla, si del celestial o del terrenal; en el context de les revelacions que sant Miquel fa a Adam en vida -es fan amics-, l'àngel li prediu el presidi als llimbs, i l'alliberament final: *e-ls obriria la porta de Paradís, a tothom lavors tancada* (Eiximenis, 1992, V, 7). En canvi, sor Isabel és diàfana en aquest aspecte: ens conta com Crist resuscitat mana a sant Miquel dur els patriarques al paradís, que estableix com a base temporal d'operacions:

Anau, camarlench, e portau Adam e els fills seus en aquella gran posada de paradís terrenal, car vull que entre e stiga en aquell loch ab gran pler e delit... e aquí seré jo ab ells, fetes les visitacions que delibere fer... e axí partiren... tots los quaranta dies que sa magestat aturà en la terra, en lo dit paraís fon la posada sua ab aquells venerables pares, sinó lo temps que apparia a la gloriosa mare sua, e als altres amichs seus (Villena, 1980, CCXL).

Al moment de l'ascensió, passats els quaranta dies, Crist i la comitiva abandonen el paradís, prenent comiat dels profetes retinguts:

...despedint-se d'Helies i Enoch, qui allí havien a restar en vida mortal fins a la fi del món... dient-los haguessen paciència en la longa aturada de aquesta vida, car a la fi del món havien a ésser preycadors excel·lents... (Villena, 1980, CCL).

Surten per acomiadar-se de la Verge i els apòstols; en versió d'Eiximenis,

E axí mateis ab tota aquella gran multitud de sants que ell hauia treta del abís infernal... pres comiat de la sua reuerenciada mare e de tots los altres, ell se leuà pujant dret en alt envers lo cel⁴⁸⁴.

I de sor Isabel:

E venint lo quaranté dia, lo senyor deliberà deixar la terra, car no era digna habitació per a sa clemència, e pujar-se'n al cel... e partint de paradís terrenal, qui era la posada hon sa magestat en aquell temps aturava... E partit lo senyor de aquí, seguiren-lo tots los sants pares qui eren exits del lim (Villena, 1980, CCL).

2.1.8. El paradís a la geografia

Els primers cristians sembla que tenien dificultats per a conceptuar el paradís com a realment terrenal; Tertul·lià, per exemple, que l'anomena *refrigerium*, el situa a la *igneus zona*, a l'espai -l'éter- (Amat, 1985, 148). Però a l'Edat Mitjana, la realitat i la literalitat de l'existència del paradís terrenal no es qüestiona; la pregunta és, més aviat, on es troba.

La ubicació predominant medieval (les desviacions americana i africana són posteriors) (Popeanga, 2002, 72) és l'oriental, en un orient completament desconegut, més enllà de la tenalla islàmica que envolta Europa. Així, sant Isidor: *Paradisus est locus in orientis partibus constitutus* (Isidoro, 1982, 166). Una de les raons que aporta sant Tomàs en explicar per què s'ha de resar cap a l'orient és precisament que hi és el paradís (*S. Th.*, 2-2, q. 84, a. 3). Fra Jordà Català de Séverac, dominic occità que viatja a l'orient al primer quart del s. XIV, el situa entre Etiòpia i l'Índia (Gil, 1995, 423). Al *Victorial* el paradís se situa a l'orient: *Todos estos quatro ríos salen del Paráyso, que es en Asia* (Díaz, 1994, 319). El frare mercedari valencià que apareix oportunament, al *Tirant*, a Tunísia just a temps per convertir el rei Escariano d'Etiòpia, fa un sermó en què explica l'excel·lència del clima valencià per la seua orientació cap al paradís oriental (Martorell, 1983, CCCXXX).

Però la localització oriental conviu, com hem vist, amb altres propostes, no incompatibles, i que de fet acaben fonent-se: l'illa i la muntanya. Cap al s. VIII, l'església visigoda encara vacil·la entre aquestes tres localitzacions (Guiance, 1998, 175). Benedeit, seguint la línia celta, fa arribar sant Brendan a un excepcional paradís insular, occidental i atlàntic (Benedeit, 1983, 5). Més tardà, el portuguès *Conto do Amaro* adopta la mateixa ubicació (*Poesia e prosa...*, 1998, 129-132). Ja hem esmentat la creença de Cristòfol Colom de trobar el paradís en navegació cap a occident, la qual cosa, suposada l'esfericitat de la terra, significa també arribar a l'orient (Colón, 1986, 246).

Quant a l'altitud, sense afirmar cap altre element de localització, Beda el Venerable, citat per sant Tomàs, opina que "*Paradisum pertingit usque ad lunarem circumum*", és a dir: que és en una considerable elevació de la terra (*S. Th.*, 1, q. 102, a. 1). A la descripció inicial del decorat de *Le jeu d'Adam*,

⁴⁸⁴ Eiximenis, *Vida de Jesuchrist*, f. 244, ms. 460, citat per Berg, 1979, 305.

s'indica que el paradís ha d'estar més alt que la resta de l'escenari: *Constituantur paradisus loco eminentiori* (*Le jeu...*, 1994, 15). La carta del Preste Joan planteja un paradís a l'extrem orient, a la regió *ecumena*, zona elevada més propera a l'esfera celestial (*Carta...*, 1998, 9). El sincrètic Varazze repeteix el raonament oriental de sant Tomàs (Vorágine, 1982, 825), però també replega la tradició de l'elevació del lloc, a un nivell sublunar (Vorágine, 1982, 306, 603). A *Les Évangiles des quenouilles* també s'afirma l'altura del paradís terrenal (*Evangelios de las rucas*, 2000, 35). I Cristòfol Colom, que creu haver trobat el paradís en el seu tercer viatge a Amèrica (1498-1500), descriu originalment l'altura del lloc⁴⁸⁵.

Una tradició que es remonta almenys a l'evangeli apòcrif del Trànsit de la Benaventurada Verge Maria (6, 1), afirma que l'aigua del diluvi universal no hi arriba gràcies a l'altura del paradís; al poema de Thomas de Kent, el paradís és tan alt que *le diluvie Noé –ceo dient ly autur-/ ne poeit de cel enclos atreindre le hautur* (Kent, 2003, v. 5635i s.). El fabulós viatger anglès Mandeville també en destaca aquest aspecte: la seua altura és el que salva el paradís del diluvi⁴⁸⁶. Sant Vicent, que tampoc no diu res de l'orientalitat, segueix aquesta tradició: el paradís es troba entre la terra i el cel, de tan elevat: *Tan alt és que l'aygua del diluvi no-y entrà* (Ferrer, 1975, III, 47).

La història posterior del paradís és estudiada per Delumeau: descobrir-lo és una de les motivacions mentals dels viatgers espanyols i portuguesos del s. XV i XVI; de fet, aquests darrers, en el transcurs de les seues exploracions per l'Àfrica oriental, intenten contactar amb el Preste João a Etiòpia i Abissínia, on situen, si no el paradís terrenal, sí les bíbliques Ofir i Saba (Iniesta, 1993, 197). Però una volta circunnavegada la terra, i en vista que el paradís no es troba, comença a pensar-se que fou definitivament inundat pel diluvi; Luter ho creu així, amb la resta de protestants; posteriorment els catòlics, a poc a poc i decebuts, també. Al s. XVII, ja amb una visió "arqueològica", l'antic paradís se situa cap a l'Iraq o l'Armènia (Delumeau, 1999, 19-21). El viatger castellà Pedro Ordóñez de Ceballos, al seu llibre *Viaje del mundo* (1614) ja sembla renunciar a la seua localització: *será el Paraíso Terrenal donde Dios sabe por sus divinos secretos* (Ordóñez, 1993, 423, III, 12).

El paradís terrenal és una noció que occident mantindrà molt de temps a la seua cartografia, que segueix la ubicació oriental. Aquest espai apareix a l'est, situat a la part superior del mapa; el paradís cristià respon a la lògica religiosa del lloc sagrat que trenca l'homogeneïtat de l'espai terrenal, i que representa una obertura cap al món celestial, un *axis mundi*, un eix còsmic; la ubicació superior que se li atorga a la cartografia medieval, en posar dalt l'orient, no és casual: l'orient té un valor sagrat (Eliade, 1999, 32).

⁴⁸⁵ Colón, 1986, 242: *...porque creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina. ...Yo no tomo qu'el Paraíso Terrenal sea en forma de montaña áspera, como el escrevir d'ello nos amuestra, salvo qu'él sea en el colmo, allí donde dixe la figura del peçón de la pera, y que poco a poco andando hazia allí desde muy lejos se va subiendo en él, y creo que nadie podría llegar al colmo, como yo dixe... Grandes indícios son estos del Paraíso Terrenal, porqu'el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos.*

⁴⁸⁶ *The travels...*, 1983, 184: *The Earthly paradise, so men say, is the highest land on earth; it is so high it touches the sphere of the moon. For it is so high that Noah's flood could not reach it, thought it covered all the rest of the earth.*

El trobem envoltat de muntanyes, o bé en una illa; en aquest darrer cas, l'itinerari dels quatre rius esdevé problemàtic. Els mapes medievals solen representar-hi Adam i Eva, i també els rius i la veïna regió de Gog i Magog, encerclada pel mur d'Alexandre (*Libro de Alexandre*, 1983, 2101-2115), i davant les portes del paradís, l'hospici de sant Macari (Délumeau, 1992, 93).

Els mapamundis medievals no són resultat d'un coneixement empíric, sinó expressió d'una revelació religiosa; suggereixen una terra plana, on l'ecúmene, circular⁴⁸⁷, és envoltat per l'oceà; al centre dels cercles hi ha Jerusalem (Alonso, 2002, 132); al seu voltant es distribueixen els tres continents, les tres partides del món: dalt, l'Àsia, i a sota, menors, Europa i Àfrica; *En trois la departirent sanz compas e desponde:/ L'une est Aufrike, Asye est la seconde,/ Europe est la tierce* (Kent, 2003, v. 34-36). El punt oposat al paradís terrenal, en posició superior al mapa, l'ocupa el lloc inferior, l'extrem occident: Sant Jaume de Compostel·la.

El cicle preromànic i romànic dels *Beatos* inclou aquests mapamundis, dels quals en disposem d'una pila; seguint les característiques esmentades, solen representar al paradís les figures d'Adam i Eva⁴⁸⁸, de vegades amb la serp enroscada a l'arbre⁴⁸⁹. L'espai edènic té en algunes ocasions forma quadrada⁴⁹⁰, i en altres se'ns donen indicacions de la seua ubicació: entre Jerusalem, Armènia i *Mons Libanus*⁴⁹¹

Al mapamundi d'Henri de Mayence⁴⁹², el paradís és una illa, d'on surten inexplicablement els quatre rius; en un salteri⁴⁹³ anglès de la segona meitat del s. XIII, dalt de la terra, similar a la dels *Beatos*, hi ha un paradís en forma de cercle, en què veiem dues cares (Adam i Eva? Elies i Henoc?), els quatre rius, i al costat, la muralla d'Alexandre. Aquesta tradició cartogràfica arribarà fins als descobriments del s. XVI; a finals del XV, el mapamundi florentí d'un tal Henricus Martellus Germanus⁴⁹⁴ segueix representant l'est dalt del mapa.

Paral·lelament a la línia cartogràfica religiosa, hi ha la provinent de l'antiguitat hel·lenística, atribuïda a Ptolomeu d'Alexandria (ca. 90-168); aquest model, conegut a l'Edat Mitjana parcialment a través dels mapes àrabs (l'*almagest*) o bizantins, i al qual s'afegeix la descripció de Marco Polo, serà la base de la nova cartografia renaixentista⁴⁹⁵, racional i sense tantes concessions a la religió, tot i mantenir, per exemple, la redonesa de l'ecúmene, i la centralitat de Jerusalem; no hi apareixen les figures que sovintegen la cartografia

⁴⁸⁷ Vegeu el que diu la *General e Grand Estoria: Sabuda cosa es por razon e por natura, e los sabios assi lo mostraron por sos libros, que como el mundo es fecho es redondo que otrossi es redonda la tierra...* (Alfonso X, 1984, II, XXIII).

⁴⁸⁸ *Beato* de Saint-Séver. Reproduït a *Comentarios...*, 1984, f. 44v-45r.

⁴⁸⁹ *Beato* de Turín, f. 45-46. Reproduït a Yarza, 1998, 230.

⁴⁹⁰ *Beato* de Girona, f. 54-55. Reproduït a Yarza, 1998, 53; *Beato de Fernando I y Sancha*. Reproduït a *"Beato..."*, 1983, f. 63v.64r; *Beato* del Burgo de Osmas, f. 34-35. Reproduït a Yarza, 1998, 52.

⁴⁹¹ *Beato* de Manchester f. 43v-44r. Reproduït a Yarza, 1998, 250-251; *Beato* de san Andrés del Arroyo, f. 13v.-14r. Reproduït a Yarza, 1998, 276.

⁴⁹² Cambridge, *Corpus Christi College*: ms. 66, pàg. 2. Reproduït a Lecoq, 1990, fig. 1.

⁴⁹³ Londres, British Library: ms. Additional 28681, f. 9r. Reproduït a Lecoq, 1990, fig. 4; i a Morgan, 1988, làm. 84.

⁴⁹⁴ Londres, British Library. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 5b.

⁴⁹⁵ Com, per exemple, la còpia florentina del *Ptolomeu* (ca. 1474). Città del Vaticano, Bibl. Apostolica. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 1.

medieval, ni el paradís terrenal, i de vegades, per influència àrab, el sud es troba dalt de la figura, al·l'invés de les nostres representacions actuals.

2.2. LA VIDA TERRENAL

2.2.1. La miserable condició humana

A l'Edat Mitjana l'individu es concep, en tant que creació perfecta a imatge de Déu (*S. Th.*, 1, q. 93, a. 1), com a microcosmos, que recull, resumeix i expressa el macrocosmos de l'univers (Eliade, 1999, 121); el símbol d'aquesta concepció és el pentacle, el pentàgon format per les quatre extremitats i el cap, i que té com a centre el cor (Díez, 2000/1, 70; Le Goff, 1990, 64; Sebastián, 1988, 14). L'home com a microcosmos apareix a la iconografia medieval des de finals del s. XII⁴⁹⁶, i s'incorpora a les il·lustracions de la segona visió de la mística alemanya Hildegarda de Bingen, al seu llibre de les Revelacions⁴⁹⁷.

Varazze, en una fascinant narració d'una intervenció de sant Bartomeu, expressa aquesta idea de l'ésser humà -el seu cap- com a microcosmos: quan un dimoni en forma de bella dama està a punt de seduir un sacerdot seu devot, el sant es presenta a la porta de la casa, i fa demanar al senyor quina és la propietat més essencial a l'home; ell, aristotèlic, respon que la riàlia, i ella diu que el pecat. Sant Bartomeu ha de donar la raó a la diablesa; en segon lloc, pregunta quin és el lloc d'un peu de grandària en què Déu ha obrat meravelles; el sacerdot diu que l'arbre de la creu, i la dama que és el cap humà, tot un món en miniatura; per segona volta, el sant dona la raó a la diablesa; finalment, demana quina és la distància entre el més alt del cel i el més baix de l'infern: l'home confessa la seua ignorància, i la dama reconeix aleshores que s'ha excedit, en intentar debatre amb sant Bartomeu: ella sap la distància, perquè l'ha recorreguda en la seua caiguda; la diablesa, llavors, amb un gran crit desapareix (Vorágine, 1982, 528). Arnau de Lieja repeteix la història, simplificant-la i canviant el sant; ara és sant Andreu, en forma de romeu, el que es presenta quan el bisbe -no el sacerdot de Varazze- ja havia proposat al súcube de *dormir ab ella*. I és el diable femení qui li planteja les preguntes al sant: "*Senyor, si aquel romeu respon a una qüestió que jo li faré, manats-li obrir. En altre manera no entre aquí.*" La primera qüestió és: *qual és la cosa pus xicha en què Déus féu més meravelles.* " El romeu respòs: "*En la care de l'hom;* la segona, *on ere la terra pus alta que-l cel. E lo romeu respòs: "En lo cel empíreo, on està lo cors de Jesucrist."* I la tercera: *quant havie del cel a la terra.* La resposta de sant Andreu desmascara el diable:

E respòs lo romeu: "Digats a aquex que us tramès a mi que ell o sap millor que jo, car ell o medí a toms quant lo gitaren per mal cap del cel e caygué en los abismes, e, jatsessia està en forma de fembre, diable és de l'infern!" (Lieja, 2004, LIX).

Jaume I conta com, a la seua visita al papa, a Lió, aquest els fa un parlament en que es refereix a l'home com a imatge divina:

⁴⁹⁶ Munich, Bayerische Staatsbibliothek: *Comentari de Salomó de Constança* (Regensburg-Prüfening, 1165), cod. lat. 13002, f. 7v. Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Tractat astronòmic (Prüfening, finals del s. XII), cod. 12600. Reproduïts, respectivament, a Pächt, 1986, làms. 165 i 166.

⁴⁹⁷ Lucca, Bibl. Statale: ms. 1942 (sud d'Alemanya, ca. 1230), f. 9r. Reproduït a Pächt, 1986, làm. 24. Vegeu també les reproduccions a l'estudi de Pernoud, 1998.

...començà lo Papa sa paraula, e dix en aquesta manera: que Nostre Senyor féu home, e totes les altres creatures, e donà totes les creatures a servei d'home e que féu tanta d'honor a home que el féu a la figura e a la semblança sua (Jaume I, 1982, DXXX).

Arnau de Lieja ens conta el diàleg entre dos monjos; un d'ells diu que sempre dóna gràcies a Déu, i l'altre li demana:

“E, con veus lo calàpet o çapo, dónes gràcies a Déu?” “Och, verament, dix lo monge, per tal li don gràcies con jo no he merescut que ell me fes home e no çapo. ...no-m donà ten speventable forma, ans me ha donat cara bella e forma e persona con a un emparedor.” (Lieja, 2004, CCXCVI).

Eiximenis fa servir un símil místic: cada individu és creat destinat a posseir la ciutat de paradís; per això Déu, en crear-lo: *pintà-li-la tota dins ell mateix... tot l'hom és una bella e ordenada ciutat per la qual l'ha Déu creat* (Eiximenis, 1994, 181). Al *Misteri d'Adam i Eva*, en narrar-se la creació, Déu pare es proposa: *fasam hara l'ome a nostra semblansa* (*Teatre Bíblic*, 1976, 102); més tard, en ésser expulsats, els primers pares, aquests recorden a l'àngel que han estat fets a imatge del creador: *de nostra part tenim recort/ com de ses mans nos ha fet e format/ a la sua figura* (*Teatre Bíblic*, 1976, 116). I Ferran Díeç, al seu poema *L'Obrer etern, fundant natura humana*, diu que aquest *féu-la semblant a l'alta ymatge sua* (*Els certàmens...*, 1983, 431).

Gil Vicente, a l'*Auto da Alma*, fa parlar així a l'ànima humana: *o Deus que me criou à sua imagem* (Vicente, 1988, 149). I fra Luis de Granada, al seu *Símbolo de la fe* (1552), elabora la correspondència entre el microcosmos individual, *el mundo menor, que es el hombre* (Granada, 1984, 227), i el macrocosmos; l'ésser humà, imatge divina, és un resum de la creació, conté el macrocosmos⁴⁹⁸, i això és un privilegi només compartit amb els àngels: *Porque ser imagen de Dios, a sólo el hombre y al àngel pertenece* (Granada, 1984, 297).

L'homo cosmicus, seguint la teoria aristotèlica, conté en si els quatre elements materials de la natura (la *quinta essentia* roman al món celestial), l'equilibri en la proporció dels quals elements determina el tarannà i la salut de cada individu, en la tradició racionalista romana, a diferència de la jueva, que troba en la malaltia un càstig de Déu, i la persa, que hi veu la introducció d'un diable (Bakhtin, 1998, 327-330; Bologne, 1993, 139); *Dieu, dit il, cria home e forma a sa ymage,/ Dona ly feu e eir e terre e ewage*, diu al s. XII el text anglo-normand de *Le roman d'Alexandre* (Kent, 2003, v. 938-939); vegem la complexa formulació escolàstica de Lull:

...és hom assituat e compost dels quatre elements... en quant hom és vegetat, és elementat, estant la un element en l'altre, entrant e movent la un element en l'altre, enaixí com lo foc que entra en l'àer, e l'àer en l'aigua, e l'aigua en la terra, e la terra en lo foc, e lo foc en l'aigua e en la

⁴⁹⁸ Granada, 1984, 228: *...en la formación del hombre, en el cual recapituló y sumó todo lo que había criado. ...Pues así podemos decir que el hombre es como un breve mapa que aquel soberano artífice trazó, donde no por figuras, sino por la misma verdad nos representó cuanto había en el mundo.*

terra e en l'air, e l'air en lo foc e en la terra, e l'aigua en lo foc e en l'air, e la terra en l'aigua e en air. Aquell cercle, bell fill, se fa en lo cors de l'hom contínuament de dintre e defora; e defora apar tot lo cors per figura, e de dintre lo cors és la forma humana e la matèria humana (Llull, 1993, 150).

D'acord amb l'harmonia establerta entre l'individu i l'univers, el primer és influït doncs pels moviments dels astres, a les esferes superiors; en la mentalitat analògica medieval, cada element de l'univers es relaciona amb altres i té sempre diversos significats, tants com nivells de lectura (literal, moral, doctrinal i místic); la relació entre el microcosmos i el macrocosmos és el marc en què s'enquadren les infinites correspondències medievals (Bologne, 1993, 284). Aquesta és la base de l'astrologia zodiacal, immensament popular a l'Edat Mitjana⁴⁹⁹. Llull mateix defensa aquesta opinió:

Amable fill, Déus ha ordonat que los dotze signes e les set planetes agen poder sobre los corsos terrenals. On, segons que és la natura e lo punt sots lo qual nex l'ome, és aestrat e fadat aquell home quant deu viure ni qual mester li cové mills, ni en qual terra li ixen mills sos negocis (Llull, 1981, 267).

L'*Arcipreste de Hita* defineix⁵⁰⁰ aquesta ciència dels *estrelleros*, sempre sotmesa a la voluntat de Déu, qui *puede mudar el rumbo... según la fe católica; yo de esto soy creyente* (Ruiz, 1979, estr. 140); més endavant en fa una defensa rotunda⁵⁰¹. La cultura acadèmica del s. XVI assumeix l'astrologia com a forma de coneixement privilegiat⁵⁰². La cultura muntanyenca i rural de Montailou, d'altra banda, per sota el vernís cristià i càtar és fatalista i amb un animisme naturalista: entre l'univers i l'individu hi ha la "mol-lècula" social, la casa o *ostal*, cadascuna amb la seua pròpia fortuna o conjunció astral, que marca el destí individual de cadascun dels seus components (Le Roy, 1982, 59, 87, 447).

Tanmateix, no manquen veus crítiques, en la línia de l'ortodòxia eclesiàstica, que contraposen al determinisme de la influència dels astres la voluntat divina i el lliure albir (Bologne, 1993, 119); una d'elles és la del predicador sant Vicent, en un símil gramatical:

⁴⁹⁹ Cárdenas, 1988, 117, II, cap. 2. *...aver particular amistad y conveniencia entre los planetas del cielo y algunas cosas deste universo, como se declaró averla entre el sol y el oro...*

⁵⁰⁰ Ruiz, 1979, estr. 123: *Los astrólogos sientan, en el razonamiento/ sobre la Astrología, este conocimiento:/ todo hombre que nace, desde su nacimiento,/ bajo un signo respira, hasta el último aliento./ Lo dice Tolomeo y dícelo Platón,/ otros muchos maestros tienen esta opinión:/ que según sea el signo y la constelación/ del que nace, así luego la vida y hechos son.*

⁵⁰¹ Ruiz, 1979, estr. 150: *No son los estrelleros, por tanto, mentirosos;/ juzgan segun natura, por sus cuentos hermosos;/ ellos y sus estudios son ciertos, no dudosos,/ mas ante Dios se humillan y no son poderosos.*

⁵⁰² Villalón, 1997, 93: *...la vuelta y movimiento de las estrellas y planetas, las cuales causan las mudanças y sucesos en las cosas del mundo. ...Hállase por astrología tener cada qual estrella una çierta fuerza de su natural, que unas inclinan al estudio de las letras, a otros a las aborresçer, a otros aplican a la agricultura, a otros a la guerra y a otros a la paz.*

...axí com ara si dius al stròlech: "¿Per què corre tal malaltia o tal temps?", si-t diu: "Perquè tal planeta regne ara", mal latí és. Donchs, com dirà? "Perquè axí o vol Déus"; ara ajetiva bé (Ferrer, 1932, II, 224).

Altres veus més o menys escèptiques: la de l'anomenat *Arcipreste de Talavera*⁵⁰³ (1438), malgrat tot defensor de l'astrologia; la de Gil Vicente, al seu *Auto da feira* (1528)⁵⁰⁴. Al *Tirant* s'exposa també la línia oficial de pensament:

E per tant com la divina Providència ha ordenat e li plau que los set planets donen influència en lo món e tenen domini sobre la humana natura, donant-los diverses inclinacions de pecar e viciosament viure, emperò no els ha tolt l'universal Creador lo franc arbitre... (Martorell, 1983, I).

Tots dos, el microcosmos individual i el macrocosmos del món, són els escenaris de la lluita entre el bé i el mal. La vida es conceptua com un combat, perspectiva agònica del temps individual i el col·lectiu. L'ésser humà, atrapat en aquesta guerra que supera el temps de la seua vida, és un peó del tauler d'escacs còsmic. Segons la síntesi teològica de la comunió dels sants de Bonaventura (1221-1274), els vius –l'Església militant- no estan sols: participen solidàriament també a la lluita, d'una manera o altra, les ànimes del purgatori –Església purgant- i les dels sants –Església triomfant- (Polo, 1998, 1214).

Hi ha tota una tradició de denigració de la vida terrenal, en espera de l'existència real, la celestial, mentalitat que reflecteix molt bé la paràbola de l'home que, fugint d'un unicorn (la mort), cau per un precipici (el món), al fons del qual hi ha un riu poblat per monstres (l'infern); el fugitiu aconseguix d'agafar-se a unes branques (la vida), però dos ratolins en rossequen les arrels, un de blanc (el dia) i un de negre (la nit): el temps. Recolza els peus en una repiseta on hi ha set serps (els pecats)). I, en aquesta situació desesperada, l'home encara té l'humor d'estirar un braç per assaborir la mel d'una bresca propera (els plaers terrenals) (Vorágine, 1982, 795; Lieja, 2004, DLIII).

El món, com la carn i el diable, és un dels enemics dels vius, segons el cristianisme medieval⁵⁰⁵; si el cos és la presó microcòsmica de l'ànima, el món és la presó macrocòsmica de la humanitat: una *prijon*, per a Alfons el Savi (Alfonso X, 1997, cant. 10). Sant Vicent diu: *hun carçre ple de serps, de puces,*

⁵⁰³ Martínez, 1990, IV, I: *...yo non te niego que los cuerpos superiores non den sus ynfluencias a los ynferiores; e que las personas que en los tales tiempos, días e horas nasçen, durantes sus ynfluencias de los sygnos e planetas, que non rreçiban sus calidades e correspondencias...*

⁵⁰⁴ Vicente, 1988, 265-270: *E porque a astronomia/ anda agora mui maneira,/ mal sabida e lisonjeira (...) Muitos presumem saber/ as operações dos céos,/ e que morte hão-de morrer,/ e o que há-de acontecer (...) ...os corpos celestiais/ não são menos nem são mais/ que suas mesmas granduras (...) a estrela que olharam,/ está onde a puseram,/ e faz o que lhe mandaram.*

⁵⁰⁵ Vegeu aquesta imatge agonística de sant Vicent (Ferrer, 2002, 786): *...est vita hominis sicut dies mercenarii... ita homines, bellando fortiter contra demonum temptaciones, et contra mundi ocasiones, et contra carnis inclinacionis, in fine operis istius belli...*

de aranyes, etc (Ferrer, 1932, II, 65). Al poema de Bernat de So *La vesió* (ca. 1381), el poeta acusa al món, personificat:

...volets que hajam a a far/ los set pecats mortals,/ d-on íxon tots los mals/ que l'home pot complir./ E, si tot ho sai dir,/ en suma, vós ets causa/ perquè havem mala pausa,/ que çai vivem mesquís/ e en perdem Paradís (Blandín..., 1983, 166).

Un altre dels tòpics cristians sobre el món: la vall de llàgrimes; Cerverí de Girona (...1259-1285...), trobador àulic de la cort catalana, a la seua *alba mariana* *Axi com cel c'anan erra la via*, aplica al segles diversos epítets menyspreants, i empra la imatge del significatiu primer plor del nadó⁵⁰⁶. Segons el *Conde Lucanor*, tres coses simbòliques fan els nens en nèixer: plorar, tremolar i tancar la mà⁵⁰⁷. La concepció, el naixement i la infància humanes ja tenen aquest caràcter patètic: *Concipit mulier cum immunditia et fetore, parit cum tristitia et dolore, nutrit cum angustia et labore...*⁵⁰⁸ A "L'Església militant" (1575), de Joan Timoneda, el pastor sant Tomàs argumenta:

No naix l'home per a ser/ riallós, sinó a plorar. ...Digues: no et par profecia/ que, en nèixer la criatura,/ naix plorant per sa ventura?/ ... I mentre viu, entretant,/ si està sentenciat a mort,/ quin plaer ni quin deport/ pot pendre l'home, pensant:/ quan serà la mia sort? (Teatre medieval..., 1994, 174).

El món terrenal, per estar entre el cel i l'infern, té un caràcter mixte, dialèctic: suposa una barreja de les bondats i perfeccions divines amb les misèries i deformitats diabòliques; d'acord amb el salm 74, Déu té tres calzes: el de vi pur, per al cel; el de mort, per a l'infern, i per a la terra el barrejat (Vorágine, 1982, 946). Sant Vicent fa: *aquest món que està posat entre dos contraris: la glòria celestial que està dalt, e infern que està baix*⁵⁰⁹.

Tanmateix, no és equidistant d'aquests dos pols: *som prop de infern, e no som tan prop de paraís, e per ço havem més tristícies que goygs* (Ferrer, 1975, V, 174). El també dominicà fra Luis de Granada, a la *Guía de pecadores* (1559), troba així mateix la similitud amb l'infern, en una impactant concatenació d'imatges de denigració del món⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ *Los trovadores*, 1989, 1587: *Est segles fals es la nuit qui-m laguia/ cami d'infern, temps braus, ple de rancura,/ e vals de plors, ço ditz sant'Esçriptura./ E l'enfans paucs can nays o signifia,/ c'ab dolors hy uc e-y esta ez exir/ no-n pot ses plor.*

⁵⁰⁷ Manuel, 1999, 350: *...la una es que lloran... que viene a morada en que ha de bevir sienpre con pesar e con dolor, e que lo ha de dexar aún con mayor pesar e con mayor dolor. ...tremen... viene a morada muy espantosa, en que sienpre ha de bivar con grandes espantos e con grandes reçelos... ha de salir aún con mayor espanto. ...tienen las manos çerradas... viene a morada en que ha de bivar siempre cobdiçando más de lo que puede aver, e que nunca puede en ella aver ningún complimiento acabado.*

⁵⁰⁸ Innocenci III, *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres*, P.L., vol. CCXVII, pàg. 702 (citat per Huizinga, 1990, 199).

⁵⁰⁹ Ferrer, 1975, IV, 261; 1932, I, 184; 2002, 418.

⁵¹⁰ Granada, s.d., 362, I, 28: *Cata aquí, pues, hermano mío, la figura verdadera del mundo... y cata cuál sea su felicidad, breve, miserable, peligrosa, ciega y llena de pecados y de engaños. ...un arca de trabajos, una escuela de vanidades, una plaza de engaños, un laberinto de errores, una cárcel de tinieblas, un camino de salteadores,*

Arnau de Vilanova, a la Lliçó de Narbona (ca. 1308), parla de *l'alberch d'aquesta vida e d'aquest setgle* (Vilanova, 1947, 151), destacant-ne el caràcter interí de la vida humana. Fa servir també la imatge dels diferents camins d'accés al cel i a l'infern: *molt és estreta la porta e fort aspra la via per la qual se salvaran... e ampla e delicada la dels dampnables* (Vilanova, 1947, 199). Lull empra la mateixa analogia itinerant:

...tu cegues los ulls de ta anima e mets-la en carreres tenebroses per les quals van los peccadors a foch perdurable en lo qual són turmentats per la justicia de Déu (Lull, 1981, 83).

Aquesta imatge de la vida com a camí la reprén sant Vicent⁵¹¹: hi proposa com a lloc de partida una ciutat coneguda, *posem aquest cas aytal; que partint de Saragoça per anar en altra terra...* El viatger hi troba dos camins: el de l'esquerra és *pla e plaent, ple de tavernes, e de ça e de lla arbres, donzells, rossinyols, regadius e putanes per los ostals*. Però en un pas determinat tots els viants són robats pels lladres, els dimonis; en canvi, el camí de la dreta és *montanyós, aspre, etc, e no'y ha tavernes, mas no'y ha ladres*⁵¹². En d'altres analogies similars, en comptes de l'amenaça dels lladres es tracta de no prendre el camí equivocat: com qui diu "*Yo vull anar a París*", e ell pren lo camí de *Espanya...* o qui diu "*Yo vull anar a Paníscola*" e pren lo camí de *Calatayú...* o, en versió llatina, *accedere a Sibiliam*⁵¹³. Són imatges d'ensenyament moral del predicador: "*Yo vull anar a paraís*", hoc, per lo camí de *infern* (Ferrer, 1975, IV, 148):

"Senyor, e hon voleu anar? "A Pamplona", e aquest pren lo camí de Leyda. Dirà l'altre: "E no deýu vós que a Pamplona voleu anar?" "Sí dich"... (Ferrer, 1975, VI, 175).

La vida com a camí esdevé un clàssic de les analogies religioses; en la mentalitat medieval de l'*homo viator*, fins i tot el viatge al més enllà es concep com un desplaçament espacial (Martínez, 2002, 48). La trobem al *Curial*, en una meditació de Sangler sobre la vanitat del món:

...te'n vas dret als inferns e camines cascun jorn mil llegües perquè pusques atènyer ab temps... totes les coses passen, e no són sinó fum (*Curial...*, 1979, 247-248).

una laguna cenagosa, y un mar de continuos movimientos... tierra estéril, campo pedregoso, bosque lleno de espinas, prado verde y lleno de serpientes, jardín florido y sin fruto, río de lágrimas, fuente de cuidados, dulce ponzoña, fábula compuesta y frenesí deleitable... En lo cual verás cuántas semejanzas tiene este mundo con el infierno...

⁵¹¹ Ferrer, 2002, 50: *...ista vita presens, non est nisi quedam via ad anbulandum, et non ad morandum, sed semper ad anbulandum usque sumus in alia vita glorie.*

⁵¹² Ferrer, 1975, VI, 174. Similar, a Ferrer, 2002, 655.

⁵¹³ Ferrer, 2002, 778. *Sibiliam* (a Sevilla), dues voltes a la transcripció, és traduït erròniament per "a *Sicilia*".

Este mundo es el camino/ Para el otro, diu Jorge Manrique (1440-1478) a les seues coples⁵¹⁴. L'*Auto da alma* (1518), de Gil Vicente, presenta la vida cristiana com un camí, en el qual hi ha l'hostal de l'Església (Vicente, 1988, 135). La *Representació de la Mort*, també del s. XVI, fa dir al personatge del Frare: *en lo món gran gent se perd,/ camí ample i obert/ d'anar a l'etern suplici* (*Teatre medieval...*, 1994, 132). Al 1578 encara el fa servir el místic castellà sant Juan de la Cruz, al seu *Cántico espiritual*, per advertir-nos dels paranys dels dimonis: *porque ellos con grande fuerza procuran tomar el paso de este camino* (Cruz, s.d., 66, III).

Sor Isabel de Villena, amb el seu radical desig franciscà d'ascetisme, serà qui més carregarà les tintes del tòpic del menyspreu del món:

...en la terra no hi ha lloc nengú de repòs per a l'home; tots los vents d'aquella li són contraris; entre enemics està e habita... vall d'aterrament, plena de deshons e vituperis e minves contínues... treballs e dolors, malalties e infinits turments... angústies e tristícies e pèrdues... (Villena, 1980, VI)

La vida terrenal és ja una condemna, el càstig a la generació d'Adam, que fou desheretada del paradís i forçada a viure amb provisionalitat:

...mereixqué Adam perdre la casa pròpia e tota sa heretat per a ell e a tots sos fills, e jamás de llavors ençà aquest home s'ha pogut edificar casa ni lloc nengú on pogués estar segur ni reposat, ans ha viscut en la terra de les bèsties, tribulat contínuament (Villena, 1980, VII).

Com a forma de denigrar el món, l'abadessa insisteix en què el món que habitem era destinat únicament per als animals: Eva es lamenta d'haver estat *llançada d'aquell lloc de repòs e posada en la terra que per a les bèsties havíeu creada* (Villena, 1980, CXCVII). Crist mateix ho confirma: *lo senyor deliberà deixar la terra, car no era digna habitació per a sa clemència* (Villena, 1980, CCL). I la Verge, vora la mort, fa servir significatius adjectius –navegació, exili, presó- per dessignar el món:

...quant són benaventurats los qui del profundíssim golf de aquest tenebrós món són pervenguts al port de salut e repós; e del gran e lonch exili de la mortal vida són retornats a la pàtria, e del dolorós càrrec al palau delitós de la vostra glòria (Villena, 1980, CCLXXIX).

Trobem una concepció similar al *Misteri d'Adam i Eva*; el querubí que expulsa Adam i Eva del paradís els recrimina:

...treballs y afans pendreu ab pasiència./ En l'aspra vall de plors, gemechs y pena/ viuràs, Adam, ab Eva e tos fills,/ per ton pecat lligats ab fort cadena./ I, ensemps ab tu, bandeig natura humana,/ que l'infinít senyor Déu axí ó mana (*Teatre Bíblic*, 1976, 117).

⁵¹⁴ Estr. 5: *Este mundo es el camino/ Para el otro, qu'es morada/ Sin pensar;/ Mas cumple tener buen tino/ Para andar esta jornada/ Sin errar./ Partimos cuando nacemos,/ Andamos mientras vivimos/ Y llegamos/ Al tiempo que fenecemos; Así que cuando morimos/ Descansamos.*

A la *Representació de la Mort* s'expressa el tòpic de la vanitat del món; la Mort ho expressa així: *Lo que del món heu gustat/ feu compte que heu somiat/ i, ara, que us desperteu (Teatre medieval..., 1994, 116)*. I més endavant, hi torna: *Debaix del cel tot és en va/ i res ferm no es trobarà./ Lo món i carn engana (Teatre medieval..., 1994, 132)*.

La mística castellana santa Teresa de Jesús, al seu *Castillo interior o Las Moradas* (1577), valora com a nimietat qualsevol dolor terrenal, en comparació amb els infernals: *¿Y qué podemos hacer en vida tan corta, ni padecer, que sea nada para librarnos de tan terribles y eternas tormentos?* (Teresa, s.d., 416, VI, 11). Fra Luis de Granada també desenvolupa el tòpic de la vall de llàgrimes⁵¹⁵.

Al pensament religiós que acabem de descriure, la realitat social, la vida, esdevenen miratges anecdòtics, vanitat; el que compta, l'important, és el més enllà, la vida futura. La cultura popular medieval, en canvi, sembla mantenir una autonomia de concepcions; es troba molt més arrelada a la vida i a la realitat: per a ella, el cos i el món, positivitzats (Bakhtin, 1998, 26), es comuniquen a través de la boca-vagina, que és alhora òrgan de nutrició i de part (Bakhtin, 1998, 305).

2.2.2. La dansa macabra

Però el cos és la presó de l'ànima individual, enemic de la salvació: denigració també de la natura humana, que expressa aquesta curiosa etimologia d'Eiximenis: *car hom devalla de humo, qui vol dir "Terra"* (Eiximenis, 1992, V, 7). I tan terrible és la possibilitat de la condemna, que és preferible no tenir ànima a patir la ira divina; així ho considera el Lleopard de l'*exemplum* de Lull:

...lo Lleopard... conec que el rei hauria pena en infern... e dix entre si mateix, que él amava més ésser bèstia irracional, jatsia que no sia res après sa mort, que si era rei dels hòmens, en qui tanta de colpa... (Lull, 1985, 80).

Sor Isabel també qualifica el cos de presó de l'ànima: *car lo cos mortal, qui és de miserable fanch té l'ànima de l'home axí closa e tancada en la present vida* (Villena, 1980, CIII).

Un clàssic als estudis sobre mentalitats medievals, Huizinga, diu que l'obsessiva presència de la mort al s. XV no té parangó en cap altra època humana; la cultura de la tardor de l'Edat Mitjana europea és un *memento mori* continu. I amb el protagonisme de la mort, la fascinació pel cadàver, la seua descomposició, els cucs, i al contrari, pels membres humans incorruptes, les relíquies dels sants; aquest gust és el que anomenem el macabre, terme

⁵¹⁵ Granada, s.d., 350, I, 28: *...esta vida, o por mejor decir, en este valle de lágrimas, en este lugar de destierro y en este mar de tantos movimientos. Porque verdaderamente más son las miserias del hombre que los días y aún que las horas de la vida del hombre; porque cada día amanece con su cuidado, y a cada hora está amenazando su miseria.*

provinent d'un nom propi medieval francès: *Macabré*, existent ja al s. XIV (Huizinga, 1990, 194-203). L'obsessió per la mort, relacionada amb pulsions d'angúnia religiosa i culpa, és un aspecte de la mentalitat medieval paral·lel i complementari amb el furor hedonista vital feudal (Bois, 2001, 94). Moviment generalitzat que no abasta, però, la petita aldea muntanyenca de Montailou, a l'Occitània (Le Roy, 1982, 594).

S'ha relacionat l'aparició d'aquest fenomen amb la pesta negra i les mortandats de la crisi del s. XIV, que provocarien el gust macabre i l'obsessió per la mort, vista com un càstig diví; la conseqüència lògica és la major atenció a la vida d'ultratomba i el triomf del purgatori (Turner, 1991, 230). Una altra explicació troba la clau del fet en la influència franciscana als s. XIV i XV, amb la seua exaltació de la redempció cristològica, que s'expressa en la imatge del *ecce homo* en la passió, humanitzat pel dolor, en contrast amb el majestuós Crist *imperator* del romànic (Le Roy, 1982, 473).

Però sembla que el macabre medieval és anterior al s. XIV; ja des dels s. XII-XIII, comença a aparèixer la mort com a interlocutora literària: *Eritis consimiles* (Kiening, 1995, 1167). Ja a sant Gregori trobem la història del seu monjo metge, agonitzant, que confessa haver amagat *III diners d'or*, el sant, iracund, castiga el seu cadàver a ésser soterrat de manera infamant, la qual cosa suposa també una mena d'impossibilitat d'entrar al cel; sant Gregori mana:

E cant serà mort, no sia sepelit ab los altres frares, ans li faça hom la fossa en lo cagador, e aquí sia sepelit; e·ls diners que li avetz trobatz, li gitatz en la fossa, e totz ensems cridants: "La tua pecúnia sia ab tu en perdicion. ...E fo sepelit axí con yo avia manat, per la cal cosa los frares foren fort espaorditz..." (Gregori, 1931, II, 116).

Llull, anterior també a la crisi del s. XIV, segueix el tòpic cristià del menyspreu al cos, de manera ben expressiva:

E remembra, fill, què has en ton ventre, dejús ta gonella, ne què és so que ix de tu per lo nas e per la boca e per los altres lochs; e no ages en oblit los vérmens qui rouran tos costats... (Llull, 1981, 161).

Arnau de Lieja relata una història que impressiona la nostra sensibilitat actual; un bisbe francès reparteix almoïna als leprosos; un d'ells li diu: *No vull la tua almoïna, mas nedeja'm aquesta pudridura e malanansa que m'ix del nas!*". El bisbe ho fa amb la mà, però el leproso fa:

"Mal me fas, car no pusch sofferir la asprea dels teus dits e del drap de li del teu ruquet! Mas torca-m'o ab la tua lengua!" (Lieja, 2004, CCCLXXXIX).

El bisbe obeeix, i aleshores té lloc el miracle:

E axí con lo bisbe demunt dit tenie la lengua en lo nas del mesell, del nas del dit mesell isqué'n una pedre molt preciosa e ben olent que entrà dins la bocha del dit bisbe e tentost, lo dit mesell, a vista del dit bisbe e d'altres que allí eren, se'n pujà al cel (Lieja, 2004, CCCLXXXIX).

Sant Vicent desdramatitza el concepte de mort, que descompon en quatre possibles formes: mort espiritual (comissió de pecats mortals: cal esquivar-la); mort corporal (s'ha de preparar), que no és sinó la mera *separacio corporis et anime*; la mort infernal (ens hi hem de protegir) i mort eternal, després del judici final (que cal avorrir) (Ferrer, 2002, 344-45). Però manté el to macabre als seus sermons: les riqueses materials són *cozineros de gusanos*, i respecte al cos, *mientras más gordo está más han que comer los gusanos*⁵¹⁶. I a la història de la calavera d'un condemnat interpelada per sant Macari, el predicador fa gala d'humor negre:

Hun miracle: In Vitis Patrum legim de sent Machari, que ell, anant hun dia per lo desert, ell trobà hun cap mort, calavera... E veus que estant axí sent Machari present, la ànima entre en lo cap e mogué's la calavera, e-l sent conegué que allí ere, e enterrogà-la... e donà-li ab lo peu lo sent hom (Ferrer, 1975, V, 251).

Isabel de Villena parla també de la preparació per a la mort: *tota la vida del cristià deu ésser ocupada en pensar la darrera jornada de la vida* (Villena, 1980, CXLVIII), i ens descriu la macabra sort dels cadavers dels impius:

...moren tots a mala mort, e són soterrats a sepultura de ase, car moren sens confessió e los altres sacraments, e no són soterrats e menjen-los-se cans e corps en la carn, e los diables porten-se'n les ànimes (Villena, 1980, V).

Al *Misteri d'Adam i Eva* apareix la Mort com a personatge, sense diàleg, però amb una acció decisiva: s'atansa significativament a Adam i Eva: *Ara la Mort los abraça* (*Teatre Bíblic*, 1976, 116).

A la *Representació de la Mort*, aquesta s'adreça a la dama d'aquesta manera:

Veniu, gentil donzelleta,/ preniu los meus atavius./ la vostra tenra carneta/ pols i cenra serà feta,/ vèrmens ne eixiran vius (*Teatre medieval...*, 1994, 115).

I al frare: *No vuller fer advocat/ del cos, qui és ton inimic,/ que et fa tu sies sepultat/ i de vèrmens rosegat* (*Teatre medieval...*, 1994, 134).

Al *Romiatge del venturós pelegrí*, un fantasma aparegut relata així el moment de la seua mort:

E ja dormint, vingué'm sobtar/ fredosa mà/ la qual tantost mon cor gelà,/ e em despertí./ Obrint los ulls, viu prop de mi/ un hom ferest,/ molt alt e de

⁵¹⁶ Ferrer, 1994, 540. Vegeu altres referències similars, a Ferrer, 1994, 390: *...si un ome tiene tan grand amorío con una mugier, que non es sinon un saco de gujanos e de suziedat...* i Ferrer, 1994, 444: *...si myras de dentro, fallar lo has lleno de huesos de muertos fediendo e llenos de gusanos. Así es el omne o la mugier, que de fuera son bien vestidos... mas si ome abriessse lo de dentro, o qué suzia cosa fallaría! E qué fallaría? Tripas de puerco con su salssa.*

terrible gest,/ desfigurat,/ com negre, i tot desencarnat./ Con lo mirí,/ totes mes forces tost perdí... (Blandín..., 1983, 384).

La figura apareguda es presenta: *Jo som la Mort/ qui et vinc citar,/ e d'aquest món te vull portar/ al palau meu (Blandín..., 1983, 385).* Malgrat tot, després, en presentar-se el diable per acusar-la, al judici particular, l'ànima sent encara més terror; es compara explícitament la lletjor de tots dos personatges:

No hi ha vista tan horrorosa/ com del diable;/ la Mort, abans fort'spaventable,/ apar gentil,/ a qui ben tost ab semblant'stil/ vaig suplicar:/ -Oh Mort, vulles-me ofegar/ ara mateix!... (Blandín..., 1983, 392).

Vegeu també la magnífica auto-descripció que fa el personatge de la Mort a les *Cobles de la Mort*:

Amador, home, del món,/ esguarda bé quina són;/ veges, mira ma figura/ lletja, vil e sens mesura,/ avorrida, menyspresada:/ ma carn vèrmens s'han menjada,/ mig podrida tinc la ossa,/ e el meu palau és la fossa:/ tancat dins sos estrets tèrmens,/ tinc per companyia vèrmens,/ hoc i encara m'hi fa la guerra/ la salabor de la tera!/ Negú, negú no em vol veure:/ mas cascú pot açò creure,/ que tal com tu est jo fui,/ e tal seràs demà o vui,/ o almenys ans de cent anys (Blandín..., 1983, 402).

Les consuetes del s. XVI sobre Llätzer es complauen en la descripció, molt del gust de l'època, diu l'editor Santandreu, de la putrefacció del cadàver. A l'anomenada *Text n° 18*, Marta adverteix Crist: *Mestra, Señor, quatre jorns ha/ que mon germà sepultara./ Jo crech pudirà, sertament,/ si no y obriu de continent (Teatre sobre..., 2003, 276).* I al *Text n° 17*, són totes dues germanes; Magdalena (*Señor, lo cos ja és pudent!*) i Marta (*Quatre dies à que és mort./ No y à persona qui-l comport*)⁵¹⁷.

En una representació flamenca del Judici, de Jan van Eyck⁵¹⁸ trobem una innovadora disposició: sobre la superfície de la terra veiem els morts resuscitats i sant Miquel, que estimba per un forat una multitud d'ànimes cap avall, en un espai subterrani presidit per la figura de la mort, sota l'àngel, i les ales de la qual es confonen amb la superfície de la terra.

La cultura portuguesa conrea de grat el macabre: recordem la coneguda llegenda del besamans pòstum d'Inés de Castro; i vegeu també, a Évora, la impressionant *Capela dos Ossos*, a l'església de Sant Francesc (s. XVI), completament folrada d'ossos humans; a la llinda hi llegim aquest *memento mori*: *Nós, ossos que aqui estamos, pelos vossos esperamos.*

⁵¹⁷ *Teatre sobre..., 2003, 233.* Santandreu dóna, en nota al peu, el text occità equivalent de *La Resucitatio de Lazer* (Jeanroy & Teulié, 1893, v. 2224-2238): *...ne salhirà gran pudor,/ que quatre jorns ha que fôrec sebelit/ He de ga deu ésser poyrit,/ he tal pudor ne salhirà/ que totz nos enfecirà;/ quar no y a tant gran caronhada,/ ni no y a tant pudenta prunada/ que pudisqua tant fort/ coma fa lo cors de hun home mort;/ he no y a fems de estable/ que sia tant abominable/ coma és nostre cors quant és mort (Teatre sobre..., 2003, 114).*

⁵¹⁸ Nova York, Metropolitan M. of Art, Díptic de la Crucifixió i el Judici final. Reproduït a *La pintura gòtica..., 2003, 202.*

La cultura castellana sembla també assumir amb particular profunditat aquest gust, el qual prolonga al llarg dels segles: només cal pensar en la seua fossilitzada imageria religiosa tradicional; Kiening parla del *macabre espanyol* (Kiening, 1995, 1161). Els dominicans espanyols, en brindar als banquets funeraris, pronunciaven un paradoxal *Viva el muerto!* (Bakhtin, 1998, 77), que ens recorda inevitablement el *Viva la muerte!* que encara s'escoltà al s. XX. Fra Luis de Granada s'entreté en macabres descripcions dels símptomes fatals del moribund⁵¹⁹, o bé en els terribles càstigs divins als perversos, com ara Herodes⁵²⁰ o Antíoc⁵²¹. Santa Teresa, el 1577, fa una comparació, molt d'aquest gust, de la relació entre el cos viu i l'ànima "alliberada" de la matèria amb la que hi ha entre el cuc de seda i la papallona que n'esdevé: *este gusano, que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposa blanca, muy graciosa*. L'ànima, amb la mort, és per fi deslligada del món: *ya no tiene en nada las obras que hacía siendo gusano, que era poco a poco tejer el capucho: hanle nacido alas...* (Teresa, s.d., 332 i s. V, 2). En un fragment del *Criticón* (ca. 1650), Baltasar Gracian (1601-1658), jesuïta, hi reflexiona: Critilo, que assumeix la mentalitat "moderna", defensa sense esmentar-lo Quevedo, quan criticava la barbàrie que suposa fitar el mocador després d'haver-se mocat; el *Cortesano*, en canvi, torna a l'Edat Mitjana, en recomanar l'atenció a la pròpia misèria humana⁵²².

La nova cultura oficial tendent al renaixement considera el cos com acabat, perfecte, aïllat i separat dels altres, i sobretot, tancat: n'ignora imprescindibles funcions biològiques, com el coit, la concepció i el part, l'agonia, la mort i la corrupció del cadàver (Bakhtin, 1998, 32). Però el gust macabre medieval impregna tota la societat, tot i que la cultura popular en farà una diferent lectura, d'acord amb els paràmetres del realisme grotesc popular, que fon allò corporal, social i còsmic, concepte encunyat per Bakhtin (1998, 23). El realisme grotesc popular transfereix –degrada– allò elevat i espiritual, ideal i abstracte, al plànol material i corpori; expressa, ambivalentment, allò que mor i allò que naix, val a dir, el principi i la fi de la metamorfosi humana; el fetus i el cadàver s'integren amb completa naturalitat als llindars de la vida (Bakhtin,

⁵¹⁹ Granada, s.d., 262, I, 23: *...comienzan a venir los mensajeros y precursores de la muerte, que son: oscurecerse y hundirse los ojos, levantarse el pecho, enronquecerse la voz, helarse los miembros, pararse los dientes negros, henchirse la boca de sarro y mudarse el color del rostro...*

⁵²⁰ Granada, 1984, 318: *...de fuera en el cuero y sobre haz ardía con un fuego templado, pero por dentro se abrasaba como horno encendido. Siempre padecía grandísima hambre, y con ningún manjar que comiese podía amansar la crudelísima rabia. Las entrañas las tenía dentro llenas de llagas, y del cuerpo le salía un humor ralo y amarillo que le bañaba hasta los pies, y dende los pies hasta la barba. Todos los miembros tenía hinchados, y sus partes vergonzosas podridas y llenas de gusanos, y hinchadas, y abominables, y con terribles dolores. Y sobre todos los males les afligía el hedor que salía, o de la podredumbre de los miembros, o del huelgo de la boca emponzoñada...*

⁵²¹ Granada, 1984, 321: *....súbitamente lo hirió Dios con un increíble dolor y tormento de las entrañas. ...todo el cuerpo se le cubrió de llagas tan horribles, que dellas manaban arroyos de gusanos que le roían día y noche las carnes, y dellas salía tan pestilencial hedor...*

⁵²² Gracián, 1968, 106, I, 11: *Desengáñese Alejandro, que no es hijo de Júpiter, sino de la putrición, nieto de la nada. ...conozcamos todos y entendamos que somos unos sacos de hediondez.*

1998, 26-30), controlats mitjançant els ritus de marge; en el cas de la mort, purificacions de la casa, profilaxis de protecció contra el fantasma, demostracions de dol, ubicació del cadàver en un espai determinat, etc. (Gennep, 1986, 163).

El cadàver, la seua corrupció, fertilitza la terra, és la font de la vida; la cultura popular substitueix l'angúnia de la por individual a la mort per la certesa festiva de la immortalitat col·lectiva com a poble (Bakhtin, 1998, 294); *Avui en flors, demà en cucs*, diu la paremiologia (Amades, 2001, 56). La mort individual, doncs, és necessària per a la renovació col·lectiva (Bakhtin, 1998, 367). D'altra banda, hi ha una identificació entre el cicle vital nàixer-viure-morir i el biològic menjar-digerir-cagar: el cadàver i la merda davallen a la terra, s'hi fonen i la fecunden: la humanitat garanteix el seu futur tornant a la terra els seus morts i les seues defecacions (Bakhtin, 1998, 392; Turner, 1991, 230).

Un altre dels aspectes populars de la mort, festiu, és el de la mort com arranadora social, indefugible fins i tot per als rics i poderosos –*nemini parco*-, cosa celebrada pels pobres. Tanmateix, alguns estudis relativitzen aquest suposat igualitarisme: la mateixa enumeració social de les danses de la mort és summament jeràrquica (Bois, 2001, 139; Kiening, 1995, 1158). Tota una tradició medieval hi reflexiona: el trobador Peire Cardenal (...1205-1272...), vinculat a Jaume I, al seu sirventés anticlerical *Tartarassa ni voutor*, compara els religiosos amb aus carronyeres, per la seua capacitat per olorar l'or: *Tartarassa ni voutor/ no sent tan leu carn poden/ quom cleric e prezicador/ senton ont es lo manen*. Immediatament, es demana retòricament sobre la sort futura dels "injustament" rics: *Saps qu'endeven la ricor/ de sels que l'an malamen?* La resposta: *Venra un fort raubador/ que non lur laissara ren;/ so es la Mortz, que-ls abat (Los trovadores, 1989, 1500). Porque ahí ya no habrá ni pobres ni ricos,/ ni esclavos ni tiranos, grandes o pequeños/ ni reyes ni capitanes*, diu fray Íñigo de Mendoza, a la segona meitat del s. XV; i Juan de Mena, adreçant-se a la mateixa mort, li diu: *Reyes, duques e señores,/ los maestros e priores... tu los fazes ser iguales/ con los simples labradores*⁵²³. Jorge Manrique en parla també, a les seues coples: *Allegados, son iguales/ Los que viven por sus manos/ Y los ricos* (estr. 3); constata la igualtat de tots davant la mort: *que a papas y emperadores/ y perlados/ así los trata la muerte/ como a los pobres pastores/ de ganados* (estr. 14); i demana retòricament a la Mort on els amaga⁵²⁴.

A la *Representació de la Mort* mallorquina, aquesta fa al Ric:

Vulles o no, deixaràs/ tot quant tens no saps a qui/ i tot nuu amb mi vindràs/ en lloc d'on no eixiràs/ fins vinga la fi del món (Teatre medieval..., 1994, 106).

I en termes similars, ara referits al poder, al Rei:

⁵²³ *Vita Christi* d'Íñigo de Mendoza, i *Razonamiento que faze con la muerte*, de Juan de Mena. Totes dues referències les prenc de la introducció de Ramoneda a Berceo, 1980, 39.

⁵²⁴ Estr. 23: *Tantos duques excelentes,/ Tantos marqueses y condes,/ Y barones/ Como vimos tan potentes,/ Di, muerte, ¿do los escondes/ Y los pones?*

Rei que sou tan poderós,/ veniu, no us sàpia greu./ Més poder tinc jo que vós,/ que sols en dar-vos un mos/ mort en la terra vendreu (Teatre medieval..., 1994, 130).

Hi ha també una insistència en aquest tema a les descripcions del judici final: ningú, ni els poderosos, escaparà a la justícia divina; la sibil·la catalana (Seu d'Urgell, s. XV), fa: *allí seran los bons i los mals,/ reis, ducs, comtes i barons,/ que de llurs fets retran raons*⁵²⁵.

Quant a la dansa de la mort, la figura protagonista encarna una abstracció, la mort: cada cadáver, cada esquelet, cada calavera no representa un individu mort, sinó "la" mort, un concepte genèric: els morts són anònims (Kiening, 1995, 1169). I s'hi combinen, d'acord amb la mentalitat popular que acabem de descriure, els temes de la sexualitat i la putrefacció, com a expressió de la unió entre la vida i la mort: *In the artistic fastination with death, putrescence and procreation were mingled in a sinister union* (Turner, 1991, 231). A la versió de la *Representació de la Mort*, la Mort diu a la Dama: *Veus ací un marit prompte,/ més valent que duc ni comte./ Amb mi eus heu de casar (Teatre medieval..., 1994, 115)*; i a l'auto de Gil Vicente *Breve sumário da história de Deus* (1526), la mort es la gran aliada dels diables; un d'ells, Belial, en fa l'elogi: *Ó Morte, ó Morte, sejam bem casada,/ que tão limpa gente nos dá em poder!* (Vicente, 1988, 231). El mateix pensament cristià veu la mort com a conseqüència del pecat original, un pecat de notori caràcter sexual: la mort, doncs, és el càstig a una transgressió sexual (Barley, 2000, 82).

La dansa macabra és una tradició d'origen francès, la *danse macabre*, amb possibles influències de les ordes franciscana i dominicana (Kiening, 1995, 1173); Le Roy Ladurie en proposa com a possible precedent la creença occitana popular de la dansa dels morts a l'església, agafats de la mà (Le Roy, 1982, 594). D'aquesta dansa francesa deriva la versió catalana de Pere Miquel Carbonell, la *Dansa de la Mort e de aquelles persones qui mal llur grat ab aquella ballen e dansen*, en la qual l'autor, *Yo Carbonell, estimant poc la vida*, va convidant successivament a ballar *-met en lo ball-* diversos personatges medievals, en un repàs pels estaments i oficis públics, amb especial presència del poder executiu i la justícia, alguns oficis de prestigi i el rapid esment dels *menestrals*⁵²⁶; en ésser convidat, el virrei intenta refusar: *ballar no scé en dança tal*. La Mort fa broma al *vicicanceller*: *d'aquest ball no us sou recordat*. Convida el mestre racional i el seu lloctinent: *ballar ab mi no us sia greu,/ moveu los peus, ara sou meu,/ ab contrapàs e gentilesa*, que entre ells s'esclamen: *en tal ball may venir cuydàvem*. Al tresorer, la Mort li recorda que *mort no guarda leys ne-mistats*; és curiosa la interpel·lació a l'arxiver: *en dansar no siau asquiú,/ lexau libres e l'archivar/ dau-me la mà e prest seguiu/ a la mort*,

⁵²⁵ J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002. La moderna sibil·la mallorquina és gairebé idèntica: *Allà seran los bons i mals,/ Reis, ducs, comtes i barons,/ Que de sos fets retran raons*. M^a del Mar Bonet, "Saba de terror", 1979.

⁵²⁶ Miquel, 1865, 297. La llista completa: *loctinent general o virrey, canceller, vicicanceller, regent la Cancelleria, Mestre racional e son loctinent, Thesorer e son loctinent e regent la thesoreria, scrivà de ratio e son loctinent, protonotari e son loctinent, l'archiver qui és Scrivà de manament, secretaris, coper, Scrivans de manament e de registre, curials, el que porta cabellera o pebrada, capellans e Scholans, l'orb o cego, l'apotecari, mestres de scholars, juristes, advocats e jutges, el curial legoter, el jove e el vell, el menestral, mestre cirurgia, el bastaix*.

qui y pot contrastar? Als secretaris, s'adreça així: *ara us cové mudar d'hostal/ hon sentireu la gran pudor/ del sofre del foc infernal*. Finalment, a l'orb o cego, amb humor negre –mai millor dit-, la Mort li mana: *pelpant pelpant al ball veniu* (Miquel, 1865, 297).

D'aquesta *Dansa de la Mort* deriva directament un text de principis del XVI, la mallorquina *Representació de la Mort*, considerada avui anònima, encara que atribuïda tradicionalment a Olesa (*Teatre medieval...*, 1994); els diferents personatges que hi desfilen, derrotats per la mort, representen els estaments socials: el jove, el ric, el pobre, el jugador, la dama, *lo fadrinet*, el bandoler, el vell, el fosser, el rei, el frare i el papa. La Mort s'hi presenta amb aquestes paraules:

Jo só la Mort corporal/ qui en lo món só vinguda,/ homeiera universal/ del llinatge humanal,/ per enveja concebuda./ Per causa del gran pecat/ ha comès l'home primer,/ alcancí jo lo regnat/ i tot hom m'és subjugat,/ del primer fins al darrer... A uns per malaltia,/ de febre o de cadarn,/ de gota o llebrosia,/ així que en l'any no resta un dia/ ni hora sense fer carn./ De coltell per violència/ i en la mar ofegats/ messes faç, amb pestilències./ Altres moren per sentències,/ per los jutges condemnats (*Teatre medieval...*, 1994, 100-101).

Del mateix tronc deriva l'anònima *Dança de la muerte* castellana, del s. XV, en què cal destacar el protagonisme del personatge central, la mort, que convoca les seues víctimes: *A la dança mortal venit los nascidos/ que en el mundo sodes de qualquiera estado*⁵²⁷. Un altre tret és l'abundant enumeració d'estaments socials⁵²⁸, que inclouen les minories ètniques (rabí i alfaquí), i palesen, en una proliferació d'alts personatges de les jerarquies socials, una mena d'instint de classe, una venjança social de congratulació davant la funció arranadora de la mort.

La dansa de la mort o macabra té el seu reflex iconogràfic: en veiem una, tot i que força deteriorada, als frescos de la sala capitolar del convent de Sant Francesc de Morella (ca. 1320-30): nobles, clergues, frares, bisbe, cardenal, papa, rei i reina, ballen agafats de la mà al voltant d'un cadàver (José, 1985, s.p.). Al llibre d'hores de Carles V, de finals del s. XV, hi apareix una altra, en què la figura de la mort s'adreça als personatges: a l'emperador, *il vous fault revenir en terre*; al galà, *suivez moy aussy*; i al savi, *vous ferez le voyage*⁵²⁹. A aquesta tradició responen també les escenes medievals del triomf de la mort, de què en destaquem la de Brueghel, i la sèrie de xilografies de Hans Holbein el Jove⁵³⁰ (1497-1543).

⁵²⁷ *Teatro medieval*, 1990, VIII. Al principi (I), la mort diu: *Yo so la muerte çierta a todas criaturas/ que son y serán en el mundo durante./ Demando y digo: ¡O omne, ¿por qué curas/ de vida tan breve en punto pasante...?*

⁵²⁸ *Teatro medieval*, 1990, VIII: *donzellas, papa, emperador, cardenal, rey, patriarca, duque, arçobispo, condestable, obispo, caballero, abad, escudero, deán, mercader, arcediano, abogado, canónigo, médico, cura, labrador, monje, usurero, fraile, portero, ermitaño, contador, diácono, recaudador, subdiácono, sacristán, rabí, alfaquí*.

⁵²⁹ Madrid, Bibl. Nacional, Vitr. 24.3, f. 223-232. Reproducció facsímil, *Libro de Horas de Carlos V*, 1999.

⁵³⁰ Reproduït a Wackernagel, 1967, fig. 72.

2.3. EL TEMPS

2.3.1. El temps de l'Església

Pel que fa a la concepció medieval del temps, el tret definitori és l'apropiació que en fa l'Església: el control del temps (i de la memòria històrica) és un instrument de poder, que es fa servir a consciència (Le Goff, 1985, 161). L'Església defineix, doncs, els diferents processos temporals; l'individual, mitjançant els rituals de les successives fases biològiques humanes; i també s'apropia del temps col·lectiu, a través de diversos cicles: el de les hores, el setmanal i el cultural anual, i naturalment, de l'absolut teològic, del temps màgic del més enllà, i de l'històric.

Un segon tret seria la relació orgànica entre tots els cicles temporals esmentats, que esdevé complementaris i reflexos uns dels altres, sempre supeditats a la lectura cristològica. Sobretot pel que fa als cicles d'experiència individual i als col·lectius, la perspectiva medieval és dual: l'individu pertany als dos móns, a la terra i al més enllà; serà jutjat dues voltes, una ell sol i l'altra amb tota la humanitat; el primer judici corona la seua efímera vida, i el segon, la història humana... No es tracta de diferents fases temporals, sinó d'una estructura global orgànica (Gurevic, 1982, 273; Huizinga, 1990, 292).

Però anem a pams. El temps de la vida humana s'integra, com acabem de dir, dins el temps eclesiàstic. En primer lloc, durant el transcurs de la seua biografia, la persona participa d'una sèrie de rituals de pas, els sacraments, que marquen els diferents nivells d'integració de l'individu a la comunitat: bateig, comunió, matrimoni, extrema unció. De les fases d'aquesta evolució vital individual se n'han fet divisions cristianes, les "edats de l'home", quatripatides per a Beda el Venerable, i amb un remot origen pitagòric, i de set edats, criteri astrològic provinent, en darrera instància, de Ptolomeu d'Alexandria (ca. 150 d.C.) (Whitrow, 1990, 103-04).

Encara més: des d'un punt de vista moral, la durada de la vida humana no és sinó l'espai concedit per Déu a cadascun per a obtenir la salvació final; des d'aquesta perspectiva, el temps, doncs, és un valuósíssim do diví, que cal no malaguanyar, perquè Satanàs intenta també apoderar-se'n; en paraules d'un condemnat a l'infern:

"Son ànima dampnificada per lo diable, e entre les coses que jo més plor és lo perdiment que feya del temps que Déus me donà, en lo qual poguera haver feta penitència e no la fíu, per la qual penitència, si feta la hagués, fóra desliurat de lla pena infernal." (Lieja, 2004, DCLXXII).

Sant Vicent fa exactament la mateixa reflexió: *Él quiere de nosotros dos cosas de renta: la primera, de la tierra; la segunda, del tiempo* (Ferrer, 1994, 553). Una volta condemnada, l'ànima maleeix aquest temps biogràfic moral que tan malament ha despès⁵³¹. És un privilegi exclusivament humà, que els dimonis ens envegen:

...la pus preciosa cosa que Déus nos ha donada, car si los dyables ne podien haver sol miga hora, se penedirien, e-s salvarien (Ferrer, 1932, I, 270).

⁵³¹ Ferrer, 1994, 280: *!Maldicho sea el tiempo en que veví, en el qual fize tantas maldades por las quales merescí venir a este lugar malaventurado!*"

Segona apropiació del temps per l'Església: els diferents cicles temporals; en primer lloc, les hores del dia, que la comunitat cristiana veu marcades per les hores litúrgiques i les campanes⁵³²; el ritme setmanal, coronat pel dia consagrat a Déu, diumenge, en què s'imposa l'obligació d'assistir a la missa; i els cicles anuals culturals, cristianització del calendari agrícola relacionat amb el clima: el dels sants, fixe, i dos de cristocèntrics, el de Nadal, també fixe, i el de la Pàsqua, mòbil. El temps religiós no és homogeni: cada festa, en insertar-se al temps profà, rememora i actualitza un passat mític; cada any es repeteix un cercle ritual periòdic, en un etern present (Eliade, 1999, 53-58; Le Roy, 1982, 423; Bologne, 1993, 198).

Cal destacar la importància quotidiana del control religiós del cicle anual: imposa –o ho pretén– períodes d'abstinències alimentàries i sexuals; estableix un calendari sovint relacionat amb el cicle agrari (Polo, 1998, 1191). A les festes de remot origen pagà (cap d'any, solsticis i equinoccis...), les saturnals romanes, l'Iol germànic (*Saga de las islas...*, 1999, 273), se superposen cerimònies eclesiàstiques, en un intent de cristianitzar-les (Gennep, 1986, 190); el nucli del temps eclesiàstic litúrgic és cristocèntric, segons Hauf:

“L'home medieval viu totalment immers dins la gran roda del calendari litúrgic que marca també cíclicament, dia a dia, al llarg de tot l'any cada un dels episodis del gran drama èpic de la Redempció, nucli central de les celebracions rituals i que dóna força i sentit als sacraments destinats a agombolar l'home "viator" cristià en el seu peregrinar cap a Déu” (Hauf, 1996, 95).

És precisament al domini de la festa on trobem l'excepció al control temporal eclesiàstic; les festes populars reprimides o només consentides pel poder: carnestoltes, el bisbe o el rei de folls i el bisbetó (prohibit expressament per Trento), la nau dels folls, les misses de l'ase⁵³³... Festes que han estat interpretades bé com a potencialment perturbadores de l'ordre establert, amb la seua provisional rebel·lió simbòlica -abolició de les jerarquies, inversió de les normes socials- (Bakhtin, 1998, 15), bé com a inofensiva vàlvula de seguretat que allibera les tensions i garanteix així la continuïtat de l'ordre establert (Monferrer, 1996, 118, 121).

El valor que la cultura medieval dóna al calendari litúrgic és absolut: cada sant, cada fet cristològic té la seua referència temporal concreta, climàtica i agrària. Tant és així, que el temps del més enllà segueix també aquest calendari; ja hem vist com al cel se celebren les festivitats cristianes; aquesta imatge ideològica invertida arriba al purgatori, amb alleugeriments de les penes seguint el calendari cultural, i a l'infern, on alguns –les visions irlandeses-

⁵³² Le Roy Ladurie, tanmateix, relativitza l'extensió d'aquest control al món rural: *La période diurne n'est donc (en termes de chronologie) qu'assez partiellement christianisée. La période nocturne en revanche reste totalement laïque...* (Le Roy, 1982, 420).

⁵³³ Hi ha dues interessants versions musicals enregistrades; una, amb composicions anònimes, de Matteo da Perugia i de Zaccara da Teramo, per Mala Punica/Pedro Memelsdorff: *Missa Cantilena. Travestimenti liturgici in Italia (1380-1410)*, Warner, 1997; i l'altra, sobre l'*Officium circumcisionis* de Beauvais (Londres, British Museum, Egerton ms. 2615), per Clemencic Consort/René Clemencic: *La fiesta del asno. Tradiciones del Medioevo*, Harmonia Mundi, 1993.

proposen una pausa dominical per als turments. Tot plegat, el domini del temps del més enllà expressa el poder de l'Església (Gurevic, 1982, 266; Guiance, 1998, 230).

Cal incidir encara en el caràcter màgic d'aquest temps del més enllà; acabem d'esmentar la seua submissió al temps eclesiàstic. El temps dels espais d'ultratomba és un temps, o bé simultani, fora de les dimensions humanes (Rubio, 2002, 80), o bé miraculosament elàstic: Gurevic el compara amb el dels viatges a la velocitat de la llum en la ciència ficció actual, amb suspensió provisional de les necessitats fisiològiques; es tracta de l'anomenat "temps invers" del folklore popular, cristianitzat, en què cada unitat cronològica terrenal es multiplica (Gurevic, 1982, 229, 267). Així, els set dorments d'Éfes, que trobem a la *Legenda*, dormen miraculosament 372 anys en una cova, pensant-se que només ha passat una nit (Vorágine, 1982, 411); el bisbe que en dóna fe ho comprova: *E trobà segons les lletres que-Is VII infants havien estat en la cova tancats e durments tre-ents setanta-e-dos ayns* (Lieja, 2004, DLXXXVI). I l'Amaro portugués del s. XIV s'està, pensant-se que és una estoneta, *duzentos e sete anos* al llindar del paradís terrenal, sense sentir set, ni fam, ni son ni cansament (*Poesia e prosa...*, 1998, 131). Pere Portes, el viatger a l'infern, no sols perd la noció del temps transcorregut al seu viatge, sinó que en vuit dies al més enllà no ha sentit cap necessitat fisiològica:

“Jo, pues, desde 23 de agosto, que és la vigília de san Bertomeu, desde las 5 de la tarde, fins al primer de Setembre, a las tres horas después de mig día, he estat en lo infern, sens menjar ni véurer ni dormir.” (Perellós, 1917, 115).

Al seu davament a la cova de Montesinos, el Quixot experimenta no sols la relativitat del temps -una hora li semblen tres dies-, sinó també la suspensió de les necessitats corporals⁵³⁴.

L'acceleració del procés temporal encara tindrà una plasmació cortés, en una analogia tòpica amb el temps de l'amor; a la *Història de Jacob Xalabín*, de finals del s. XIV, l'enamorat protagonista diu:

⁵³⁴ Cervantes, 1982, II, cap. XXIII, 442: -Yo no sé, señor don Quijote, cómo vuesa merced en tan poco espacio de tiempo com ha que está allá abajo, haya visto tantas cosas y hablado y respondido tanto. -¿Cuánto ha que bajé? -preguntó don Quijote. - Poco más de una hora -respondió Sancho. -Eso no puede ser -replicó don Quijote-, porque allá me anocheció y amaneció, y tornó a anochecer y a amanecer tres veces; de modo que, a mi cuenta, tres días he estado en aquellas partes remotas y escondidas a la vista nuestra. -Verdad debe de decir mi señor -dijo Sancho-; que como todas las cosas que le han sucedido son por encantamiento, quizá lo que a nosotros nos parece una hora, debe de parecer allá tres días con sus noches. -Así será -respondió don Quijote. -Y ¿ha comido vuesa merced en todo este tiempo, señor mío? -preguntó el primo. -No me he desayunado de bocado -respondió don Quijote-, ni aún he tenido hambre, ni por pensamiento. -Y los encantados, ¿comen? -dijo el primo. -No comen -respondió don Quijote-, ni tienen excrementos mayores; aunque es opinión que les crecen las uñas, las barbas y los cabellos. -Y ¿duermen por ventura los encantados, señor? -preguntó Sancho. -No, por cierto -respondió don Quijote-; a lo menos, en estos tres días que yo he estado con ellos, ninguno ha pegado el ojo ni yo tampoco.

...digues a la mia senyora Nerguis que no ha res en aquest món en què yo trop tan gran desplaer com fas en aquest spay que stich con no la veig, que a mi appar que passen M anys de una ora que stigua que no la vege (Història de Jacob..., 1964, 93).

S'ha de relacionar també amb aquesta elasticitat del temps sagrat el fenomen que es produeix –la suspensió provisional del temps– amb la hierofania cristiana per excel·lència, el naixement de Jesús, segons dos evangelis apòcrifs, el protoevangeli de sant Jaume (18, 2) i l'evangeli armeni de la infància (8, 8-10). El fenomen es repeteix periòdicament amb la celebració de l'eucaristia: *aytant con la persona tardarà o estarà oyint la missa, no envellex* (Lieja, 2004, 3.5).

El temps absolut, còsmic o eònic, entrarà dins el camp de la teologia: l'infinit temporal, l'eternitat, és un atribut diví⁵³⁵, però aquest temps és una creació teòrica, sobre-humana, davant el temps habitual humà, caracteritzat pel canvi (Castro, 2002/1, 105). Per al primer cristianisme només hi havia una fita temporal, el punt de partida; després del judici final, el temps continuaria transcendent, eternament. Sant Agustí, però, diu que sense canvi no hi ha temps, per la qual cosa en aquesta eternitat immòbil el temps ja no existeix: ha desaparegut l'eternitat (Castro, 2002/1, 110). Sant Tomàs identifica el transcurs del temps amb el moviment dels astres, i el considera una creació divina, limitada, amb un principi (*S. Th.*, 1, q. 66, a. 4) i un final: *post resurrectionem non erit tempus quod est numerus motus caeli* (*S. Th.*, Supl., q. 84, a. 3). El que hi hauria abans de la creació seria un proto-temps mític, idea platònica, i darrere de la fi un escatotemps (Castro, 2002/1, 107); segons la doctrina plotiniana, són aquests períodes previ i posterior els que constitueixen l'infinit cronològic, del qual arribaran a participar els humans des de llurs respectives ubicacions definitives al més enllà, al cel, als llimbs dels infants o a l'infern (Castro, 2002/1, 198). En sant Tomàs, a diferència del temps eònic, *tempus*, linial i successiu, aquest temps etern, *aeternitas*, és simultani⁵³⁶ (Castro, 2002/1, 112).

És clar que aquesta concepció, jueva, malgrat els infinits inicial i final, és linial, unidireccional i irreversible: té un origen i una teleologia. S'oposa, per tant, a les concepcions cosmogòniques cícliques arcaïques, d'etern retorn (Eliade, 1999, 83), de tant en tant reviscolades a la cultura occidental, sense èxit, fins a Nietzsche. Amb un suposat origen ubíquament agrari, primitiu i popular, resultat de l'observació dels cicles biocòsmics (Pereira, 1969, 309), pel que fa a Europa sembla que Pitàgores adapta conceptes budistes indis d'aquest estil (Castro, 2002/1, 119). Possiblement influït, l'alexandrí Orígenes (185-250) formula la teoria de l'apocatàstasi o *restitutio*, que suposa la reintegració final del cosmos en la divinitat, en el context d'un real infinit temporal, la qual cosa possibilita un nou inici del procés, noves i infinites creacions i destruccions successives; això té definitives conseqüències teològiques: destrona el cristocentrisme, cel i infern no són eterns sinó

⁵³⁵ Ferrer, 1999, 371: *...in comparatione divine eternitatis, que principio caret et fine, totum tempus est quasi momentum, sicut respectu circumferentie centrum est quasi nihil.*

⁵³⁶ *S. Th.*, I, q. 10, a. 5: *Tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjugi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.*

provisionals, el càstig dels dimonis i dels condemnats, doncs, és limitat en el temps, i hi ha per a ells una redempció final, l'infern aleshores esdevé un mer purgatori... (Pozo, 1980, 448; *Enciclopedia Cattolica*, veu *Inferno*). L'apocatàstasi és condemnada com a herètica per Justinià el 543, i pel segon concili de Constantinopla, l'any 533. Malgrat les condemnes, les teories origenistes afloren des del s. III i continuen fent-ho periòdicament al llarg de tota la història de l'Església, fins als debats teològics actuals. Sant Vicent, entusiasta defensor del rigorisme ortodox, desmenteix explícitament aquesta tesi origenista:

*Sapiats que per aquesta rahó grans hòmens s'i han trenquat lo coll. Alguns trobem en Scriptura, en Orígenes, que diu que la damnació de infern haurà terme e no durarà infinidament. Quisque tinga aquella error, heregia serie e proceeis per ignorància*⁵³⁷.

2.3.2. Crist, la frontissa

Rebutjada la concepció cíclica, la història ja no és una mera repetició de cicles anuals: esdevé una hierofania sacralitzable, amb la finalitat teleològica de la salvació humana (Eliade, 1999, 83). La història, doncs, gira al voltant d'un eix, Crist, i concretament la seua passió constitueix la gran fita cronològica de la humanitat. Marca un abans i un després, una mutació –encara no definitiva– de les estructures i les dinàmiques espirituals. Crist clausura els vells temps, l'Antic Testament i la llei antiga i acaba amb el poder terrenal del dimoni (*S. Th.*, 3, q. 49, a. 2), en lliurar a la humanitat la nova llei. El seu adveniment era previst per les escriptures⁵³⁸; Crist fa doncs, de frontissa entre els dos Testaments; i cal recordar que cada personatge, cada acció del Vell prefigura els del Nou, en una forçada simetria històrica cristocèntrica, que Huizinga compara amb un calidoscopi que gira al voltant del miracle central de l'eucaristia (Huizinga, 1990, 292). Varazze, per exemple, recull flemàticament la divergent insistència medieval en relacionar el lloc de la crucifixió de Crist amb Adam: el primer pare hi hauria estat creat, o soterrat, o hi tingué lloc el pecat original (Vorágine, 1982, 222).

La devoció a Crist, central al cristianisme, es revifa encara més als s. XIV i XV, amb la difusió europea de la mística alemanya encapçalada per les *Vitae Christi*, molt nombroses des de finals del s. XV (Pons, 1991, 138; Hauf, 1996, 103). La conreadora més conspíqua d'aquest gènere en la nostra llengua és sor Isabel de Villena, que estructura tota una trama pal·latina al voltant del naixement de Crist, on desenvolupen un paper actiu els patriarques veterotestamentaris; vegem-la breument.

Tot comença als llimbs dels patriarques, on Adam *recordà's que ja eren passats cinc milia anys de la sua creació*. Creu que ja n'hi ha prou de patiment per a la humanitat condemnada, i convoca a assemblea les ànimes dels pares presents; tots junts, llavors, demanen ajut als àngels: *que done fi a l'exili nostre*,

⁵³⁷ Ferrer, 1975, IV, 145. Similar, a Ferrer, 1975, IV, 41.

⁵³⁸ *S. Th.*, 1-2, q. 98, a. 3. Les referències de sant Tomàs: Is 9, 6; 1er 31, 36; Ez 34, 25 i Ps 75, 5.

e pugam pervenir al lloc on vosaltres sou. Els interpelats senten el missatge i el trameten a Déu (Villena, 1980, XI). La roda es posa en moviment, començant per organitzar la petició formalment: Déu *manà cridar lo seu lloctinent general, lo príncep sent Miquel*, i el fa anar als llimbs (Villena, 1980, XII). L'àngel es presenta on són els patriarques, i se'n porta cap al cel les dues donzelles al·legòriques d'Adam, Misericòrdia i Pietat, *per lo braç*. Déu, informat per elles de l'estat del món, decideix que "*es dispute aquesta causa de natura humana en la audiència; e vegem què es deu fer per justícia*". El virrei Miquel demana que la causa no es tramite *per justícia*, perquè llavors *l'home és perdut*. Segueix un debat entre Misericòrdia i Justícia (Villena, 1980, XIV). Decidida l'encarnació divina i triada la futura mare de Déu, Gabriel envia un àngel seu als llimbs per a que comuniqui a Adam i els seus fills *que ara és hora de cridar e demanar mercè a aquesta senyora* (Villena, 1980, XXII). Acceptat tot per Maria, es fan festes *singulars en tota la cort del cel, e que cridassen la pau general ésser fermada entre sa Clemència e natura humana* (Villena, 1980, XXXVII). Com a part d'aquesta celebració, Déu mana als àngels dur-li joies a la Verge, i permet que els patriarques dels llimbs adopten forma humana per visitar-la (Villena, 1980, XXXIX). Misericòrdia i Pietat demanen permís per a la visita a la Verge; des de la seua panxa, l'embrió de Crist, sorprenentment per a nosaltres el veritable protagonista de l'escena, els el dona (Villena, 1980, LIX). Llavors, miraculosament, apareixen els patriarques dels llimbs, en forma humana, a la cambra de Maria; ella s'alça per rebre'ls, del braç de sant Miquel; Adam pretén besar-li la mà, però

...sa mercè no la-y volgué donar, perquè li era pare; ans lo féu levar e abraçà'l ab molta amor, e prenint-lo per la mà, tornàs a seure en la cadira (Villena, 1980, LIX).

La Verge rep amablement també Eva, *ab una singular familiaritat e amor abraçant-la e besant-la*, i se li adreça d'aquesta manera: "*Bé siau venguda, mare mia e de tota humana natura*." (Villena, 1980, LX). Aquesta escena és una mena de repetició avançada de la salutació que tindrà lloc trenta-tres anys després, arran la resurrecció de Crist, però d'aquesta no n'he trobat cap representació iconogràfica, així com cap altra referència textual.

Una interessant analogia paleogràfica de sant Vicent relaciona el procés d'escriptura i fabricació física del llibre amb l'encarnació: Crist és el llibre, el *libre gran*. L'autor material n'és l'Esperit Sant, per ordre de Déu pare; el cos de Jesús és representat pels quaderns i miniatures que donen forma al llibre (*güernan-lo, escriuen-lo e il.luminen-lo*); la seua ànima, per l'escriptura; la ploma amb què s'escriu és *lo graffi de home*; la tinta, *vermelló*, és la sang escampada per Crist, no en la Passió, com podríem pensar, sinó en l'operació de circumcisió, tema del sermó. El títol del llibre, finalment "editat" per nadal, és *Jesús* (Ferrer, 1975, VI, 253).

Al llarg de l'evolució del cristianisme s'ha interpretat l'acció redemptora de Crist (que té dues causes: instrumental -la traïció de Judes- i final -*lo regne celestial, ço és, la salvació de les ànimes* (Ferrer, 1975, VI, 7)- de diferents maneres: exemplar o didàctica, vicària (Bowker, 1996, 144), etc. Dues d'elles són la teoria del sacrifici, segons la qual Crist s'ofereix al pare per a redimir-

nos⁵³⁹, i la teoria del rescat: la passió és el preu pagat per Déu per a rescatar-nos del poder del dimoni (Russell, 1995, 92). Sant Tomàs reflexiona sobre la conveniència de la mort de Crist (S. Th., 3, q. 50, a. 1) i sobre els seus motius, entre els quals hi ha la satisfacció del furt d'Adam (S. Th., 3, q. 46, a. 4). Sant Vicent segueix la teoria del sacrifici:

...e per potència podie delliurar a nosaltres, e pendre a Sathanàs, e lligar-lo en infern si-s volgués; mas no-u volgué fer, ans volgué més morir, per tal que negun creén e obedient no sie pengat en la forcqua d'infern (Ferrer, 1932, II, 255).

I també l'ortodòxia agustiniana, combinació de totes dues teories:

E Jesuchrist dix a Déu lo Pare: "Senyor, gran compassió n'é. Donchs, què voleu vós, Senyor? Que yo muyra e ells que escapen, per ço que negun creent no sie pengat en infern?" "Plau-me" (Ferrer, 1975, VI, 65).

Isabel de Villena empra la teoria del rescat; el mateix Crist, poc abans de morir, diu:

"O Pare meu clementíssim... yo pagaré ara lo furt que Adam ha fet; plàcia a la omnipotència vostra cancellar aquella sentència de mort... sobre natura humana (Villena, 1980, CLXXIII).

Alguns elements de la passió ja venien anunciats pel salmista:

...Foradaren les mies mans e los meus peus, contaren tots los meus ossos. ...Partiren-se les mies vestidures, e sobre la vestidura mia lançaren sort (Roís, 1985, s. XXI).

A la *Legenda Aurea* (Varazze, 1480, f.46v.) trobem una variació de l'esmentada imatge del llibre, presa de l'epístola de Pau als colossencs (2, 14): Déu, metafòricament, clava un escrit *-chyrographum-* a la creu: Crist. La causa: Eva havia acceptat un préstec -el pecat- del dimoni, tot signant el document en prendre la poma; la humanitat en fa d'aval. I sant Vicent proposa una altra analogia escripturària; hi cavia el significat dels elements: el paper representa ara les mans divines, i la tinta, la sang vessada per les nafres *-plagues-* de la passió de Crist: *"E vet que en les mies mans yo he scrit, e la tinta fo lo seu preciós sanch, et muri tui, ço és, les plagues"* (Ferrer, 1975, VI, 29).

La passió de Crist representa en la concepció cronològica medieval l'instant del canvi, la successió d'etapes: es deroga l'antiga llei i es promulga la nova (Io 19, 30), per la pròpia paraula de Crist, segons l'escolàstica, en pronunciar els mots *consumatum est* (S. Th., 1-2, q. 103, a. 3), i simultàniament a l'estripament del vel al temple⁵⁴⁰. Tanmateix, Crist en vida havia obeït la llei

⁵³⁹ S. Th., 3, q. 47, a. 4: *Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et Pater tradidit eum. Sed in quantum homo, tradidit semetipsum voluntate a Patre inspirata.*

⁵⁴⁰ Ferrer, 1995, 458: *Tempore enim suo, erant in mundo tres credencie, seu leges generales, scilicet paganica, mosayca, evangelica. ...Tercia est Evangelica, quam Christus ore proprio promulgavit.*

antiga -no és vengut a trencar la llei ans a complir-la, diu sor Isabel (Villena, 1980, LXVIII)-, fins a la promulgació de la següent:

Veus que tan com Jesuchrist visqué en aquest món, volch servir tota la ley de Déu, tant com visqué fins a la mort. Per què? Per tal que-l terme de la vella ley fon terme de la mort de Jesuchrist (Ferrer, 1975, VI, 210).

Simultàniament Satanàs, príncep d'aquest món, perd la seua senyoria, tirànica i adquirida arran el pecat original, en benefici del poder de Crist (Vorágine, 1982, 57). Immediatament a la seua mort, sant Miquel

...pres Lucífer ab companya especial sua molta, e de part del Senyor li tolch lo poder tan gran que avia aüt sobre lo món de la creació sua ençà, e-l ligà fins que vinga Antecrist (Eiximenis, 1992, V, 13).

Pel que fa al moment d'aquest relleu, Sant Vicent segueix la versió de Lucifer al braç de la creu. Iconogràficament, l'art gòtic no sembla fer-se'n gens de resó d'aquesta versió:

...quan Jesuchrist estave crucificat, lo dimoni vingué e posà's en la creu, en lo braç sinistre, sperant quan exirie la sua ànima del cors, que la prengués. Mas quan l'ànima de Jesuchrist isqué del cors, ell conegué llavors que ere Déu e volch fugir, e Jesuchrist dix: "No, en traïdor, que yo us tinch ara, e lligat en infern!" E veus ací com prengué la senyoria Jesuchrist, e com perdé lo dimoni la sua senyoria que havie per tirannia⁵⁴¹.

Eiximenis relata també aquesta llegenda, que atribueix a *Estrabus*; parlant de la presència del diable a la mort humana, es meravella: *Hoc encara, diu Estrabus, que vench a la mort del Salvador!* (Eiximenis, 1992, V, 19). Vegem la versió completa:

...possa Estrabus que lo diable estech sobre lo sinistre braç de la creu de Jhesuchrist... disputant e altercant que Ell devia ésser seu fins que la virtut de la santa Divinitat, après la sua preciosa mort, lo gità a l'infern pregon (Eiximenis, 1992, II, 11).

Amb la resurrecció posterior de Crist hi ha una mutació profunda en la disposició dels espais del més enllà: reinauguració dels cels, tancats provisionalment des del pecat d'Adam; els venerables personatges veterotestamentaris dipositats als limbs són alliberats, i aquest espai clausurat

⁵⁴¹ Ferrer, 1975, V, 146. En llatí: *Et erit in sua passione dolorosa et verecundosa, demon, qui primo timebat ipsum fore Filium Dei et Salvatorem, quando videt ipsum in pena, credit quod non esset Filius Dei. Tunc dixit: "Iste non est Deus, et apparet michi quod sit sanctus, sed quantumcumque sit sanctus, ego portabo animam eius ad Infernum". Et dicit Beda, quod venit Luciffer ad crucem, et sedit in sinistro brachio crucis, et expectabat quando anima exiret de corpore ut portaret eam, et credebatur quod non videbat eum Iesus... Et cum anima Iesu Christi exiit de corpore, diabolus cognovit quod erat Deus, voluit fugere. Et dixit Iesus: "Non fugies". Cepit ipsum, et cathenavit in inferno in inferiori parte, et ibi stabit cathenatus usque tempus Antechristi* (Ferrer, 1995, 362).

definitivament. També són deslliurades les ànimes del purgatori, i en la versió de sant Vicent, també les dels infants. Resten inalteradament en actiu els llimbs dels infants i, naturalment, l'infern pròpiament dit.

2.3.3. Cronologies

Segons Le Goff (1981, 332), la conquesta medieval de la noció linial del temps -que tindria lloc als s. XII-XIII- és una “reconsideració” només possible mitjançant la cultura escrita, que supera les limitacions pràctiques de la memòria oral: cal especificar que la consciència històrica és patrimoni de la cultura escrita; malgrat les prodigioses literatures orals antigues, els camperols medievals desconeixen fins i tot la Bíblia; el seu temps rural és flotant, en suspensió: els pagesos de Montailou ni saben l'any en què viuen ni fan servir la data; només el sacerdot eventualment és posseïdor d'un calendari, però el dia no es consigna per un guarisme, sinó per la festa o el sant: *le curé est le gardien du temps* (Le Roy, 1982, 424-427). Des de la cultura popular, Rabelais de fet ridiculitza els càlculs cronològics: el naixement del seu Pantagrue ve anunciat per disbarats temporals, com ara la setmana de tres dijous, la troballa de les calendes gregues, la fuga del mes març i finalment l'estrany fenomen que agost cau en maig (Rabelais, s.d., I, I).

Si a l'àmbit de la vida quotidiana el temps era cíclic, el pensament històric medieval és linial. Aquesta concepció té origen a la cultura jueva, amb el mateix caràcter teleològic: la història, en tots dos casos, és una manifestació de la teofania (Castro, 2002/1, 120; Whitrow, 1990, 75). La història a l'Edat Mitjana és, doncs, teleològica: seguint unes fites, s'encamina a un fi determinat, de manera linial i irreversible, perfectament delimitada. Aquest caràcter teleològic possibilita i estimula el fenomen del profetisme: tot està escrit, el passat i el futur; només cal saber llegir als signes socials o naturals, a les escriptures profètiques, o als textos bíblics, clau universal del coneixement del món. Tanmateix, no hi ha *progrès*, ans al contrari una pèrdua paulatina -*regrès*-del favor diví: el present històric, denigrat, es percep invariablement com l'última degeneració possible de la societat cristiana, el paroxisme decadent que anuncia evidentment la fi dels temps (Délumeau, 1989, 346).

Però les concepcions medievals del passat són essencialment ahistòriques; s'adapten precisament a les tradicions textuais sagrades, inqüestionables; la consciència del canvi històric és inexistent: és el passat, o el futur, qui s'acosta anacrònicament al present, i no a l'inrevés. El passat històric i el futur esdevenen construccions teològiques, elaborades pel poder, que així se n'apropia. El passat té un caràcter fundacional, predominantment mític; aquest fet vincula la noció de decadència actual amb la funció de legitimació del present, còpia dels esquemes fundats pels venerables avantpassats, als quals, d'altra banda, els mateixos besavis ja pertanyen (Le Roy, 1982, 429); fora d'això, els esdeveniments històrics, recurrents, no són gens importants (Lévi-Strauss, 1985, 275). La tendència és connectar directament el present medieval amb el passat clàssic i bíblic; el futur és summament incert, i es percep curt, davant l'allau de profecies, anuncis i visions que detallen els immediats esdeveniments apocalíptics.

La concepció medieval del temps, ben lluny dels guarismes a què ens han acostumat l'arqueologia i la geologia, proposa una edat molt curta per al món: la creació divina hauria tingut lloc uns cinc mil anys abans de Crist, segons hauria establert Eusebi de Cesarea (ca. 260-340); en concret, el naixement del messies té lloc el 5228 *anno mundi* (McGinn, 1997, 91). És a dir, que a la baixa Edat Mitjana, el planeta té només sis mil anys i uns pocs centenars. És clar que tractant-se d'un càlcul medieval, no hi ha unanimitat, i molts autors es perden en confuses cronologies sense més base que la repetició de les autoritats llegides. Tampoc és habitual acceptar el número redó dels cinc mil anys entre la creació i Crist; només en trobe una referència llatina de sant Vicent, amb un evident error del *reportator* del sermó –la D deuria ésser una V-: *ante Christi adventum transiverunt d. mille anni* (Ferrer, 1975, V, 33), i una altra d'Isabel de Villena, i encara aquesta en una al·lusió no gaire exacta, al plany d'Adam, als llimbs dels patriarques: *Lo temps de inimicícia (sic) e de cruel guerra ha cinch milia anys que dura* (Villena, 1980, XV).

Al capítol CLI de la *Estoria de Espanna*, d'Alfons el Savi⁵⁴², es plantegen les diferents teories sobre el termini cristològic: compta l'any del naixement, el del bateig o el de la passió? Sembla que una majoria d'autors compta des de la mort de Crist. Segons la *Chronica Naierensis* (mitjan s. XII), Crist és crucificat l'any 5.230 de la creació (*Crónica Najerense*, 2003, 56).

Varazze en recopila variades cronologies: el Messies naix, diu, 5.228 anys després de la formació d'Adam, però segons Metodi (el Pseudo-Metodi), són 6.000 els anys, i segons Eusebi de Cesarea, 5.199 (Vorágine, 1982, 52). Però el mateix Varazze, més endavant, ens conta seguint l'evangeli apòcrif de Nicodem (29, 4) que en acostar-se Seth al paradís per demanar l'oli de la misericòrdia de Déu per a son pare Adam, sant Miquel li respon que només l'obtindrà després de 5.500 anys (Vorágine, 1982, 234); en una altra versió de la mateixa narració, l'autor precisa: Crist mor exactament 5.199 anys després del pecat d'Adam (Vorágine, 1982, 287). I encara afegeix, interpretant el sentit simbòlic de la septuagèsima, que representa els 7.000 anys que ha de durar la humanitat; els primers 6.000 van de la creació a l'ascensió de Crist, i el darrer mil·leni, al·legòric, diu, significa un període de durada indefinida, fins a la fi del món (Vorágine, 1982, 147).

Dante també fa el seu càlcul: Adam, a qui troba el poeta al cel, li diu que va estar-se als llimbs, esperant la mort de Crist, *quattromilia trecento e due volumi/ de sol*, als quals cal sumar els nou-cents trenta anys que va viure: la creació fou l'any 5.232 abans de la mort de Crist, el 5.199 del seu naixement (Paradís, XXVI, 119-139).

A mitjan s. XV el cronista portugués Fernão Lopes exposa la seua cronologia: d'Adam a Noè transcorren 1650 anys; fins a Abraham, 296; fins a David, 940 anys; fins al captiveri de Babilònia, 373; fins a Crist, 589 anys; des

⁵⁴² Alfonso X, 1984, 69: *...departen en muchas maneras los que fizieron las estorias et algunos de los otros sabios; ca los unos dicen que se començo el dia que Nuestro Sennor nascio; otros, el dia que fue bateado... otros, que se començo en el dia de la su passion... E sabet que a queste anno en que Nuestro Sennor Ihesu Cristo nascio... fue a cinco mil et nouaenta et nueue annos que el mundo fue criado et Adam fecho... e a dos mil et dozientos et cinquenta et cinco que fuera el diluuiio et escapara Noe en ell archa, e a mil nueuecientos et ochaenta et tres dell apartamiento de la ley... e a nueuecientos et quarenta et tres que el rey David començo a regnar, e a quatrocientos et sessaenta et nueue que el rey Sedechias fue leuado catiuo...*

d'aleshores, Lopes compta 1443 anys; el total summa *cinco mil duzentos e noventa e siete, faltando assim para acabar o Mundo setecientos e três anos*, tenint en compte que la durada del món és de sis mil anys (Lopes, 1997, 259). Tanmateix, relativitza aquesta certesa: tot són suposicions⁵⁴³.

Sant Vicent, gens exacte ací, també ens fa summar les oscil·lants durades dels dos primers dels quatre períodes històrics: el primer s'extén *prop de tres milia anys* o bé, segons la versió, *grantment lllm anys*. El segon dura *bé mil e cinc-cents anys*, i acaba amb l'encarnació de Crist, que tindria lloc, aleshores, 4.500 anys o més de 3.500 anys després (Ferrer, 1973, 146). En una altra versió llatina, les xifres canvien: al primer període corresponen *plusquam mille et quingenti anni vel prope duo mille*, i al segon *mille et quingenti anni*, fins a l'adveniment del messies, que seria doncs entre els 3.000 i els 3.500 anys després de la creació (Ferrer, 2002, 638).

El cronista Beuter exposa l'extrema diversitat d'opinions cronològiques: entre la creació del món i Abraham, *segons los hebraics*, transcorren 1951 anys; *Segons los grecs*, en són 3084; *Mas lo Paulo Oròsio diu que passaren tres-cents i trenta-i-quatre* (Beuter, 1982, 60). Finalment, adopta la comptabilitat més o menys oficial:

Lo Senyor naixqué l'any après del diluvi 2309, segons lo compte que porten los hebraics, a qui segueixen sent Jeroni i lo Vicent Historial, que diuen que naixqué lo Senyor l'any de la creació del món 3965 (Beuter, 1982, 77).

2.3.4. Perioditzacions

L'espai de temps entre la creació i la futura fi del món se sol dividir en períodes, lleis, dies, edats, segles, etc., que sovint inclouen altres divisions de la història de l'Església, aquestes amb el termini inicial escurçat fins a Crist. La relació entre aquests períodes cronològics és dialèctica: cada un suposa l'esgotament i superació de l'anterior; i quant als altres cicles del temps – biològic, anual, etc-, amb les edats històriques, que són linials, no cíclics, s'estableix tot un sistema orgànic de correspondències. Cal dir també que els diferents sistemes de periodització no són incompatibles: veurem com els mateixos autors en fan servir un o altre, segons la seua intenció puntual.

Com a trets generals d'aquestes perioditzacions històriques medievals podem esmentar el predomini de la divisió tripartita; el tarannà fixe dels seus terminis inicial -la creació- i final -el judici-, la importància màxima de Crist, refundador –redemptor- de la humanitat (*primum hominem Adam... et secundum hominem Iesu Christum*) (Ferrer, 2002, 739), com a fita històrica; secundàriament, d'Adam i Moisès, i l'estrany obviament de l'episodi cronològicament significatiu del diluvi, amb el reinici a partir de Noè. Totes les perioditzacions coincideixen a presentar com a imminents els fets escatològics.

⁵⁴³ Lopes, 1997, 260: *Mas tais opiniões são bem de enjeitar pelos entendidos. Porque, pois Jesus Cristo disse no Evangelho que do último dia ninguém era sabedor, nem mesmo os anjos do céu, mas somente Deus Pai, tais falamentos pouca parte têm de verdade.*

A més a més, cal remarcar l'absència quasi absoluta de memòria històrica immediata: només hi trobem escadusseres referències al passat de les comunitats a qui van destinats els sermons o els textos; el passat és predominantment mític, bíblic: és el passat del *poble cristià*. I de fet, la història humana es presenta així, com la història del cristianisme, des dels seus precedents jueus fins a l'actualitat.

La varietat de perioditzacions històriques medievals és tal que les haurem d'agrupar segons llurs bases numèriques, fent-ne de cada una un breu seguiment diacrònic.

Comencem amb les divisions de base tres; és clar que el pensament cristià s'estructura amb aquesta base triàdica que li és consubstancial; tanmateix, ja existeix al judaisme, adoptada per l'"escola d'Elies" talmúdica. La tripartició sol basar-se en les tres lleis successives de la humanitat: paganisme o *lleï de natura*, judaisme o *lleï vella* i cristianisme, o *lleï nova*. Ja la trobem al Pseudo-Dionís (*S. Th.*, 1-2, q. 106, a. 4) i a sant Agustí (Castro, 2002/1, 129). Lull adopta aquest esquema: a la primera llei pertanyen *els patriarques e ls prophetes del temps de Adam entrò a Moysè*. Malgrat la maldat del paganisme, s'hi destaca que *en aquesta ley foren los philòsofs qui compilaren sciència de Filosofia*. Segueix la segona, el judaisme: *Ley vella és establiment escrit, manat e donat per Déu a Moysén*. I finalment la tercera llei, de superació dialèctica de les anteriors: *Nova ley és de gràcia de Déu, fundada sobre ley natural e sobre ley vella escrita* (Lull, 1981, 168-173). Sant Tomàs accepta la divisió tripartita, però interpreta el darrer període com la vida celestial futura, després de la mort, i nega explícitament l'època de l'Esperit mil·lenarista (*S. Th.*, 1-2, q. 106, a. 4).

Sant Vicent fa servir profusament la tripartició històrica, compatibilitzant-la amb bona cosa d'altres tipus de compartimentació. Fa servir abundants imatges, que empra per explicar el sentit moral de l'evolució històrica; vegem-ne dues. La primera és una analogia curiosa i agosarada: la bresca de mel, comparada amb el cel. Es refereix, doncs, al temps del més enllà celestial. Els cels passen per tres *premis* o estadis *quasi diversos e contraris del principi del món ençà*. En primer lloc, esdevenen *durs impenetrablement* com la cera freda, pel pecat original. Amb l'encarnació, els cels són fets *molls delitablement*, gràcies a l'escalfor emanada per Crist, que escampa mel i cera pertot. Finalment, esdevenen *uberts universalment* amb la seua ascensió (Ferrer, 1975, V, 33). La segona imatge és una periodització clàssica dels temps de l'Església: l'exegesi de la visió del profeta Daniel de la destrucció de Babilònia (Dan 5, 25). Al sopar del rei Baltasar hi apareix una inscripció de tres paraules a la paret: *mane, texel, phares*. Cada una correspon a un període històric. La primera, *Veus ací lo temps dels Apòstols, màrtirs e doctors... tan poch eseren los christians, que tots los podien contar*. Temps del creixement progressiu de l'Església, assolit en la segona fase, *texel*. La tercera, *phares*, representa l'actual situació de decadència eclesiàstica i cisma, amb imminència de la fi (Ferrer, 1975, VI, 151; 1975, IV, 68).

Ireneu, bisbe de la comunitat màrtir de Lió, a la segona meitat del s. II, adoptà una divisió tripartita, no acceptada per l'Església des del s. IV, però influent; el temps de l'Església s'hi dividia en tres parts: la primera, en què vivia Ireneu, era el temps de les persecucions, dominat pels pagans; vindrien després el regne del messies i després el mil·leni de felicitat, el temps de Déu Pare (McDannell, 2001, 139). Qui donarà a aquest esquema la formulació més

coneguda és l'heresiarca calabrès Gioacchimo de Fiore, amb les seues tres edats: del Pare, del Fill i de l'Esperit (Castro, 2002/1, 129). De fet, segons Victoria Cirlot, la seua influència arriba a la tripartició de la història del Grial, al cicle literari artúric (Cirlot, 1995, 87). Als països catalans les tesis joaquimites són primerencament divulgades per Arnau de Vilanova, al qual es va atribuir molt de temps l'apòcrifa *Expositio super Apocalypsis*. En aquest llibre, seguint Gioacchimo de Fiore, el temps es divideix en tres *status saeculi*: el del Pare, des de la creació a Crist, edat del temor i dels casats; el del Fill, actual, època de la saviesa i la justícia i dels clergues seculars, i el tercer, de l'Esperit, que correspon als clergues regulars (Mensa, 2000, 573-75). Aquestes teories de l'heresiarca calabrès tornen a divulgar-se, ara des de València, amb el tractat *De triplici statu mundi* (ca. 1378-1380), atribuït a Eiximenis i realment divulgador dels oracles joaquimites de fra Joan de Rocatallada (Hauf, 1995, 1.1.3). Encara un altre text català, un libel anònim sobre la renovació de l'Església, fa servir l'esquema joaquimita⁵⁴⁴. La refutació ortodoxa el titlla d'herètic, en disoldre la unitat de la trinitat⁵⁴⁵.

Passem a les perioditzacions de base quatre, també nombroses. Algunes tornen a inspirar-se en Daniel, en la seua interpretació de la visió de Nabudonosor (Dan 2, 31-45), l'estàtua del gegant de peus de fang. La profecia de la successió de quatre imperis triomfarà a Europa occidental a partir del s. XIII, amb la formulació de la *translatio imperii*: l'imperi no es crea ni es destrueix, només es transforma i canvia de seu (Castro, 2002/1, 128).

La cronologia d'Honorí d'Autun⁵⁴⁶, a la primera meitat del s. XII, però, es basa en el Càntic dels Càntics, en el qual troba la imatge de les quatre edats, quatre fases de l'amor de Crist amb l'Església, representades per les quatre dones del Càntic: la filla del faraó que ve en carro d'orient (Cant 1, 9), que simbolitza l'edat dels patriarques *ante legem*; la reina del sud (Cant 3, 1-6, 9), edat dels profetes, *sub lege*; la sunamita d'occident (Cant 6, 10-7; 10), el temps dels apòstols, *sub gratia*; i la reina mandràgora del nord (Cant 7, 14), que representa l'Església de l'Anticrist (McGinn, 1997, 134).

L'esquema cronològic que proposa Varazze, al pròleg de la seua *Legenda Aurea*, és quatrimpartit, amb la novetat que desenvolupa *in extenso* les diferents correspondències cronològiques entre la història, les estacions de l'any, el cicle cultural anual, els moments del dia i tot plegat amb els llibres bíblics. Els períodes històrics, doncs, són quatre: temps de desviació, des d'Adam a Moisès, que correspon amb el període septuagèsima-Pasqua, l'hivern i la nit, i el llibre del Gènesi; en segon lloc, el temps de renovació, de Moisès a Crist (correspondència amb advent-Nadal, primavera, matí, Isaïes); el temps de reconciliació (Pasqua-Pentecosta, estiu, migdia, Apocalipsi) i finalment, temps de pelegrinació, el present (octava de Pentecosta, tardor, vesprada, Llibres de Reis i Macabeus) (Vorágine, 1982).

⁵⁴⁴ Città del Vaticano, Bibl. Apostolica, ms. Vat. Lat. 1.106, abans v. 51 de l'armari VI, f. 198r.-205v: *...sunt tres status generales mundi. Primus fuit et duravit a principio mundi usque ad Christum. Secundus ab aduentu Christi usque ad antichristum. Tertius a morte antichristi usque ad finem mundi*. Citat per Pou, 1996, 661.

⁵⁴⁵ Pou, 1996, 662: *...periculosum est vulgaribus sic loqui, multumque vicinatur hic modus loquendi dicto quorundam hereticorum dicentium quod solus Pater regnauit in veteri testamento, Filius vero in nouo, sed Spiritus Sanctus regnabit in tercio, ac si opera Trinitatis essent diuisa*.

⁵⁴⁶ PL 172, 347-496. Referència de McGinn, 1997, 134.

El franciscà barceloní Ponç Carbonell (ca. 1260-1336), ben encimbellat a la jerarquia política i religiosa, al seu breu *De mundi aetatibus et tentationibus et de Antichristo*, també divideix en quatre períodes la història humana. El seu criteri són les persecucions als cristians: en primer lloc, als màrtirs, per part dels pagans; els doctors, combatuts pels heretges; la tercera fase, l'actual, és la dels virtuoses impugnats pels hipòcrites; la propera i darrera serà la de l'Anticrist, que lluitarà globalment contra l'Església (Mensa, 2000, 581).

Sant Vicent emprará l'analogia cronològica de la mort i resurrecció de Llätzer; els quatre dies que roman mort *-que ja pudie-* simbolitzen les quatre fases de la humanitat *-Quatre dies són del començ del món tro a la fi-*, segons un criteri d'absència o presència, i natura, de l'escriptura, identificada amb la llei. El primer, *dia de natura*, va des d'Adam fins a Moisès. Ve definit per la manca d'escriptura. És un període, doncs, àgraf i anàrquic: *no hi havien ni llibres ni maestres; per lo enteniment natural se regien*. El segon període, *dia d'escriptura* o *setgle doctrinal*: de Moisès fins a l'encarnació de Crist: *Déu donà llei escrita*, la llei antiga, l'Antic Testament. El tercer, *dia de gràcia* o *setgle spiritual*, correspon a l'actual període, *del qual comptem ja mil CCCC XII anys*, de recepció de la nova llei de Crist, el Nou Testament: *és ara, e'l tenim ja per la coha*. Resta per arribar *Lo quart dia, que serà tost, tost e ben tost, serà llei de ira: Antecrist*. Després d'aquest quart dia, vindrà el judici i el *setgle perpetua*⁵⁴⁷.

No abunden gaire les classificacions en cinc períodes; aquest model l'adoptà Origenes, establint-hi com a fites Adam, Noè, Abraham, Moisès i Crist. Una de similar hauria fet Gregori Magne, sembla que en relació amb l'organització de la jornada monacal (Castro, 2002/1, 128-29). Eiximenis l'ha emprada, al seu *Vita Christi*; els cinc períodes són el temps apostolical, el dels màrtirs, dels doctors, dels contemplatius i finalment el temps de *lexació*, l'horripilant corrupció actual, en què esperem l'obertura del sisè segell apocalíptic (Hauf, 1995, 1.1.1). Sant Vicent també divideix en cinc etapes o condicions les *variationes humane creature*: la primera *fuit ante dationem mosayce Legis... bestialiter vivebant*. La segona, entre Moisès i Crist; segueix el *tempore Christi et ecclesie primitive*; en quart lloc, el moment present, a principis del s. XIV: *Quarta est nunc*. I finalment, *Quinta erit cito, scilicet, tempore Antichristi...* (Ferrer, 99, 295).

Amb base sis en trobem més; tenen, diu Castro, un precedent hebreu; els sis dies de la creació, que corresponen a les sis edats biològiques. Aquest model seria adoptat per sant Agustí (*De Civitate Dei*, XXII, XXX), *Adam-infantia*, *Noè-pueritia*, *Abraham-adolescencia*, *David-juventus*, captivitat de Babilònia-*gravitas*, i Crist-*senectus* (Castro, 2002/1, 128-129; Whitrow, 1990, 110). La *Chronica Naierensis* imita aquesta compartimentació, donant-ne les dates exactes: el diluvi (segona edat) té lloc l'any 2.245 de la creació; la tercera comença el 3.187; la quarta, el 4.127; el captiveri Babilònic és l'any 4.612 i la darrera edat s'inicia l'any 5.157 (*Crónica Najerense*, 2003, 44-56). El rei castellà Alfons X també segueix l'esquema agustiniana del *departimiento de*

⁵⁴⁷ Ferrer, 1973, 146. Gairebé idèntica, a Ferrer, 1975, III, 308; V, 239; 2002, 638. Vegeu el fragment de sermó en Ferrer, 2002, 825: *Nota quod quatuor sunt Leges: prima fuit Lex naturalis, id est intellectus, per quam regebantur homines de tempore Adam usque ad Moyses. Secunda fuit Lex scripturalis per quem regebantur homines de tempore Moyses usque ad Mesiam Christum. Tercia fuit Lex gracie, per quam debemus modo regere nos, que durabit usque ad finem mundi. Quarta erit Lex glorie que durabit de fine mundi usque in (...) Et ita omnia istius mundi tempus habent.*

tiempo a la seua Estoria de Espanna, de finals del s. XIII: E sabet que en este anno en que el Nuestro Sennor... nascio, fue acabada la quinta edat et se començo la sexta (Alfonso X, 1984, 69, cap. 151); de la mateixa manera, Ponç Carbonell, a *De mundi aetatibus et tentationibus et de Antichristo* (Mensa, 2000, 581). El cronista Lopes empra també aquesta divisió⁵⁴⁸. La compartimentació històrica en sis períodes ens la presenta Eiximenis com d'origen celestial: en una amigable conversa, sant Miquel revela a Adam, expulsat del paradís, els futurs avatars de la humanitat, després de la primera fase, *presidida* per Adam mateix:

Aprés li revelà lo procés del temps fins a la fi del món, ço és com en la segona edat del món tota creatura qui d'ell devayllaria, sinó uyt, moririen per lo Deluvi, e açò per peccat de luxúria... e com en la terça edat daria Déus lig al poble especial... Aprés, com en la quarta edat començarien regnes e imperis alts e grans, e lavors com peccat de ydolaria crexeria. Aprés com en la quinta edat lo poble per Déu elet per sos grans peccats serien cativats en Babilònia... Aprés com en lo començament de la sisena edat lo Salvador, Déu e hom, se incarnaria... (Eiximenis, 1992, V, 5).

Passem als set períodes. Els trobem ja a l'evangeli apòcrif de Nicodem (29, 4); les fites: la creació, el diluvi, Abraham, Moisès, David, la captivitat de Babilònia i l'encarnació de Crist; som, doncs a la setena i darrera etapa. A l'apòcrifa *Expositio super Apocalipsis*, en l'òrbita joaquimita, la segona edat, la del Fill, se subdivideix en set parts, set estaments de la història de l'Església: el dels apòstols, dels màrtirs, dels doctors, dels anacoretas, dels cenobites, dels mendicants, i finalment l'Església triomfal del mil·leni, posterior a l'Anticrist. Els contemporanis es trobaven a la sisena etapa, on acaben els mil anys des de la *Donatio Constantini* (Mensa, 2000, 575). Arnau de Vilanova, a la *Confessió de Barcelona*, aplica també aquesta periodització: *Appòstols, màrtirs, doctors, hermites, claustrals, mendicants*, i finalment, futur, *aquell qui-s seguirà après la mort d'Antechrist* (Vilanova, 1947, 114).

Sant Vicent adopta una divisió similar del temps de l'Església, amb una estranya imatge de les set *condicions* lunars: nova, en temps dels apòstols; creixent amb els màrtirs; plena *en el tiempo de los doctores sant Agostín e sant Gregorio e se purificó de muchas eregías*; minvant *en el tiempo de las rreligiones*. En el període present, el cinquè, *es rretornada, que toda se trastorna*; a continuació, l'eclipsi imminent: *será clipsida en tiempo del Antechristo*; i per fi, l'eternitat: *será después perfecta para sienpre jamás* (Ferrer, 1994, 321). En un sermó llatí, el predicador valencià compara aquesta mateixa divisió agustiniana amb les set edats biològiques, *VII etates personarum*⁵⁴⁹; i en un altre, l'analogia es fa amb els set dies de la setmana:

⁵⁴⁸ Lopes, 1997, 259: *...seis idades. A primeira foi desde Adão até Noé... que morreram todas no dilúvio. A segunda foi desde Noé até Abraão... A terceira desde Abraão até David... A quarta desde David até o trespassamento da Babilónia... A quinta foi desde o trespassamento da Babilónia até a vinda do Salvador... A sexta, em que agora andamos...*

⁵⁴⁹ Ferrer, 2002, 95: *...infancia... de Adam usque ad Nohe... puericia... de Nohe usque Abram... adolocencia, fuit de Abram usque ad Moysem... iuventus, fuit de Moyses usque ad David... virilitas fuit de David usque ad transmigracionem Babilonie...*

*Nam, sicut septimana habet VII, ita de principio usque nunc fuerunt VII etates*⁵⁵⁰.

Una rara classificació de la història humana en vuit etapes, que trobem en Llull, al seu *Llibre de doctrina pueril*:

Edat és temps mesurat e espay de vida a les coses vivents per lur vida. On, la primera edat fo, fill, de Adam a Noè... la segona edat fo de Noè a Abraam... Tersa edat fo, fill, de Abraam a Moysè... Quarta edat fo de Moysès a Daviu: e Moysès fo propheta e sant home e parlà ab Déu, qui li donà la ley vella en lo munt de Sinaí... Cinquena edat fo, fill, de Daviu a la transmigració de Babilònia... Sisena edat fo de la transmigració de Babilònia dentrò a Jesucrist... Setena edat és de Jesuchrist tro a la fi del món... e en aquesta edat som ara e serem tro a la fi del món. Vuytena etat serà après la fi del món: e aquesta durerà tots temps en l'autre segle, e en aquella serem resuscitats e jutjats, e en aquella auran los benuyrats glòria qui no aurà fi, e los maleÿts auran pena per totstemp (Llull, 1981, 271-74).

Acabem esmentant una estranya classificació de sant Vicent, que empra per a la periodització humana els dotze signes zodiacals. Cal destacar-hi la relació orgànica entre els dos cicles, l'històric i l'astrològic, així com la gens casual simbologia: emparellament taure-Moisès (les banyes formen part de la seua iconografia); lleó-resurrecció de Crist; escorpí-heretges...⁵⁵¹

senectus, fuit de transmigracione Babilonie usque ad adventum Christi. VII^a fuit post adventum Christi in qua sumus in hac etate. Et ita, decrepitate est iam iste mundus...

⁵⁵⁰ Ferrer, 2002, 614: *Prima, de Adam usque ad Nohe; II^a, de Nohe ad Abram; III^a, de Abram a Moyses; IIII^a, de Moyses ad transmigracionem Babilonie; V^a, de transmigracionem Babilonie ad David; VI^a, de David usque ad Iesum Christum; VII^a, in qua nunc sumus...*

⁵⁵¹ Ferrer, 1999, 313: *...duodecim signa zodiaci... primo in ariete, tempore Legis innate quando solum in capite hominum erat lex... secundo in tauro, tempore Legis scripte... tertio in geminis, tempore incarnationis... quarto in cancro, tempore passionis... quinto in leone, tempore resurrectionis... sexto in virgine, tempore ascensionis... septimo in libra, tempore tyrannice persecutionis... octavo in scorpione, tempore heretice deceptionis... nono in sagitario, tempore doctoralis predicationis... decimo in capricornio, tempore huius ecclesiastice divisionis... undecimo in aquario, post antichristi mortem... duodecimo in piscibus, tempore iudicii...*

2.4. L'ESCATOLOGIA

2.4.1. Tradició apocalíptica i crisi

L'apocalípticisme és essencial al cristianisme medieval: de la mateixa manera que hi ha hagut un origen, una creació, ha d'haver una fi del món, que se sent propera.

Aquesta idea és d'origen jueu, com gran part dels elements connectats; la tradició apocalíptica hebrea és ben primerenca: nascuda al voltant del s. VIII a.C. –Isaïes- es desenvolupa sobre el s. VI a.C., moment de decadència en què una sèrie de catàstrofes sacsegen el poble d'Israel (destrucció del temple de Jerusalem, de la dinastia davídica, de l'estat de Judà, deportació a Babilònia); els profetes que comencen a aparèixer –Ezequiel, el Deutero-Isaïes (anònim autor dels capítols 40-55 atribuïts a Isaïes)- anuncien una nova era d'esperança sota la protecció divina, la restauració jueva, l'aparició d'un nou David, un messies, un nou regne brillant de justícia i glòria, però restringit als fidels de Yahvé (Cohn, 1995, 164-66). Posteriorment a l'exili babilònic, altres profetes segueixen la tendència, com ara Joel i Zacaries (Cohn, 1995, 176-177). Aquesta combinació de messianisme i mil·lenarisme de redempció s'ha definit per l'antropologia com a "revitalització", reacció ideològica defensiva d'un poble sotmès a insuportable pressió exterior (de manera similar al sionisme o a l'integrisme islàmic actuals) (Harris, 1985, 438).

Als s. III i II a.C. es produeixen la majoria de textos jueus anomenats apocalipsis, revelacions. Són producte de suposades visions celestials, amb atribucions d'autor molt incertes, falsament arcaïtzants; volen passar per obra dels antics profetes. El text paradigmàtic del moment és l'anomenat apocalipsi de Daniel, contingut al segon llibre de Daniel, que pretén falsament provenir de la captivitat de Babilònia: el somni de Nabucodonosor, el gegant amb peus de fang. Altres dos apocalipsis, molt divulgats als primers segles del cristianisme i després caiguts en desgràcia són I Henoc i el Llibre dels Jubileus, tots dos apòcrifs hel·lenístics. Però, en contrast amb els antics, aquests nous profetes del s. II a.C. no reben la revelació directament de Déu, sinó d'algun mitjancer – un àngel, generalment-; el destí de la humanitat, ara, està fixat, escrit d'antuvi; hi ha un combat entre el bé i el mal; s'acosta el mil·lenni d'esplendor, al final del qual es deslliurarà Satanàs; profetitzen que aleshores han de tornar Elies i Henoc, i que al final dels temps, hi haurà un judici final sobre tota la humanitat resuscitada (aquesta darrera creença, compartida pels fariseus, no així pels saduceus), no sols el poble d'Israel, judici en què un Déu terrible, descrit en la seua parusia com un sàtrapa oriental, castigarà els enemics d'Israel. Es tracta d'una segona revitalització jueva, sota l'opressió hel·lenística amb el domini dels Diàdocs, primer ptolemaics i després selèucides, opressió que arriba al límit amb Antíoc IV Epífanes, que l'any 167 destrueix Jerusalem i prohibeix la religió hebrea (Cohn, 1995, 180-85; 93-95; Délumeau, 1999, 70-92; Focillon, 1997, 59).

Dos grups amb un mil·lenarisme exacerbats sorgiran d'aquest context jueu dels s. II i I a.C.: els essenis de Qumran i els cristians (Whitrow, 1990, 79; Cohn, 1995, 205-07). Aquests darrers, que en un principi es continuen considerant jueus -creuen complir les anteriors profecies apocalíptiques- desenvolupen però la idea messiànica jueva: en comptes d'un enviat de Déu,

per a ells es tracta d'un ésser transcendent i sobrenatural, l'encarnació humana de Déu (Cohn, 1995, 222-226). En realitat, la creença en un Messies salvador, consubstancial al pensament hebreu, tenia una llarga tradició, potser originada a la Pèrsia zoroàstrica, que introdueix la fe en l'encarnació, mitjançant una verge, del Messies redemptor, el Saoshyant, que després de fer miracles ha de resuscitar (Cohn, 1995, 118).

Tot i haver-ne d'altres apòcrifs, com el de Pere i el del Pastor d'Herma, l'apocalipsi cristià per excel·lència és el sinòptic atribuït a sant Joan, compost a finals del s. I; sant Miquel passa a ser protector del cristianisme, i és qui ha expulsat la bèstia (Cohn, 1995, 230). Cohn, en aquestes novetats que incorpora sant Joan -la desfeta del drac del caos a mans del jove guerrer celestial, i la consegüent consecució del regne de pau-, hi veu la influència zoroàstrica del mite persa idèntic, ben conegut pels jueus de la deportació i sota l'imperi aquemènida (Cohn, 1995, 237-45). Els primers segles del cristianisme, fins a Agustí, seguiran amb un marcat caràcter apocalíptic, en espera del mil·lenni imminent. El mateix sant Gregori, al s. VI, planteja la qüestió als seus Diàlegs; el seu contertuli Pere demana el sentit de l'acumulació d'aparicions de fantasmes al seu temps:

-Què és ayçò, que en aquest temps darrer aparen tan grans coses de les ànimes, qui al temps passat eren amagades, en tant que per clares revelacions e demostracions demostren que'l segle esdevenidor és prop e s'acosta? (Gregori, 1931, II, 97).

La resposta del sant és rotundament apocalíptica:

-Axí és, cor aytant con lo segle present s'acosta a la fin, aytant és lo esdevenidor pus prop e-s mostra per seyals pus clars (Gregori, 1931, II, 97).

Sant Agustí, influït per Plotí, s'oposa en la *Civitas Dei* a la idea del mil·lenni futur; ell estableix la que serà la interpretació ortodoxa del mil·lenni apocalíptic: significa el regnat de l'Església, actual i terrenal, no futur ni celestial, i independent del desballestament de l'imperi romà que té lloc als seus dies; el mil·lenni és l'Església (Délumeau, 1999, 99; McDannell, 2001, 164; Whitrow, 1990, 89; Díez, 2000/1, 60). Focillon interpreta aquesta oposició de sant Agustí, com a representant de la institució, com un triomf de la mística hel·lènica sobre l'apocalípticisme jueu. Siga com siga, la qüestió és que l'Església, ben instalada sobre les ruïnes de l'imperi romà, aconseguix apaivagar de moment el mil·lenarisme antic, i adopta la doctrina de l'ajornament *sine die* de la fi del món (Focillon, 1997, 62-64).

L'ajornament durarà fins al catastròfic context de la crisi del segle XIV⁵⁵², període de mutació llarg i traumàtic en què les desgràcies se succeeixen: la crisi. Crisi general del sistema feudal, crisi estructural i profunda, de la qual el feudalisme en sortirà renovat i enfortit, en mutació cap al desenvolupament de la producció i el comerç, l'afiançament de les burgesies urbanes, la domesticació de la noblesa al voltant del príncep i la construcció dels nous estats territorials autoritaris.

⁵⁵² Vegeu els treballs de Bois, 1988 i 2001.

Crisi demogràfica, derivada de l'efecte dels rendiments decreixents agrícoles, agreujats per la cíclica recurrència de les epidèmies, les pestes, en especial la pesta negra. Escrit sobre l'any 1350, al Decameró de Boccaccio trobem una impressionant descripció dels efectes demogràfics, socials i psicològics del pas de l'epidèmia per Florència (Boccaccio, 1984, I, 22-23). Apareix l'any 1348 a la Corona d'Aragó, de la qual s'emporta un terç de la població; sant Vicent Ferrer, pertanyent a la següent generació, encara hi fa referència –*las mortaldades*-, recomanant d'abandonar les idees joaquimites de nova croada i colonització de Jerusalem⁵⁵³. Els brots continuen: el 1373, el 1412. S'hi afegeixen altres catàstrofes naturals, com ara el terratrèmol del 1396 i les inundacions -a València i Mallorca- del 1406, elements que potser afavoreixen el clima apocalíptic.

Crisi econòmica: la guerra devastadora i la pesta no fan més que agreujar la prèvia davallada tendencial de la renda feudal, davallada estructural en el sistema. I crisi social i política, també: la minva en l'excedent apropiat per la classe dominant té com a conseqüència l'augment de la violència; en primer lloc, recrudiment de la lluita de classes, en aplicar-se una sobresostracció feudal sobre els camperols, que intensifica com a reacció els seus estructurals alçaments; i alhora violència també al si mateix de la classe dominant, pel repartiment de la renda: guerra entre estats -la guerra dels Cent Anys, que implica la Corona d'Aragó-, guerra entre reis, senyors i eclesiàstics, persecucions als jueus -a València, el 1391-: tots contra tots es disputen entre si la distribució de la migrada riquesa, en una atmosfera d'enfrontament generalitzat⁵⁵⁴.

Les manifestacions ideològiques d'aquesta crisi del feudalisme: pèrdua de credibilitat de l'esquema anterior dels tres ordes, profusió d'heretgies -amb expansió de les derivacions radicals del franciscanisme per la Corona d'Aragó-, i sobretot l'esmicolament de l'Església amb el triple Cisma d'Occident (1378-1417), amb el qual el prestigi i el poder papal arriben als seus nivells més baixos: les potències implicades en la guerra dels Cent Anys reconeixen un o altre candidat, que passen així a ésser titelles dels reis. Un context religiós general, doncs, de disgregació a les darreries del segle XIV i principis del XV. Tanmateix, l'Església no renuncia a continuar exercint el monopoli del poder ideològic, en un clima creixent de tensió que no s'estabilitzarà fins a Trento i la reducció catòlica del cristianisme.

Delumeau descriu, en uns terminis històrics molt amplis -des de mitjan segle XIV a principis del XVI (pressió turca, trencament entre Reforma i Contra-Reforma)-, una invasió massiva de la teologia sobre la vida quotidiana, un trontoll psíquic social profund: Europa occidental esdevé el "país de la por", anguniat, en què la "civilització se sent a disgust". S'hi imposa la "mentalitat de setge", la certesa de la imminència de la fi (Délumeau, 1989, 41 i s.). El nostre concepte de progrés és totalment aliè a la mentalitat medieval: la història suposa, al contrari, un "regrés", una decadència contínua de la decrepita humanitat, ja propera a la seua fi (Délumeau, 1999, 118). En resum, un període traumàtic per a l'Europa occidental, que s'aboca decididament al fruïment de la

⁵⁵³ Ferrer, 1994, 568: *...antes de las mortaldades fue ganada porque avía mucha gente. Mas agora, que non ha gente para esta tierra, avedes de yr a poblar allá...? Estad en vuestra tierra e non curedes de la otra.*

⁵⁵⁴ Vegeu Ferrer, 1994, 557: *E agora van unos reys contra otros, hermanos contra hermanos, padres contra hijos e hijos contra padres, ca todo es partido.*

vida, al pecat com a transgressió de l'estreta norma moral cristiana, i alhora a les angúnies, penediments i penitències de les pors escatològiques: és el moment de la gran difusió gòtica de la iconografia del judici final, i el context del desenvolupament de la mentalitat apocalíptica medieval (Delumeau, 1989, 329).

2.4.2. Mil·lenarisme

Cal aclarir d'antuvi que, en parlar d'escatologia, apocalipticisme, messianisme, sebastianisme, profetisme, mil·lenarisme, etc., estem separant conceptualment, forçadament fins i tot, aspectes solapats i elements indestriables en la realitat cultural medieval. Un fals tòpic, basat en l'homonímia, ha relacionat els terrors mil·lenaristes amb l'any mil de l'era cristiana. El mil·lenarisme, al contrari, es desenvolupa a Europa occidental als segles XIV i XV, quan s'escampa la creença de la imminència de la fi del món (Whitrow, 1990, 111): escoltem com s'expressa Pere Antoni Beuter: *Si, doncs, en estos dies que som a la fi del sac, dic a la fi del món...* (Beuter, 1982, 97). En altres llocs (Sud-Amèrica, Àfrica) ha aparegut el mil·lenarisme, amb trets força similars als medievals, en contextos de lluites colonials, als s. XIX i XX (Pereira, 1969, 34).

L'escatologia cristiana medieval, de la mateixa manera que els esmentats fenòmens socials i ideològics relacionats, reflecteix la consciència de crisi dels seus actors: alhora de constatació de l'esgotament d'un model, crítica i exigència conscient de renovació. I això, tant des de dins com des de fora de la institució (Pereira, 1969, 33). D'una banda, des de la mateixa Església proliferen les exigències de remodelació moral de la cristiandat, molt vinculades als temes escatològics; el terror apocalíptic es fa servir com a instrument pedagògic:

...és matèria de moure los coratges de les gens a menysprear aquest món mesquí e desigar la glòria de paradís. Per ço he començat de preÿcar aquesta matèria... (Ferrer, 1975, VI, 229).

Però no sols "mou els coratges": la temàtica escatològica medieval va unida a la de la necessitat de la reforma, fins i tot en els agents ortodoxos, com ara sant Vicent: reforma de l'Església -corrompuda i cismàtica-, reforma moral de la cristiandat culpable i dels cristians pecadors. Per això, és potencialment, si no revolucionària, sí al menys perillosa per al poder, que vigila aquests predicadors de prop; recordem els casos de Savonarola a Florència, de Cola da Rienzo a Roma (1347-1354), i més endavant de Luter i Calví (Delumeau, 1989, 346; McGinn, 1997, 197). De fet, des de Trento l'Església, prudentment, insistirà més en el judici particular que no pas en el general, massa vinculat al profetisme escatològic (Delumeau, 1999, 129), i intentarà restringir les incendiàries predicacions apocalíptiques⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ *La prossimità dell'Anticristo è predetta... da Arnaldo da Villanova (condannato nel 1311)... da s. Vincenzo Ferreri ("De fine mundi et Antichristo", 1412)... Il concilio Lateranense V (1516), dovè proibire ai predicatori di annunziare l'Anticristo imminente (Enciclopedia Cattolica, veu Anticristo).*

Els moviments mil·lenaristes tenen una composició social provinent majoritàriament dels estrats més inferiors de la societat, sobretot pobres rurals, tot i que Ladurie relativitza l'èxit popular del mil·lenarisme al món rural, on arriba, diu, molt aigualit per l'escepticisme muntanyenc (Le Roy, 1982, 523). Els dirigents solen pertànyer a les classes dominants, amb un nivell cultural alt: sovint membres desclassats de l'elit, o agents provinents del camp de la religió institucional, com ara ermitans o predicadors. La dinàmica dels moviments mil·lenaristes és la d'un creixement ràpid, generalment relacionat amb contextos de lluites d'alliberament nacional, ètniques o de classe, o situacions de greu desestructuració social, i com a resultat de la presa de consciència del grup afectat davant l'amenaça cap a la seua existència i identitat (Pereira, 1969, 140, 335). El moviment s'extén fins a ésser estroncat militarment en el moment en què el poder polític se sent amenaçat, estimulat per la jeraquia eclesiàstica. Amb la mort dels dirigents, el moviment es desfà i els membres s'escampen, però molts dels elements resten latents i tornen a aparéixer en altres de posteriors similars: hi ha una gran capacitat de supervivència i metamorfosi de les idees, les pràctiques i els seguidors mil·lenaristes.

A l'Edat Mitjana, a manca d'un sistema d'idees alternatiu al cristià, realment revolucionari, el descontent i la voluntat de canvi adopten formes i idees religioses, amb una lectura diferent de l'oficial. L'atenció popular se centra als exemples evangèlics de treball, igualitarisme i pobresa voluntària, i compara aquests valors amb la seua visió de l'Església, econòmicament paràsita, autoritària i jerarquitzada, venal i luxosa. Les primeres comunitats cristianes, lliures d'aquests defectes, s'idealitzen com a exemple de societat cristiana utòpica. És l'ideal dels nous moviments heterodoxos, mil·lenaristes⁵⁵⁶, que apareixen arreu per l'Europa baixmedieval, que veuran sovint en la figura papal l'encarnació de l'Anticrist: flagel·lants, begards i beguines; els hussites, els camperols alemanys i els camperols anglesos del 1381, que arriben a desenvolupar un discurs quasi-revolucionari, tot basant-se en l'exemple evangèlic: "quan Adam llaurava i Eva cosia, on era el senyor?", dirà el seu dirigent, John Ball. Tanmateix, malgrat el discurs igualitari, els moviments són jerarquitzats (Pereira, 1969, 61). El seu concepte de salvació és col·lectiu, terrenal (el mil·leni tindrà lloc a la terra), imminent i sobtat, i de total transformació de la societat i la vida; és a dir, no són moviments religiosos "purs", sinó amb caràcter d'autèntiques revoltes socials. D'acord amb les idees de reforma, s'enfronten amb l'Església, però també, d'acord amb la futura conversió universal al cristianisme, jueus i musulmans seran objecte de la seua persecució. Això ha de tenir lloc amb l'ajut de les forces celestials, cap a les quals és essencial la submissió del moviment (Pereira, 1969, 19-21).

En la tradició cristiana, el llibre bíblic de l'Apocalipsi de Joan s'interpreta, més que com una profecia, com una mena de teologia de la història de l'Església, o el que és el mateix, de la lluita entre el bé i el mal, fins al triomf final (Díez, 2000/1, 96). El mil·leni, doncs, és un període profetitzat de mil anys de justícia, perfecció moral i felicitat humana, sense malaltia ni mort, celestial però sobre la terra, període instaurat per Crist mateix (Pereira, 1969, 20). Es dediquen molts esforços a vaticinar el moment en què els fets apocalíptics tindran lloc, esforços condemnats per la jeraquia⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ Vegeu Hilton, 1978, Pereira, 1969, Geremek, 1997, 27 i s., i el clàssic Cohn, 1957.

⁵⁵⁷ De Joan XXII (1316-1334), la constitució *Gloriosam Ecclesiam* (1318). Punt XXIV, *De Ecclesia et de sacramentis contra Fraticellos* (*Enchiridion*, 1973, 286): *Multa sunt*

Sens dubte, el personatge medieval més influent quant a mil·lenarisme és l'abat cistercenc calabrés Gioacchino de Fiore (1130-1202), l'heresiarca medieval per excel·lència. Ja Dante el col·loca, paradoxalment, al seu paradís: *il calavrese abate Giovacchino/ di spirito profetico dotato* (Paradís, XII, 139-141). Les seues tesis heterodoxes⁵⁵⁸, desenvolupades a l'*Expositio in Apocalypsim*, revulsionen les concepcions cronològiques, en aplicar el principi trinitari a la història del món, una hierofania que divideix en tres temps ben definits, vinculats *per appropriationem* respectivament al Pare, al Fill i a l'Esperit Sant: "una visió místicometafísica, que representa potser la més grandiosa panoràmica històrica ideada pel misticisme medieval" (Vilanova, 2000, 558). L'any 1.260 havia de començar, segons l'abat calabrés, la darrera fase de la tercera edat, el mil·lenni de "transfiguració total del món i de la història humana", l'inici del qual vindria marcat per la conversió dels ortodoxos orientals, els jueus i els pagans, i la persecució de la Nova Babilònia a l'Església (Vilanova, 2000, 562-63; Pou, 1996, 119-126). Les tesis de Joaquim de Fiore, doncs, tenen una enorme transcendència teològica: destrona la centralitat històrica cristològica, en favor de la trinitària; trenca amb l'escatologia agustiniana, ortodoxa i pessimista, i torna a la de les primeres comunitats cristianes, optimista: imminència de la parusia, arribada propera d'un període de felicitat i regeneració humana en la terra –el mil·lenni-, i el judici final (Vilanova, 2000, 567; Délumeau, 1999, 102; Pou, 1996, 120).

Els moviments mil·lenaristes freqüentment adopten la forma de messianismes, en què un predicador o dirigent pretén encarnar alguna figura celestial, haver rebut la il·luminació, o en tot cas, mantenir algun tipus de contacte directe amb el més enllà (Pereira, 1969, 21-22); sorgeixen així profetes amb orígens plebeus, amb tarannà messiànic i pseudo-revolucionari, que encapçalen moviments heterodoxos mil·lenaristes; Requesens ens n'ofereix una llista: el 1524, David Reubeni, que es presenta a Itàlia com a enviat del Preste Joan; al s. XVI, Jan Matthys de Múnster, conegut per Joan de Leyden i entronitzat com a messià dels darrers temps pel profeta Dusentschur; el 1567, el sabater Jan Willemsen, a Westfàlia; el 1603, el calabrés Marco Tullio Garzón... (Requesens, 2000, 599) i recordem que, encara al s. XX, un il·luminat dictador prometia un Reich de mil anys.

Un cas particular de messianisme medieval donarà nom a una concreció més precisa del fenomen: el sebastianisme. Consisteix en la identificació popular de l'emissari diví amb una figura carismàtica, generalment reial o pertanyent a famílies reials; els seguidors es neguen a reconèixer la mort del seu messià, i fins i tot n'apareixen de suplents, o persones que afirmen ser el dirigent mort; un parell de casos *avant la lettre* són, al s. XII, el del fals Alfons el Bataller, oncle-avi del rei Alfons II d'Aragó, qui ajusticia l'impostor el 1178; i al s. XIII, el de Frederic Barbarroja, l'emperador mort a la Croada, a qui se segueix esperant; també, a les primeries del s. XVII, hi ha dos pseudo-Demetris russos. El cas clàssic, que dona nom al fenomen, és el del rei Sebastião de Portugal, a principis del s. XVI, amb la pèrdua de la independència del país (Pereira, 1969, 46-50).

alia, quae isti praesumptuosi homines... quae de cursu temporum et fine saeculi somniant, multa, quae de Antichristu adventu, quae iamiam instare asserunt, flebili vanitate divulgant. Quae omnia, quia partim haeretica, partim insana, partim fabulosa cognoscimus, damnanda potius cum suis auctoribus...

⁵⁵⁸ En fa una excel·lent síntesi Claudio Leonardi, a la presentació de Santi, 1987.

2.4.3. Profetisme medieval

La baixa Edat Mitjana coneix una proliferació del profetisme, entès en un sentit bíblic com a expressió de revelacions sobrenaturals, ja siga per èxtasi (sant Pere), per visió (Isaïes), per somni (Jacob), per un núvol (Moisés), una veu (Abraham) una paràbola (Barlaam), o per l'acció de l'Esperit Sant (S. Th., 2-2, q. 174, a. 1). L'escripturació, conservació i transmissió de les profecies de revelació divina tenen lloc per manament diví, diu sant Vicent; suposen, doncs, la voluntat celestial de comunicar a la cristiandat el coneixement de l'esdevenidor: *Ideo secreta celestia revelata prophetis pro futuris mandato divino scribebantur* (Ferrer, 99, 321).

Els profetes medievals i moderns són bé predicadors o agents eclesiàstics, bé astròlegs àulics, bé visionaris populars, i de vegades una barreja de tot això; tots ells es dediquen a preveure un futur generalment curt: els esdeveniments escatològics són propers, i anuncien l'adveniment imminent o ja actual de les figures protagonistes: l'Emperador dels Darrers Dies, l'Anticrist, etc., i la fi del món. Els textos profètics circulen pertot⁵⁵⁹, gràcies a la barreja d'elements mil·lenaristes d'inconformisme social i esperança de redempció (Duran, 1997, 10). Aquesta tradició profètica es mantindrà, en decadència progressiva, a través dels segles; al XVI, santa Teresa de Jesús relata un cas de fals profetisme⁵⁶⁰, i encara a mitjan s. XVII, el jesuïta Baltasar Gracián (1601-1658), al seu *Criticón*, ridiculitza un profeta rebaixat a atracció de fira⁵⁶¹.

Pel seu contingut igualitari i reformista, el discurs escatològic pot també erigir-se contra l'ordre establert: l'Església no transigeix amb els profetes, i els demana explicacions o els condemna, com als casos que veurem de seguida d'Arnau de Vilanova o sant Vicent Ferrer. La doctrina ortodoxa afirma la incognoscibilitat del temps final, seguint les paraules de Crist: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate* (Act 1, 7), i les evangèliques: *De die illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum* (Mt 24, 36). Santo Tomàs conclou que el moment de la fi és amagat a tots (*Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum*) (S. Th., Supl., q. 91, a. 2), la raó no hi pot

⁵⁵⁹ Vegeu Hernando del Pulgar, a *Los claros varones d'Espanya* (Pulgar, 1500, f. 59r.): *Algunos castellanos aficionados a Portugal han andado por aquí cargados de profecías; dellas salen inciertas, otras ay en la verdad que no valen nada; y pues andamos a profetizar, yo profetizo que si el señor rey de Portugal deliberare entrar otra vez en estos reynos...*

⁵⁶⁰ Jesús, s.d., 85, III: *...vino a mí un confesor muy admirado, que confesaba una persona, y decíale que veía muchos días nuestra Señora, y se sentaba sobre su cama, y estaba hablando más de una hora, y diciendo cosas por venir y otras muchas. Entre tantos desatinos, acertaba alguno, y con esto tenía por cierto. ...dije se esperase aquellas profecías si eran verdad, y preguntase otros efectos, y se informase de la vida de aquella persona. En fin, venido a entender, era todo desatino.*

⁵⁶¹ Gracián, 1968, 184, II, 5: *...llegó un embustero sembrando cien mil desatinos, vendiendo pronósticos llenos de disparates, como que se había de perder España otra vez, que había acabado ya la casa Otomana, leía profecías de Moros y de Nostradamus...*

accedir ni tampoc la revelació, i, seguint Agustí, demana silenci als endevinadors (S. Th., Supl., q. 77, a. 2).

Un personatge bàsic dins el conjunt dels mites escatològics medievals és l'Emperador dels Darrers Dies, de vegades identificat amb el propi Crist i destinat, segons la tradició profètica, a recuperar Jerusalem, convertir els jueus, destruir els musulmans, derrotar l'Anticrist (o només els seus predecessors) i establir finalment l'imperi universal del mil·leni. El mite connecta amb la tradició oriental d'Alexandre Magne, relacionat amb els pobles maleïts de Gog i Magog, cristianitzat i convertit en un precedent providencial de l'imperi bizantí i prototip de l'Emperador Universal (McGinn, 1997, 104). La figura es popularitza al s. VII, des d'un text atribuït al Pseudo-Metodi, en què un *rex Gregorum siue Romanorum* destruiria els ismaelites; s'hi identifica primerencament l'emperador Carlemany, i hi ha dos corrents principals posteriors: el germànic (Frederic I Barba-roja, al s. XII), i el francès (Carles VIII, al s. XV) (Duran, 1997, 29). Així, l'adveniment de l'Emperador dels Darrers Dies, associat a la figura de l'Anticrist i els fets escatològics, provoca esperança i temor simultàniament (Guadalajara, 1996, 118 i s.). Encarnat en nombroses figures medievals, és el centre del messianisme popular, i exaltat com veurem pels corrents derivats del franciscanisme radical. L'Emperador universal promés, el *rex iustus*, per oposició a un dels epítets de l'Anticrist -*rex iniquus*-, facilitarà l'ús polític del profetisme, que arriba a l'extrem a la Itàlia renaixentista, on és habitual a cada cort la presència d'un profeta, que contribueix a sacralitzar i legitimar el príncep (Requesens, 2000, 589); els reis europeus, en especial els emperadors, la corona francesa i la catalano-aragonesa impulsen de grat aquest profetisme, tot aspirant a ocupar la plaça escatològica, per tal d'obtenir així prestigi sobrenatural i legitimació religiosa i popular per al seu expansionisme, contra els pretenents a la corona, contra els reis rivals i fins i tot contra el papa (Duran, 1997, 14). És clar que a qualsevol monarca medieval amb pretensions expansionistes li interessa promocionar com a propaganda aquest tipus d'identificació. Al segle XVI se'n mofa Rabelais: els desaforats capitans de Picrochole el fan somniar amb la conquesta universal, la reedificació del temple... (Rabelais, 1972, I, 33). També se'n riu del profetisme: dedica tot un capítol del Gargantua a ridiculitzar l'estil de les profecies medievals (Rabelais, 1972, I, 2).

L'ús polític d'aquest mite a la casa de Barcelona és iniciat pel propi Jaume I; a la seua crònica relata la intervenció d'un frare, *un menoret*, a les tumultuoses corts de Saragossa, en què conta la visió -*mentre ell jaïa dorment*- d'un altre monjo -*un frare nostre, e aquell frare era de Navarra*-, visió induïda per un àngel -*un home ab vestidures blanques*-. La revelació, confusa, sembla atorgar a Jaume I el paper d'emperador apocalíptic:

-Jo són àngel de Nostre Senyor, e dic-te que aquest embarg que és vengut entre los sarraïns e els crestians en Espanya crees per cert que un rei los ha tots a restaurar, e a defendre aquell mal que no venga en Espanya. E demanà'l aquest frare que era de Navarra, qual rei seria aquell? E ell respós que el rei d'Aragó que ha nom Jacme. E deïa aquest frare que aquell que aquesta visió havia vista lo li havia dit en penitència, e per cert ho havia vist; e pesà molt al frare quan no'l dix que el rei de Navarra era. E per açò devets vós conhortar al rei e vosaltres, car Nostre

Senyor restaurarà tan gran mal, e defensrà que no pusca venir, e dic-vos açò per conhortar (Jaume I, 1982, CCCLXXXIX).

Malgrat això, ni els nobles aragonesos ni el rei semblen fer massa cas de la revelació divina:

E sobre açò llevà's don Eixemèn d'Urrea, e dix que les visions bones eren, mas que ells venrien denant nós, e d'açò que els dixéssem, que s'acordarien. E nós dixem-los que deïen bé (Jaume I, 1982, CCCXC).

Jaume I, però, rep l'ambaixada del *gran Ca* i de l'emperador bizantí enmig dels seus preparatius per a la croada:

E nós que érem en València venc-nos Jacme Alarich ab los tartres e altre missatge de Grècia que hi havia, e dixeren-nos de part del gran Ca, qui era rei dels tartres, que ell havia cor e volentat d'ajudar-nos, e que venguéssem a Alais o en altre lloc e que ell eixiria a nós, e per sa terra trobaríem ço que mester hauríem e així poríem ab ells ensems conquerir lo Sepulcre. E deïa que ell nos bastaria de genys, e ens bastaria de conduit. E dix-nos l'altre missatge de Paliàlogo, emperador dels grecs que ell nos enviaria per mar conduit (Jaume I, 1982, CDLXXXI).

En iniciar l'aventura, la frustració és gran quan les ventades entrebanquen el viatge marítim: *sembla-nos que Nostre Senyor no vol que nós passem a Ultramar* (Jaume I, 1982, CDLXXXVII). Tanmateix, tot i que la voluntat divina és clara, Jaume I es fa pregar pels seus homes abans d'abandonar l'empresa:

Ab tant venc-nos lo bisbe de Barcelona, e el maestre del Temple e el maestre de l'Espital qui eren de nostra terra, e ab tots los prohòmens de Barcelona, e ab los senyors de les naus, e ab los mariners, e demanaren-nos mercè per Déus e per sancta Maria que nós no volguéssem fer aquell viatge; car ells havien paor per les grans fosques que eren en Acre a entrada d'hivern que no errassen la terra, car si l'errassen havien paor que no hi poguessen avenir: "E metre-vos en aventura de mort, no ens gosaven aconsellar que vós aquell viatge faéssets". E per les pregàries que ells nos faeren, e quant coneguem que deïen veritat haguem a romanir (Jaume I, 1982, CDLXXXVIII).

La figura tindrà un enorme protagonisme posterior al nostre àmbit cultural, encarnada en misteriosos Encoberts, com ara el de Xàtiva durant la guerra de les Germanies. La tradició gaudí d'un gran èxit també a Portugal (el Rei de Penamacor, d'Alcobaça, 1584; Mateo Alvares, Rei d'Ericea; *l'Encoberto* profetitzat pel sabater Bandarra), d'on s'escampà cap al Brasil (Délumeau, 1999, 106; Pereira, 1969, 34; Duran, 1997, 28).

L'adversari de l'emperador serà l'Anticrist, de qui parlarem més endavant; de la mateixa manera que se cerquen encarnacions del primer, també se li atorga a l'Anticrist un protagonisme polític; el rei Frederic II de Sicília, tres vegades excomunicat i que arriba a proclamar-se rei de Jerusalem,

n'és una possible encarnació: "Comptat i debatut, les profecies es fan i es desfan al teler polític de cada contrada" (Duran, 1997, 21-24).

En ajut del rei universal i messiànic vindrà l'anomenat papa angèlic, blanc o universal, l'"*universalis sanctus Pontifex*" de Joaquim de Fiore, que col·laborarà amb l'emperador en la conversió dels infidels i renovarà la societat cristiana amb l'establiment del mil·leni purificador. Si la figura de l'Emperador dels Darrers Dies és utilitzada com a propaganda gibel·lina, la del papa angèlic serà emprada pels güelfs per a contrarrestar-la (Gil, 1993, 41). Naturalment, quan els papes medievals prediquen la croada per apoderar-se de Terra Santa, tenen aquest personatge en ment (Vilanova, 2000, 562; Duran, 1997, 26). És el cas de Jaume I quan encoratja el papa, a Lió, a predicar la croada:

...que ço que els altres apostolis no faeren ni compliren en cobrar lo sanct Sepulcre d'Oltamar en què Déus volc morir per nós, e ésser sebolit en aquella terra, que per vostra paraula e per vostra obra, que farets ab los clergues e ab los nobles d'aquest món, que ara venga a acabament, e que aquell llum qui no poc venir a acabament tro a hora d'ara, vinga en acabament en vostre temps, e que per vós sia encès (Jaume I, 1982, DXXVII).

Vegem com anuncia Arnau de Vilanova aquest *papa evangelical*, al Raonament d'Avinyó:

...dien les revelacions que Déus, ans del temps d'Antichrist, sots l papa evangelical suscitarà, per tot christianisme, los prínceps ab croada sobre eretges, contra aytals barons, per porgar la Christiandat... (Vilanova, 1947, 188).

El pseudo-sant Vicent (els sermons apòcrifs falsament atribuïts) anomena aquest personatge mític *padre santo blanco o varón blanco* (Ferrer, 1994, 655), i Eiximenis *novell papa* (Eiximenis, 1992, 38). La figura del *pastor angelicus* creixerà al llarg del s. XIII relacionat amb les veus que reclamen la reforma de la corrupta església, i als s. XIV i XV tindrà una mena de negatiu en la identificació, cada volta més generalitzada entre els reformistes, entre el papat i l'Anticrist (McGinn, 1997, 132, 194).

Un conegut profeta medieval, tot i ésser atípic, és el Merlí del cicle artúric. Té un caràcter complex, confluència del bruixot salvatge dels boscos (transposició cristiana del druída cèltic), amb el savi nigromàntic àulic de tradició romana, el profeta apocalíptic veterotestamentari i el mateix Anticrist (Alvar, 1997, veu Merlín). La tradició cèltica sembla provenir de la fusió, al s. VI, d'un nebulós vident anomenat Ambrosius i de la figura mítica de Myrddin, un bard, druída i profeta gal·lès, que habitava al bosc; per tal d'evitar el cacofònic Merdinus, el nom es llatinitza com Merlinus. Apareix perfilat per primera volta per escrit de la mà d'un clergue gal·lès, Geoffrey de Monmouth, a la *Historia regum Britanniae* (ca. 1135) (Monmouth, 1984) i a la posterior *Vita Merlini* (ca. 1150) (Monmouth, 1986): Merlí naix a Camarthen, engendrat per un íncube en la filla del rei de Demècia, Gal·les. L'insereix als seus *romans* Chrétien de Troyes (1165-1185); a finals del mateix s. XII, Robert de Boron li dedica el seu *Roman de Merlin l'Enchanteur* (Boron, 1984), ja inequívocament cristianitzat; el seu naixement és causat per una conxorxa diabòlica per engendrar l'Anticrist;

viu al bosc de Brocéliande, on estima la fada Viviana. L'evolució posterior del personatge, amb un caràcter similar, de moment serà en un sentit més màgic, cortesà i enamorat, i menys profètic, com a la "vulgata" artúrica, composta al primer terç del s. XIII (*Historia de Merlín*, 1988; *Lanzarote...*, 1987-88; *Demanda...*, 1982; *La muerte...*, 1981).

L'èxit de les profecies de Merlí és enorme, fins al punt que al concili de Trento són incloses a l'*Índice: Merlini Angli liber obscurarum predictionum*⁵⁶². Es difonen als països catalans directament dels textos originals francesos, mentre que la seua influència a Castella i Portugal té lloc, diu L. A. de Cuenca (*El baladro...*, 1988, VIII), a través d'una versió avui perduda, la post-vulgata o Pseudo-Boron (ca. 1230-1240). Una traducció al castellà, publicada a Burgos el 1498, és *El baladro del sabio Merlín con sus profecías* (*El baladro...*, 1988): Viviana ací es converteix en Niniana, i el *baladro* és el crit que fa el màgic en adonar-se que ella l'ha empresonat.

Merlí es converteix en un personatge habitual des del s. XIV; no sols a la literatura de cavalleries, on fa de padrí del nadó Tristany a la versió castellana del *Tristán de Leonís* (*Libro del esforzado...*, 1948, cap. III); també apareix, en una interessant referència, a la crònica de López de Ayala (finals del s. XIV-principis del XV) (López, 1991, 417): el rei castellà Pedro el Cruel hauria enviat un text amb les profecies de Merlí a Benahatín, *sabidor*, un filòsof del rei de Granada, que en la seua resposta epistolar esmenta, escèptic, les *profecías que dices que fizo Merlín*. Uns anys més tard, Díaz de Games, al seu *Victorial* (ca. 1430-1435), biografia cavalleresca de Pero Niño (1378-1453), inclou, com a part de l'aprenentatge de joventut del protagonista, assenyats consells d'incredulitat respecte a Merlí i les profecies medievals en general: *como viene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo*⁵⁶³.

2.4.4. Profetisme català

Si un país europeu medieval té tradició apocalíptica, és el nostre: el profetisme català s'incorpora d'una manera primerenca i intensa al corrent europeu: "...unes expectatives messiàniques que, en l'àmbit de la corona d'Aragó, frares i visionaris de tota mena, com ara fra Pere d'Aragó, fra Anselm Turmeda, sant Vicent Ferrer i Arnau de Vilanova, entre d'altres, mantenien

⁵⁶² Prenc la referència de Garcia Gual (Monmouth, 1986, XVI).

⁵⁶³ Díaz, 1994, 237: *Guardadvos: non creades falsas profezías ni ayades fiuzia en ellas, ansí como son las de Merlín e otras. Que verdad vos digo que estas cosas fueron engeniadas e sacadas por sotiles honbres e cavilosos para privar e alcançar con los reyes e grandes señores, e ganar dellos, e tenerlos a su voluntad en aquellas vanas fiuzias, en tanto que ellos fazen de sus provechos. E si bien paras mientes, como viene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo. Dizen que aquel rey á de pasar la mar e destruyr toda la morisma, e ganar la casa santa, e á de ser enperador. E después vemos que se faze como a Dios plaze. Ansí dixeron de los pasados, e diran de los por venir. Lo que Dios non quiso mostrar a los sus escogidos, enfingen de saber los pecadores. Ca todos los verdaderos profetas non fablaron sino a fin de los dos avenimientos de Jesucristo... De allí en adelante callaron todos, ca después de la venida de Jesucristo no son ya menester (...) E algunos que agora algunas cosas quieren dezir, conpónenlas e dizen que las fabló Merlín.*

sempre candents...” (Hauf, 1995, s.n.); una indestriable barreja de malestar espiritual, amb tens dramatisme, i propaganda política amb promeses d'optimisme, resultat de la fusió entre política i religió de la mentalitat medieval (Molina, 1999, 86; Aurell, 1997, 121).

Quant al contingut de les profecies, similar al general, a l'àmbit peninsular⁵⁶⁴, la tradició posava en segon terme la conquesta de Jerusalem, per a donar prioritat a la guerra contra l'islam andalusí. Hi abunden les referències concretes a personatges particulars, molt enfosquides, però, pel llenguatge simbòlic emprat, carregat d'astrologia, etimologies, acròstics, numerologia, exègesi bíblica i fins i tot iconografia heràldica. L'enfosquiment, tanmateix, és la necessària garantia del profeta, cas d'errar: l'equivocació rau aleshores a la interpretació, no a la font profètica, en última instància revelació divina, que no s'ha sabut llegir (Aurell, 1997, 144).

El corrent profètic català medieval tradicionalment s'ha interpretat com a profundament tenyit de joaquimisme (Guadalajara, 1996, 193), fet que darrerament ha estat qüestionat per Mensa (2000) o Requesens:

“És ben cert del tot que la tradició joaquimita i potser més la pseudojoaquimita, s'escamparen arreu al llarg dels segles, però també són absents en l'habitud profètica d'algunes regions i èpoques, com a la Corona d'Aragó, territori curull, per altra part, de profetisme” (Requesens, 2000, 588).

Tanmateix, sembla que les tesis joaquimites es divulguen i transformen a la Catalunya del segle XIV mitjançant la *Summa seu Breviloquium super Concordia Novi et Veteri Testamenti*, adaptació del discurs de l'heresiarca per un autor probablement català, adreçat als beguins i franciscans del tercer orde - els més radicals-, i altres grups d'espirituals (Hauf, 1996, 66). La *Summa* s'inspira immediatament en l'*Expositio super Apocalypsim*, atribuïda tradicionalment a Arnau de Vilanova.

Els principals responsables de la difusió del profetisme medieval català són els franciscans, i sobretot els *fraticelli* espirituals i els beguins, que amb la seua pròpia implantació escampen textos i tradicions orals heterodoxos, estimulats sovint per la monarquia. És interessant comprovar que encara l'any 1930, Josep Pou, al seu *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, valuós estudi malgrat el seu integrisme dogmàtic, no ha perdonat encara llur desobediència espiritual i reformisme polític, i els condemna durament⁵⁶⁵.

És ben curiosa l'aliança entre aquest sector eclesiàstic dissident i subversiu, reformista i més o menys joaquimita i l'aparell d'estat, que en el seu expansionisme s'enfronta al papat, esdevenint “dissidència d'estat” (Aurell, 1997, 120). La Casa de Barcelona es fa ferma aliada del franciscanisme: llurs

⁵⁶⁴ Vegeu la propaganda política portuguesa en favor del mestre d'Avis (Lopes, 1997, 260): *Mas nós, com atrevimento de falar, como quem brinca, por comparação, fazemos aqui a sétima idade, na qual se levantou outro mundo novo e nova geração de gentes. ...De modo que esta idade que dizemos se começou nos feitos de Mestre... faz agora sessenta anos que dura. E durará até o fim dos séculos. Ou quanto tempo quiser Deus, que as criou todas.*

⁵⁶⁵ Vegeu en la reedició de Pou, 1996, 386: *...los había tan radicales en sus teorías insanas y tan atrevidos en mortales invectivas, que contra ellos podía y debía proceder la autoridad eclesiástica...*

confessors en són; les reines funden comunitats de clarisses, els reis s'hi fan sebolir. Arnau de Vilanova i Eiximenis són els teòrics polítics, crítics amb el papat i defensors del rei i els burgesos (Aurell, 1997, 125). Els reis de la dinastia catalana, òbviament interessats a legitimar-se, acaben convertint el profetisme en un exercici de propaganda àulica: acullen astròlegs, profetes i visionaris amb els braços oberts; un dels pecats que, segons *Lo Somni*, retenen Joan I al purgatori és, precisament, la seua excessiva afecció a l'astrologia; el mateix fantasma del rei ens descriu el pecat i la pena, executada pel mitològic Tirèsies:

Per l'encercar com poguera saber algunes coses esdevenidores, segons que dessús he dit, ha mès en ma companyia aquest hom vell, qui incessantment me reduceix a memòria tots quants desplaers jamai haguí, faent-me retrets de la vanitat que jo seguia, e dient-me: «Per les coses esdevenidores que volies saber, Nostre Senyor Déu vol que records les passades, per tal que et sien ocasió de dolor e pena, car per ta culpa mereixies infern» (Metge, 1983, 196).

Els espirituals, per la seua banda, no sols troben protectors en la monarquia catalana, sinó que n'esperen nogensmenys la derrota del papat i la reforma de l'Església (Aurell, 1997, 147). Els vaticinis sobre la dinastia catalana són abundantíssims –una cinquantena de textos, només la punta de l'iceberg, segons Aurell-, autèntiques crides a la política imperialista mediterrània, en especial des del 1282, al voltant de l'efímera monarquia siciliana, i contra els enemics de la Corona: França i el papa, amb el teatre d'operacions de Sicília (Aurell, 1997, 147), i els musulmans; contra aquests, diu Aurell que el profetisme català no comparteix la tradició expansionista castellana de restauració de la monarquia visigòtica i aniquilació de l'islam peninsular, sinó que, molt més messianista i joaquimita, vaticina la destrucció total dels musulmans (Aurell, 1997, 152).

La profecia més coneguda i influent és el *Vae mundo in centum annis*⁵⁶⁶, divulgada per Arnau de Vilanova: s'hi anuncia l'adveniment, a la Casa de Barcelona, del messiànic restaurador del caos, el monarca universal que derrotaria els musulmans, al qual s'anomena *vespertilio*, rat penat destinat a menjar-se els mosquits –els musulmans- hispànics (Duran, 1997, 11, 33). Vegem el fragment en la traducció de fra Pere d'Aragó:

Spanya, nodriça de la maluada secta de Mafomet, per batalles d'uns ab altres serà destruïda, car los regnes de aquella se leuran uns contra altres. ...entrò que la rata penada los mosquits de Spanya deuore, omenant e subiugant Africa e, destruent lo cap de la bèstia, prenga la monarchia, ço és la senyoria del món... (Duran, 1997, 33).

Mentre sant Vicent, parlant de l'Anticrist, tradueix el nom també apocalíptic de Gog per "cobert" (*Nam Gog vult dicere cubierto*) (Ferrer, 2002, 520), Joan Alemany, en una altra versió del text d'Arnau de Vilanova ja hi

⁵⁶⁶ Città dal Vaticano, Bibl. Apostolica, Cod. Vat. Lat. 3824, f. 95v. (Pou, 1996, 170): *Vae mundo in centum annis, quoniam elongatus est a decore meo. ...Hyspania, nutrix machometicae prauitatis, reciproca furia laniabitur... mutiplicabitur ignis uorans, donec uespertilio scinifes Hyspanie deuoret...*

identifica el *vespertilio* amb l'Encobert, denominació que gaudirà d'èxit i desplaçarà les altres:

E Espanya és rebedora de la mala secta de Mahomat. Per ira se mataran les gents unes a les altres. .. fins que vinga lo Encubert a donar salvació a tots los crestians. E aquest destruyrà tots los moros de Spanya a tots los jueus e tornadiços... (Duran, 1997, 85).

El profetisme esdevé també un instrument de l'autoritarisme del príncep, que li permet, convertida la seua política en providencial, ignorar impediments de poders intermitjos i enfortir el seu poder personal; el cas emblemàtic és el de Pere IV el Cerimoniós (1336-1387), que paral·lelament a la seua tasca de reunificació i cohesionament de la Corona d'Aragó, basteix una propaganda política farcida de símbols, figures i temes apocalíptics; entre ells, la *vibra*, el drac alat, que juga com a figura parlant amb l'homofonia "dragó-d'Aragó", i amb el caràcter "sauròcton" del patró nacional, sant Jordi (Aurell, 1997, 124-138); aquest drac alat evolucionarà ràpidament fins al rat-penat, el *vespertilio* de les profecies.

Més tard Dionís Guiot, profeta àulic del Magnànim, al seu poema *Rey magnífichs...*, una confusa visió astronòmico-simbòlica, descriu l'emperador dels darrers dies amb la *vibra* al cap: *Vi star un rey, portant sobre-l cap timbre,/ vibra respant, de rat penat les alas* (*Poesia catalana...*, 1962, 17). Aquest rei, previsiblement, anorrearà l'islam: *c-ab son esforç farà baixar al centre/ e retornar de Mafomet la çuna... a sancta Fe* (*Poesia catalana...*, 1962, 51).

2.4.5. Arnau de Vilanova

Cal destacar en primer lloc la figura d'Arnau de Vilanova (ca. 1240-1312), visionari amb una magnífica situació personal, com a metge prestigiós a la vora dels més poderosos, que intervé com a mitjancer polític en diversos problemes relatius als franciscans terciaris i beguins, entre el papa, el rei Frederic de Sicília i els rebels, i polemitza amb la universitat de París (Mensa, 2000, 572; Pou, 1996, 175-184; McGinn, 1997, 185). Mort l'any 1312, només quatre anys després la sentència de Tarragona ja condemna quinze de les seues tesis, i prohibeix la tinença de les seues obres (Mensa, 2000, 571; Pou, 1996, 221); ja en vida, Vilanova havia estat perseguit per les seues idees, com ell mateix conta al seu Raonament d'Avinyó:

...uns deÿen que yo era fantàstich, los altres que nigromàntich, los altres que encantador, los altres que ypòcrita, los altres que eretge, los altres que papa dels eretges... (Vilanova, 1947, 215).

Certament visionari i amb una ingenuïtat medieval per a les fonts⁵⁶⁷, Arnau predica la reforma eclesiàstica i profetitza la imminència dels fets

⁵⁶⁷ Al final de la seua versió del *Vae mundo*, inserta aquesta confirmació: *Aliam etiam reuelationem communicauit mihi in secreto quidam claustralis, et senectute maturus et religione sincerus, quam hic non inserui, quia nimis prolixa est et obscura. Sed attamen consonat cum praedictis*. Cod. Vat. 3824, f. 95v. (Pou, 1996, 170).

escatològics, anunci que d'una banda provocà importants polèmiques amb els teòlegs de París i els dominicans catalans i provençals, i d'altra banda es va fer popular: *Sapiats, sènyer, que tota la gent és fort espaordida dels senyals que mestre Arnau de Vilanova ha que deuen venir*, diu una carta de principis del s. XIV al rei Jaume II⁵⁶⁸. Arnau de Vilanova exercí una influència immensa en la posteritat; els beguins dels països catalans integren des d'ell lul·lisme i arnaldisme (Mensa, 2000, 571). Pou el qualifica de *visionario fanático*, de *fanático reformador laico*, i de sistemàtic imitador de Joaquim de Fiore (Pou, 1996, 157, 184, 172); Batllori en diu també que "d'ell provenen les seves doctrines apocalíptiques" (Vilanova, 1947, 57). En canvi, més recentment, s'ha qüestionat aquesta influència joaquimita sobre Arnau de Vilanova: Perarnau⁵⁶⁹ i Mensa⁵⁷⁰ la neguen.

L'*Expositio super Apocalypsis*, anterior al 1299, certament joaquimita, fou considerada tradicionalment com la màxima expressió del pensament arnaldià; avui sembla clar que cal considerar-la apòcrifa (Mensa, 2000, 573-575). S'hi explica la divisió del temps en tres *status saeculi*⁵⁷¹, l'edat actual, la segona, se subdivideix en set etapes, de les quals al s. XIV són a la sisena, en què acaben els mil anys de la *ligatio Satanae*, que comencen a comptar des de la *donatio Constantini*; s'han de produir imminentment tres fets: la *generalis Ecclesiae ruina*, la *generalis electorum perplexitas sive temor*, i finalment la *generalis Ecclesiae reformatio in electis* (Vilanova, 1947, 56; Mensa, 2000, 575).

Al *Tractatus de tempore adventu Antichristi et fine mundi* (1297), condemnat per la Sorbona, Vilanova desenvolupa el tema de la cognoscibilitat del moment de la fi⁵⁷², que profetitza per al 1378, i s'aparta de l'esquema

⁵⁶⁸ Martí de Barcelona, "Influència de les prediccions arnaldines", *Modilianum*, 11, 1994, pàg. 5. Citat per Mensa, 2000, 571.

⁵⁶⁹ Mensa (2000, 583) comenta, en nota al peu, l'estudi de Perarnau "Profetismo gioachimita catalano da Arnau de Vilanova a Vicent Ferrer", *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, 1991, pàgs. 407-408: "Perarnau... es pregunta què és el joaquinisme. Si el nucli essencial del joaquinisme fos la divisió trinitària de la història en tres *status saeculi*, Arnau de Vilanova no seria joaquimita. És més, conclou, només trobaríem joaquinisme en l'apocalíptica catalana dels segle XIV en obres molt concretes, com el *Breviloquium super Concordia Novi et Veteris Testamenti*, el *De statibus Ecclesiae secundum Apocalypsim* i el *De triplici statu mundi*. I encara caldria preguntar-se si és un joaquimisme directe o indirecte, a través de Pèire Joan. Per això, proposa distingir "joaquimisme pur" i "joaquimisme peirejoanià".»

⁵⁷⁰ Mensa, 2000, 577: "Així doncs, en les obres autèntiques d'Arnau de Vilanova no hi ha una teologia de la història ben definida, clara, assumida, que estructurí els diversos aspectes del seu pensament, com fins fa ben poc hom havia cregut. Arnau nega la periodització joaquimita de la història, però se serveix subsidiàriament d'altres esquemes: el de les set etapes de la història de l'Església, el de les quatre persecucions (de Guillem de Sant Amor) i el dels set dies de la creació d'Agustí d'Hipona."

⁵⁷¹ Cod. Vat. 5.740, pàg. 8-9 (Pou, 1996, 162): *...primus enim representavit personam Patris... et iste primus status seculi duravit usque a tempus domini Jesuchristi. ...status secundus, in quo... totus iste status adaptatur Filio Dei. Tertius autem... attribuitur uel adaptatur Spiritui Sancto...nam tunc propter uicinitatem Antichristi cessabunt miracula...*

⁵⁷² Cod. Vat. 3.824, f. 60r. (Pou, 1996, 163): *Ait enim Actuum, primo: Non est uestrum nosse tempora uel momenta, que Pater posuit in sua potestate. ...Cum ergo expresserit quod diem et horam, et per consequens momenta consummationis seculi*

trinitari joaquimita (Vilanova, 1947, 7; Mensa, 2000, 576). Al *Tractatus de mysterio cymbalorum* (1301), assenyala l'any 1368 com a principi del regnat de l'Anticrist (Pou, 1996, 170). L'any 1305, després de dures polèmiques teològiques, Arnau és requerit pel rei Jaume II a exposar les seues tesis sobre l'adveniment de l'Anticrist i la vida espiritual; és la Confessió de Barcelona. El visionari, efectivament, anuncia la proximitat de la fi:

E confés, primerament, que he scrit que en lo temps que-l aveniment d'Antechrist se acostarà, tant que si les persones vivien per cors comú de natura porien atènyer aquell temps... (Vilanova, 1947, 107).

Immediatament, defensa la legitimitat de la seua recerca profètica; qui s'hi oposa, fa el mateix que els *correus principals d'Antechrist*, enviats els quals *daran a entendre al poble que aquell temps no porà ésser sabut per los christians* (Vilanova, 1947, 108). Cal interpretar d'una altra manera les paraules de Crist en què nega la possibilitat de conèixer el temps de l'Anticrist:

...que anch nostre Senyor digués ne afermàs expressament, ni alcun sant, que-l temps d'Antechrist no serie revelat jamés a alcuna persona (Vilanova, 1947, 109)

Ben al contrari, Arnau pensa *que nostre Senyor ha revelat aquells temps en les santes Scriptures* (Vilanova, 1947, 110). I ell ho ha sabut llegir, coincidint amb la profecia del *Vae mundo*:

...confès haver scrit que-l temps del damunt dit enemich serà de infra aquest centenar que ara corre, e que d'açò fan fe moltes revelacions autèntiques (Vilanova, 1947, 110).

El profeta passa a enumerar les seues fonts (Vilanova, 1947, 111); la data fatídica es troba a la Bíblia, on s'espon en diversos llocs, i en especial a l'Apocalipsi i en Daniel, d'on es treu el compte de dies que més endavant veurem; el moment de la fi també és objecte de revelació: a sant Eusebi, a *huna santa monja en Alamanya*, Hildegarda de Bingen, i a sant Ciril; aquesta darrera revelació inclou una clara alusió, diu Batllori, als dominicans com a seguidors de l'Anticrist: *expressament nomena les colors de lur àbit, axí com negre e blanch* (Vilanova, 1947, 120-123). No sols als profetes cristians, Arnau remet també als pagans oracles sibil·lins. I insisteix: *que-l damunt dit enemich deu regnar personalment en aquest centenar en què som entrats de V anys ençà* (Vilanova, 1947, 113). Finalment, en una combativa reivindicació, acusa els seus enemics d'ésser agents diabòlics, el mateix del què se li acusa a ell:

...que totes revelacions particulars, scrites o no scrites, diran que són fetes per sperit maligne... daran a conèixer e les fal·làcies e les perversitats del maligne sperit, les quals ell mateix no descobrirà, car seria contra si. E aquesta rahó: perquè los damunts dits, per ço com són plens

et aduentus ipsius, Pater noluerit reuelare hominibus, clare nos instruit quod anni consummationis mundi et sui aduentus et anni in quibus regnabit Antichristus, non sunt reseruati tantum scientie Dei, sed sunt reuelati hominibus uel reuelabiles, cuia, ut jura tradunt, quod non inuenitur prohibitum, intelligitur esse concessum.

de maligne sperit e ministres seus, menyspreen, e dampnen lo poble (Vilanova, 1947, 135).

Quatre anys després (1309), Vilanova interpreta a Avinyó, davant del papa i la cort pontifícia, les “visions” dels dos reis germans, Jaume II i Frederic de Sicília; el text és conegut com Raonament d’Avinyó, i constitueix una convençuda recapitulació del seu profetisme:

...devets saber que yo·ls dix que generalment vayg denuncian III coses per totes parts de crestians. En aquest centenar que ara corre, del qual són ja passats quayx IX anys, fenirà lo món, en aquel an e en aquel dia que Déus sab; e que lo major Antchrist qui ésser deu aurà complit son cors d'enfra los primers XL anyns (sic) d'aquest centenar. ...E dic que d'aquesta denunciació seran certifficats tots los feells per lo primer papa que vendrà après aquest qui ara és (Vilanova, 1947, 169).

De manera potser contradictòria, i exactament igual com després farà sant Vicent, Arnau explica a continuació que aquest coneixement que ell predica no és exacte:

Bona gent, no cregats que negú pusca saber los temps finals, car, si degú·ls podia saber per subtilitat o per sciència humana, sabrien-ho alguns dels nostres frares... ...Déus anc no revelà los finals temps als apòstols... ...nostre Senyor no revelà a la sua beneyta Mare los temps finals, e que per ço no·ls revelarie a altre (Vilanova, 1947, 208-210).

2.4.6. Profetes menors

Arnau de Vilanova enceta la llista dels profetes catalans medievals, gairebé tots franciscans; fem-ne un breu repàs. Rigorós contemporani seu és Pons Carbonell (ca. 1260-ca. 1336); ocupa els influents càrrecs d’educador i després confessor del fill de Jaume II, l’infant Joan, futur arquebisbe de Toledo, i de provincial franciscà d’Aragó, des del qual col·labora amb el papa Benet XII per suavitzar la regla franciscana i clarissa. Com a agent del papat, intenta convèncer el rei Frederic de Sicília, per encàrreg del seu germà Jaume II, que expulsi els franciscans rebels que s’han arrecerat a l’illa; fa també de mitjancer entre el rei d’Aragó i els espirituals catalans (Pou, 1996, 379; Mensa, 2000, 579).

Com a profeta, Pons Carbonell no és apocalíptic, com Arnau de Vilanova, i molt menys original; tampoc té influència joaquimita. En *De mundi aetatibus et tentationibus et de Antichristo*, estudia els signes que prediran l’arribada de l’Anticrist, el seu triomf i final desfeta a mans de l’arcàngel sant Gabriel; seguiran quaranta-cinc dies de penitència i la fi del món. Tanmateix, a l’hora de posar data a aquests fets, torna a sant Agustí: el temps final és inabastable (Mensa, 2000, 582).

Incloem ací Ramon Muntaner (1265-1336), que s’apunta al corrent profètic ambiental, i a la seua crònica fa de profeta; ja gran, quan es prepara

l'expedició a Sardenya, el cronista no hi pot anar, *que jo no era ben sa*, però escriu per als seus companys el *Sermó de Muntaner*, en què fa, en primera persona i invocant la sibil·la, un cant als reis d'Aragó, cridats a la monarquia universal:

En nom d'aicell ver Déus, qui fé el ceel e el tro,/ en son de Gui Nantull farai un bell sermó/ a honor e laus del casal d'Aragó. (...) l'alt enfant N'Anfós, que és ganfanó,/ e de trastota Espanya creixement e cresó./ De levant a ponent, migjorn, septentrió,/ tremblarà tota gent qui en sujecció/ de sos pares valents, rei Jacme, ja no só./ E vull sàpia xascús que aquest és lo leó/ que Sibil·la nos dits que, ab senyal de bastó,/ abatria l'ergull de manta alta maisó;/ que ges er non dirai, que bé m'enténdon pro (Muntaner, 1979, II, 166).

Un altre profeta, probablement no català, sinó occità, però molt influent per al corrent visionari català, és Joan de Rocatallada (1315-1365). Al servei de la casa reial francesa, és partidari dels Anjou a Sicília, i identifica l'escorpí profètic, el vuitè Anticrist, amb el rei Pere II d'Aragó (Duran, 1997, 11; McGinn, 1997, 195). Efectivament, Rocatallada multiplica els Anticristos, dels quals el principal és Lluís de Sicília; elabora com a prova un enginyós acròstic apocalíptic: del nom LVDOVICVS, les lletres amb significació numèrica són LVDVICV: 50, 5, 500, 5, 1, 100, 5, la summa dels quals fa 666 (Pou, 1996, 445). El regnat de l'Anticrist, barrejat amb trets de l'Emperador Universal, deuria començar cap al 1366⁵⁷³, amb l'aliança dels gibel·lins, els jueus i els reis d'Aragó; només França hi resistiria. Quaranta-cinc anys després de la mort de l'Anticrist, el 1415, començaria el mil·leni espiritual, que hauria d'acabar encara amb la vinguda d'un altre Anticrist final (Pou, 1996, 445-456).

Rocatallada sembla haver escrit profecia àulica per a Pere el Cerimoniós, segons explica el seu fill Joan I, escèptic i tanmateix afeccionat a l'astrologia, en una carta a Eiximenis (1391):

...que·l cardenal d'Albana e frare Johan de Rochafist havien scrit a nostre pare, a qui Déus perdó, com se devia seguir en aquest centenar que la monarchia se sperave a la casa d'Aragó... no hi havem dada ni donam fe, ans tota vegada lo havem comanat e ho coman en les mans de Déus, e que él que n'ordono sa voluntat. E açò mateix nos dix maestre Cresques, que era stròlech de casa nostra e s'entenia molt en judicis, e altres stròlechs sabents nostra nativitat. E tota vegada ho havem remès e ho remetem al voler de Déu⁵⁷⁴.

Fra Pere d'Aragó, fill de Jaume II nascut el 1305 i franciscà des del 1358, com a infant reial, l'any 1372 fa de vicari general de Gregori XI a la província franciscana d'Aragó, en ple cisma (Pou, 1996, 461). Profeta i místic, té dues visions; la primera, el 1365, és l'encàrreg d'anunciar al papa Urbà V la voluntat

⁵⁷³ Roma, Arch. Vaticano, Reg. Lat. 1964, f. 193v. i s. (Pou, 1996, 445): *Intellexi esse futurum ut circa annum domini MCCC sexagesimum sextum incipiet mundus affligi grauissime per maximum et proximum antichristum et maxime a prefato anno infra consequentes decem annos...*

⁵⁷⁴ Barcelona, A.C.A., reg. 1963 m, f. 17v. Publicat per Rubió i Lluch, *Documents*. Vol. I, pàg. 373 (Pou, 1996, 439).

divina que torne a Roma. La segona visió, el 1379, és relativa a la resolució del cisma; en ella, descriu així l'entrada de l'esperit profètic:

*...a mi uench gran comoció d'esperit soptosament ab compuncció e escampament de làgrimas e la ueu de Déu parlant ab lo meu sperit hoý altras paraules...*⁵⁷⁵

L'infant Pere d'Aragó està força familiaritzat amb la tradició profètica catalana (Duran, 1997, 37); en un comentari sobre la visió del 1297 d'un cistercenc⁵⁷⁶, articula les diferents branques del corpus profètic, tornant-lo compatible i auto-confirmatori: exalta amb un joc de paraules la bel·licositat de la Corona d'Aragó: *per ço Aragó és dit "ara agonis", que uol dir ara de batalla on se sacrificaua a Mars... dit déu de batalles*. Tanmateix, identifica el *vespertilio* del *Vae mundo*, l'emperador dels darrer dies, amb el rei castellà:

En lo uespertilio o rata penada és significat e figurat lo rey Enric. ...serà multiplicat lo foc deuorador entrò que rata penada los mosquits de Spanya deuore omenant e subiugant Àfrica e, destruent lo cap de la bèstia, prenga la monarchia, ço és la senyoria del món... (Pou, 1996, 530).

El que més ens interessa ací és l'enumeració de les fonts profètiques de fra Pere:

...que segons totes les profecies de Merlí, del abat Joachim, de frare lohan de Rupe cisa, de "ue mundo in centum annis", de la hermità de Lamposa e d'altres auents sprit de prophesia... (Pou, 1996, 533).

Una mica posterior és el mallorquí Joan Eiximeno, mort cap al 1420. Traductor i entusiasta d'Ubertino de Casale, està introduït en la cort, com a confessor del rei Martí l'Humà, i anomenat bisbe de Malta (Pou, 1996, 585). És representant dels interessos de Jaume d'Urgell, el comte dissortat, davant els compromissaris de Casp (1412); amb la substitució dinàstica ve el seu declivi polític. S'ha atribuït al profetisme de Joan Eiximeno, que anunciava el destronament de Ferran d'Atenquera, influència en l'actitud de revolta de Jaume d'Urgell; de fet, com a prova de l'ambient de credulitat profètica dels urgellistes, tenim el testimoni de Bernat Martí, almoïner de la infanta Isabel, esposa del comte dissortat, tal com apareix al procés:

*...entrà en la privadesa de un hom castellà apellat Diego Roiç... vengueren en rahonaments de profecies, en especial de les profecies de frare Anselm (Turmeda), renegat... Et de fet lo dit Diego Roiç féu una letra al dit don Jayme, la qual scriví ell deposant et féu-li scriure quaranta dos o quaranta tres versos o parells de versos de les dites profecies de frare Anselm... (...) et los noms dels profetes que allegava eren Sent Isidre, l'abat Joatxin, Merlí, Casandra, Sibilla, l'hermità de la Lamposa, fra Johan de Rochatallada, un sant hom monje de Roma, lo qual dehia que havia fet un llibre de visions et revelacions, et lo dit frare Anselm*⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ Roma, Arch. Vaticano, cod. Vat. i s. Arm. LIV, n° 17, F. 127v. (Pou, 1996, 535).

⁵⁷⁶ Roma, Arch. Vaticano, cod. Vat. i s. Arm. LIV, n° 17, F. 128r. (Pou, 1996, 530-533).

⁵⁷⁷ Pou (1996, 610) cita l'edició de Bofarull, *Proceso del conde*, t. II, pàg. 262 i 292.

També mallorquí i contemporani és Anselm Turmeda (1355-1423), franciscà desertat a Tunis, que des de la seua nova religió continua escrivint en català obres de crítica al cristianisme que esdevénen populars, com *La disputa de l'ase* (1417) (Turmeda, 1992). Al seu poema *Les Prometençes*, empra el llenguatge profètic: els desastres finals són imminents:

Les prometençes e greus sentences/ qui revelades foren passades/ pells grans profetes; e grans tempestes/ veyg que s'acosten e ja desbosten/ ley crestiana (Un'antologia di rime..., 1914, v. 1-5).

El seu coneixement de l'esdevenidor és astrològic: *ffarà la luna final eclipsy,/ no és luyn gaire ni-s pot estraire/ qu-axí no sia si strologia/ no mi engana (Un'antologia di rime..., 1914, v. 118-121).*

2.4.7. Francesc Eiximenis

Les obres d'Eiximenis i de sant Vicent, en expressió d'A. Hauf, tingueren espoleta retardada, ja que van ésser conegudes sobretot arran la pulicació impresa (Hauf, 1995, s.p.). Quant a la diferència de to profètic entre tots dos personatges, Joan Fuster la descriu admirablement:

«...els mercaders i els artesans de València s'estimaven més la doctrina pausada i justificadora de Francesc Eiximenis, i per això el van convertir en el seu "intel·lectual orgànic". ¿Com es poden fer negocis, o per a què guanyar un jornal de misèria, si demà s'ha de produir la catàstrofe irreversible? Ferrer feia miracles, aplacava ires, i se n'anava; Eiximenis donava consells equànimes i, si pensava -pura vel·leïtat astrològica- que hi hauria un final just, s'inclinava per una "republicana", d'estil italià" (Fuster, 1985, s.p.).

Malgrat aquesta caracterització burgesa d'Eiximenis, les seues profecies continuen tenint un component mil·lenarista potencialment revolucionari: vegem la lectura que fa Joan Llorenç, dirigent de les Germanies, del seu vaticini del cap. CC del *Dotzè del Chrestia*:

No hi haurà reis, ne ducs, ne nobles, ne grans senyors, ans d'aquí avant fins a la fi del món, regnarà pertot la justícia popular, e tot lo món serà partit e regit per comunes (Sanchis, 1991, 94).

En el context de les acaballes del s. XIV dos són indefugiblement els temes estel·lars del profetisme: el lideratge polític de la monarquia destinada a sotmetre el món (Duran, 1997, 42), i d'altra banda l'Església: la necessitat de la reforma, i la solució de la caòtica crisi del cisma; al principi, Eiximenis és partidari de Benet XIII, que el fa bisbe d'Elna i patriarca de Jerusalem.

A la seua *Vita Christi*, Eiximenis recull una idea de l'influent mil·lenarista Ubertino da Casale: la relació entre la *visio duo viri* -l'aparició dels dos barons,

sant Francesc i sant Domènec, que de seguida veurem en la versió de sant Vicent-, amb l'obertura del sisè segell apocalíptic (Hauf, 1995, s.p.).

Al tractat *De triplici statu mundi* (1368-1370), atribuït a Eiximenis, testimoni de la divulgació a València dels oracles merlinians i els joaquimites de fra Joan de Rocatallada, es predica la imminència de l'arribada del tercer temps, darrer abans del judici final⁵⁷⁸; Crist demana a Déu pare trametre a la terra alguns enviats providencials: sant Benet, sant Bernat, sant Domènec i sant Francesc, els fundadors monàstics (Hauf, 1995, s.p.).

Al *Primer llibre del Cristià* mostra la influència directa del *Vae mundo*: al cap. CII, la desfeta de l'islam:

Vet ací, a nostre propòsit, com segons aquesta profecia, dins aquest centenar, qui és lo XIIIllè, comtat de la Nativitat de Jhesu Christ ençà, deu la secta cerracènica cessar (Duran, 1997, 43)

I al cap CCXLVII, encarna les esperances messiàniques de reforma eclesiàstica i monaquia universal en el rei d'Aragó:

D'aquesta Casa és prophetat que deu aconseguir monarchia quaix sobra tot lo món... e dien alguns que aquestes barres longues signifiquen bastons e colps e persecucions qui d'aquesta Casa deuen exir contra los mals ecclesiàstichs... aquesta Casa deu abaxar quaix de tots punts a temps la Casa de França e en breu... Aquesta Casa ha molt perseguits sarrahins e lurs ha tolts lurs regnes de València e de Malorques; esperam, per especial prophecia que n'auem, segons que alguns diuen, que en breu pas en Àfricha príncep d'aquesta Casa qui ha a humiliar tota la secta de Mafomat... (Duran, 1997, 43).

Bon exemple d'ús polític del profetisme per part d'Eiximenis el tenim al vaticini del cap. CDLXVI del seu *Dotzè del Chrestia*, del 1385: hi preveu la supervivència únicament de la casa reial francesa, per a l'any ben proper de 1400: *tota potestat reial cessarà en lo món, sinó solament en la casa de França* (Riquer, 1993, 318). El rei Joan I, comprensiblement indignat, escriu una carta intimidatòria al mestre d'Artès, protector d'Eiximenis:

...de la qual cosa som fort meravellats que ell vaticín aitals coses... e si no per tal com lo amam e l'havem en nostra afecció, nós hi proveiríem en altra manera (Riquer, 1993, 318).

La ràpida correcció de l'escriptor per complaure el rei ve en la mateixa obra, on es desdiu al cap. CCCCLXXIII: hi qualifica les profecies com a

...fantasies e dits de mal recapte, als quals no déu ésser dada negun creença... ans contenen moltes fatuïtats, monçònegues, falsies e oradures (Riquer, 1993, 318).

⁵⁷⁸ Pou, 1996, 579: *Ex quo puto quod in breuibus temporibus, et forte infra istud centenarium annorum, tante erit tribulacio toti christianitati superventura, quod nunquam fuit in primo statu mundi, preterquam de diluio, nec talis alia est speranda, preterquam de igne finalis iudicii, qui consumpturus est totum mundum. Et signa evidencia que ad hoc me inducunt sunt ista...*

Interessant lleugeresa a l'hora de profetitzar el futur, mediatitzat pels interessos polítics i personals del moment (Duran, 1997, 44; Pou, 1996, 581). A l'*Ars Praedicandi*, Eiximenis havia també condemnat el profetisme: *Alli per propheticas nouas, et hoc est temerarium, nam dubitatur, et ideo non debent proponi publice populo* (Eiximenis, 1936, 22).

Al tractat del *Llibre dels Àngels*, del 1392, Eiximenis exalta ara la puixança del casal de Barcelona, en rivalitat amb el francès. Posa en boca de sant Miquel la seua profecia apocalíptica; el bisbe de Mont-Saint-Michel, tot resant a l'església, té la visió de Miquel i els àngels protectors de França, Anglaterra i Escòcia, tots tres molestos amb els seus regnes respectius: els francesos *malvats*, i els anglesos i escocesos no tant; se n'esclamen a sant Miquel, qui els tramet la sentència divina sobre els tres pobles: extinció de la dinastia francesa, captivitat escocesa sota Anglaterra; *Lo anglès après serà purgat per altra via, la qual lo Senyor no vol revelar de present* (Eiximenis, 1992, 38). Continua la visió del bisbe: acte seguit, hi apareixen els àngels *dels cinc regnes de Espanya*, que també consulten sant Miquel. La resposta d'aquest és una possible nova glossa del *Vae mundo*; hi trobem el cisma, la desfeta musulmana, el sisè segell apocalíptic, la reforma eclesiàstica, l'Emperador Universal i el papa blanc:

"En Espanya serà gran concussió entre vostres reys. Aquí aurà grans novitats durant lo segon Chisma de la Esgleya, que serà dins aquest centenar. Aquí lo poble cristià sofrirà grans invasions e enuigs per los moros, que ells mateixos sostenen, favoren e nodrexen, per lo gran servey que n'an. Mas tornar-los han damunt, car més an amat lur servey que la honor del nom de Jesucrist. Trobar-los an lavors los cristians cruels enemichs e terribles esvaïdós, fins que sia dada fi al poble aquell malvat - qui de tots punts, ab lur secta machomètica, deu ésser cessada per a tots temps, segons que ells mateixos pronuncien per lurs escriptures e doctors. E lavors se compliran los misteris dits per sent Johan Evangelista en lo Apocalipsi en lo hobriment del sisè sagel del libre que l'anyel obrí e tenia; e lavors per grans flagells serà feta purgació del poble eclesiàstich. E serà fort humiliada la casa de França a temps, en tant que no porrà socórrer als eclesiàstichs. E lavors serà feta soptosament la novitat de què lo món serà molt meravellat, ço és, exaltació de novell imperi qui farà la dita exsecució divinal contra los mals eclesiàstichs. E après, per novell papa, serà lo món reformat gloriosament" (Eiximenis, 1992, 38).

2.4.8. Sant Vicent Ferrer

El tema escatològic ocupa un lloc importantíssim en la predicació de sant Vicent, fins al punt que podem dir que és el seu predilecte, la seua especialitat, malgrat tot el que s'haja pogut dir. I, curiosament, ell mateix es lamenta del poc efecte de la seua prèdica apocalíptica: *dificulter credunt homines est propinquitat diei iudicii et finis huius mundi* (Ferrer, 1999, 313). Per al lector dels seus sermons la frase *tost, e ben tost, e brevíssimament* esdevé un

martelleig obsessiu. L'esperit apocalíptic, l'avís de la imminència de l'Anticrist, la fi del món i el judici, amaren totes les al·locucions, totes les predicacions. Tant és així que arriba a ésser objecte de burla per als valencians del cinc-cents; en el context satíric i festiu del "Somni de Joan Joan", de mossèn Jaume Gassull, s'hi diu:

*-Ahir oí lo sermó/ de la Cruada:/ ja la tenim altra vegada/ per dos reals./
Quin temps tenim, per ésser mals/ si ho volem ser!/ Lo temps de sent
Vincent Ferrer/ par que s'acosta... (Lo procés..., 1988, 187).*

Tanmateix, a diferència dels profetes que acabem de veure, el predicador, trepitjant la frontera de l'ortodòxia doctrinal, no fa un ús directament polític del profetisme: en ell és predominantment moral i didàctic, tot i emprar amb profusió els *signa iudicii* i el seu peremptori anunci de la fi. Quant a les fites cronològics, sant Vicent les aplica a l'adveniment de l'Anticrist, que el dominicà preveu, com veurem, immediat a la fi del món, anunciada pels *signa iudicii*, i al judici final.

El profeta sant Vicent, doncs, es concentra sobretot als sermons sobre l'Anticrist: els més destacats, per ordre cronològic, són els tres (Ferrer, 1994, 535, 547, 561) de la campanya castellana, a Toledo, el juliol de l'any 1411, període en què, segons Cátedra (Ferrer, 1994, 153), el dominicà elabora definitivament aquest tema; posteriors a aquests, dos sermons catalans (1412-18): *En quiny punt està lo món* (Ferrer, 1975, VI, 151), i *Quinys continents faran los cristians e'l temps de l'Antechrist* (Ferrer, 1975, VI, 229), un altre de llatí (Ferrer, 2002, 224) i les notes llatines d'un sermó (Ferrer, 1999, 359). Hi ha també la carta⁵⁷⁹ que envia des d'Alcanyís, el 27 de juliol del 1412, al papa Benet XIII, on resumeix les seues tesis apocalíptiques. Al segon dels sermons catalans esmentats remet el seu públic a aquesta carta, amb una interessant referència que sembla donar a entendre una certa difusió d'aquest text, difusió de la qual no tenim constància a hores d'ara:

...tot hom o vol saber quan vindrà, e de aquesta no pens que vos en dega fer sermó, ja vos n'é fet hun tractat que fiu al papa, e axí hajats aquell e sabrets-o, que molts de aquesta ciutat lo tenen ja. Allí veureu tot lo fet. E veus per què no n'entenç a preÿcar... (Ferrer, 1975, VI, 229)

A l'altre sermó torna a fer-hi referència,:

Ara no havem cura de les evidències de la epístola que he tramesa al papa ne de les (que) vos preÿquí huy ha huyt jorns... (Ferrer, 1975, VI, 151).

D'antuvi, cal desmentir les falses profecies: la teoria del Salteri, segons la qual aquest llibre és revelat, *propheçia del Spíritu Sancto* (Ferrer, 1994, 565), i que, en referència als seus 2.615 versicles, *tantos versos como ha en el psalterio, que tantos años devían pasar desde Ihesú Christo a la fin del mundo*. I la teoria de la simetria dels temps, segons la qual han de transcórrer tants anys després de Crist com abans, o siga que la fi del món hauria de tenir lloc

⁵⁷⁹ Publicada per Robles Sierra, a l'apartat "correspondència" (Ferrer, 1996, 423).

cap al 5.000 després de Crist, nascut *in medio annorum* (Ferrer, 2002, 222). Totes dues teories són *grand error*, ja que el moment de la fi estava *ascondida a todas criaturas generalmente* (Ferrer, 1994, 565).

En altres sermons llatins (Ferrer, 1999, 360; 2002, 224), refuta un per un sis errors del profetisme mil·lenarista, *multorum vanam confidentiam*: en primer lloc, una relació cronològica entre la fi del món i la desaparició de l'arc de sant Martí (*post visionem arcus beati Martini antequam mundus finietur, debent XL anni transire*) (Ferrer, 2002, 224) (*archus celestis per quadraginta annos ante finem seu conflagrationem mundi non apparebit*) (Ferrer, 1999, 360). En segon lloc, diu que Elies i Henoc no vindran abans, sinó simultàniament a l'Anticrist: *credunt Heliam et Enoch venturos ante adventum antichristi*; no hi haurà senyals de la fi al sol (*signa in sole*), ni *terribilia signa evangelica*, com prediuen els *signa iudicii*. També desment la creença que *Iherusalem et totius Terre Sancte* ha d'esser conquistada; que l'evangeli s'ha de predicar per tot el món (ja ho ha estat una volta): *de predicatione evangelii in universo mundo*; i que abans de l'Anticrist la humanitat arribarà a la unitat religiosa cristiana: *reductionem omnium ad unam fidem*.

La simbologia escatològica de les tres llances és la més abundantment emprada pel predicador, i correspon a la *visio duo viri*, lligada a ambients teològics joaquimites. La visió, de gran riquesa conceptual, rep a la *Legenda Aurea* (Vorágine, 1982, 443) tres versions diferents, exposades successivament dins la vida de sant Domènec. A les dues primeres, visions estàtiques de dos monjos, la Verge demana insistentment misericòrdia a un Crist disposat ja a destruir el món (sense llances), però que apietat, li concedeix una pròrroga indeterminada, prefigurada a l'Antic Testament per Josué, en aturar el curs del sol, oportunitat per a l'actuació dels monjos de sant Francesc i sant Domènec. A la tercera versió, un monjo franciscà relata una escena molt similar d'una visió que va tenir sant Domènec, en què Crist branda les tres llances, prefigurades per les tres llances d'Absaló, fill de David (2 Reg, 18), armes que s'hi relacionen amb els tres vicis que condemnen el món: sobèrbia, luxúria i avarícia. És difícil no veure en la intercessió de la Verge-mare davant un Crist-pare violent i cruel, disposat a agredir els seus fills, alguna relació amb el model edípic freudià⁵⁸⁰. Vegem la versió que recull Arnau de Lieja, la tercera de les de Varazze –que substitueix la luxúria per la cobdícia–:

...stant sent Domingo lo preycador en Roma suplicant al papa que li comfermàs lo seu orde, veé en visió a Jesucrist en l'ayre, que tenie en la mà tres lances que brandejava en semblançe que volie destrouir lo món. E la verge Maria deya-li piadosament què volia fer. Jesucrist li dix que volia destrouir lo món per tres peccats, que eren supèrbia, cobdícia e avarícia. E ladonchs, la Verge gloriosa dix-li: "Ffill e Senyor molt amat, tempre la tua justícia ab misericòrdia, car jo tinch ll servidors molt feells, los quals provocaran tot lo món e rependran tots los peccats." Ladonchs Jesucrist amansà la sua fellonia e dix que volie veure aquels servidors per enviar-los al món. Ladonchs la verge Maria presentà-li sent Domingo e sent Ffrancesch (Lieja, 2004, CCXXXVIII).

⁵⁸⁰ Vegeu la versió castellana de sant Vicent (Ferrer, 1994, 568): *"Fijo mío, pues por amor de mí, aunque sean malos, non paredes mientes a ellos; e recuérdesevos, mi Fijo, cómo vos traxe en este mi vientre e cómo vos crié con estas mis tetas"*.

Sant Vicent farà servir⁵⁸¹ aquest argument per a la predicació escatològica:

Donchs, C anys són passats que devien venir aquestes tres lances. E donch, per què dura ara lo món? Per una prorogacioneta que la verge Maria ha impetrada, incerta e condicional, de son fill (Ferrer, 1975, III, 24).

El predicador, però, altera el simbolisme de les llances, que ara passen a significar l'Anticrist, la fi del món i el judici final. La narració de la visió de sant Domènec comença amb un Crist iracund, amb les llances: *Christum in aëre existentem et tres lanceas in manu tenentem, et contra mundum eas vibrantem* (Ferrer, 1999, 99). Demanat per sa mare, Crist li manifesta la seua voluntat d'exterminar la humanitat pecadora: *et ideo tribus lanceis ipsum volo perimere*. Maria, llavors, *ad eius genua procidens*, li prega: «*Fili karissime, miserere, et tuam iustitiam misericordia temperanto*». El seu fill insisteix en mantenir-se encoleritzat, fins que la Verge li prega per segona vegada –“*Tempera, Fili, furorem...*”-, i el convenç amb la promesa dels *duo viri* (Ferrer, 1999, 99). La pròrroga actual del món està en relació, doncs, amb els ordes franciscà i dominicà.

La “matèria” de l'Anticrist sol subdividir-la el sant en tres parts: les seues maneres, les justificacions teològiques del seu adveniment i els senyals que l'anuncien; ens centrarem ací en aquesta darrera qüestió. Les prediccions escatològiques de sant Vicent es confirmen per nombrosos testimonis i revelacions, a més de la *visio duo viri*. El sant detalla aquestes confirmacions, que ens sorprenen per la seua ingenuïtat en acceptar qualsevol testimoni indirecte, i tanmateix se suposa que havien d'ésser convincents per a un possible oidor escèptic, al qual el predicador s'adreça:

Per ço de la fi del món que yo preÿque ara, dirie algú: “Frare, haveu-ho vist?”, dich que en lo mirall de la sancta Scriptura ho he vist, e per ço testifícor... (Ferrer, 1975, VI, 151).

El sant sembla amagar en un parell de referències la seua pròpia identitat: així s'interpreta habitualment. La primera d'aquestes probables referències a sí mateix: com a religiós malalt a qui s'apareix Crist, sanant-lo miraculosament i encomanant-li particularment la missió de predicar l'arribada de la fi: *per visionem cuiusdam religiosy, qui habet magis quam LX annos*⁵⁸². Es tractaria de la visió d'Avinyó (1399), que marca l'inici de la predicació itinerant de sant Vicent.

Segueix la narració indirecta, segons relat d'un ermità, de la revelació a uns sants varons de la Toscana: que l'Anticrist ja és nascut i té cinc anys, i vuit anys al moment de la prèdica, el 1411⁵⁸³. A continuació, l'estremidora revelació

⁵⁸¹ Altres versions llatines: Ferrer, 1999, 101; 359; 2002, 223; 449.

⁵⁸² Ferrer, 1996, 422; 2002, 224. La versió castellana (Ferrer, 1994, 571): *E agora, buena gent, la predicación de este frayre espera Ihesú Christo. Mas catad que es viejo e ha más de sesenta años e es poca su vida*. I a Ferrer, 1999, 359: *revelationem facta religioso infimo, sunt circiter viginti anni*.

⁵⁸³ Ferrer, 1994, 571. En llatí (Ferrer, 2002, 224): *...et dixit mihi quod Antichristus era natus ut erat revelatum en Toscana quibusdam sanctis heremitanis, qui per XXX annos*

miraculosa de dos nens en levitació en plena missa, en el mateix moment del naixement de l'Anticrist, segons relat d'un mercader genovès o venecià, segons la versió⁵⁸⁴. Més: la confessió espontània d'un o molts dimonis en ésser exorcitzats per cert dominicà, a Lombardia: *demonibus clamantibus per ora obsessorum*⁵⁸⁵, dominicà que se sol identificar també amb el mateix sant Vicent; l'Anticrist tenia cinc anys; entre el fet i el sermó, passaren tres anys; ara té, doncs, quasi vuit anys, diu. També confuses aparicions i desaparicions d'uns intrigants falsos eremites, en realitat molestos diables, que segueixen l'itinerari del predicador i l'acusen: "*Este traydor de maestro Vicente, que anda por el mundo a allegar dyneros, devría ser quemado*" (Ferrer, 1994, 572). A Tarragona, dos d'ells, empresonats per l'arquebisbe, s'evaporen del calabós misteriosament⁵⁸⁶. I per fi, testimonis diversos⁵⁸⁷: *que muchas personas santas dignas de fe me fazen rrelaçión de cómo es nascido el Antichristo* (Ferrer, 1994, 572).

A aquest tipus de proves prodigioses s'afegeix l'exègesi bíblica. Primerament amb l'autoritat de sant Pau (2 Thess 2, 3-9): *Diz: "Verná primerament la división" E qual es ésta? Digo que agora es más que nunca* (Ferrer, 1994, 572), que sant Vicent aplica lògicament al cisma del moment. Una altra "prova" bíblica, al sermó *En quiny punt està lo món*, que el predicador presenta com a novetat:

En la setmana passada, huy ha VIII jorns, jo vos preÿquí de la fi del món, donant-vos una clara experiència com la fi del món serà tost e ben tost e fort cuytadament; e ara axí mateix vos ne daré altra, per ço que siats avisats (...) una vos ne diré ultra les que vos he dites, la qual he haüda depuis (Ferrer, 1975, VI, 149).

Es tracta de la interpretació que fa de la profecia de la destrucció de Babilònia com a prefiguració de la fi del món, tots dos –Babilònia i el món– enfangats en el pecat: *per ço diu segons les gloses que sent Johan no parlava de Babilònia que ja ere destroïda, mas de aquest món*⁵⁸⁸. És la visió de Daniel

non comederunt nisi panem et aqua, et tunch iam habebat V annos Antichristus quod erat natus, et nunc vadunt VIII annos).

⁵⁸⁴ Ferrer, 2002, 224: *...per duos infantes, qui, cum debebant respondere ad "Benedicamus" "Deo gracias", fuerunt rapti in altum, et dixerunt: "Hodie hac hora est natus Antichristus destructor mundi". Et istud dixit mihi quidam mercator de Venecia, bonus homo aparebat...*

⁵⁸⁵ Ferrer, 1999, 359. També a Ferrer, 1996, 423. Al sermó llatí (Ferrer, 2002, 224): *...per indemoniatus multos in Lonbardia, qui, cum coniurarentur per quendam presbiterum nostre societatis, clamabant dicendo. "Christiani, convertimini, quia Antichristus iam est natus, et habet V annos", et post fere elapsi sunt III anni; et sic sunt hodie quasi VIII anni...*

⁵⁸⁶ Ferrer, 2002, 224: *...per multos heremitanos qui sunt spiritus maligni qui secuntur me et accedunt ad loca ubi predicaverim dicendo quod non credant mihi quia non sum nisi traydor et deceptor mundi, et de istis accenserunt a Leyda et Barcelona et a Tarragona, ubi duo fuerunt capti per archiepiscopum, et cum vellent eos extrahere non invenierunt nisi catenas...*

⁵⁸⁷ Ferrer, 1999, 359: *Item, de nuntiis antichristi iam apparentibus. Item, de novitiis minorum ultra mare. Item, de heremita ad me venientem in Chauas Montis Farrati, sunt quinque anni elapsi. Item, de multis revelationibus ostensis diversis personis devotis in pluribus locis, sicut mihi refertur frequenter per fidedignos.*

⁵⁸⁸ Ferrer, 1975, VI, 151. També a Ferrer, 1999, 321; 353; 359.

(Dan 5, 25) del sopar del rei Baltasar, en què interpreta el darrer element, *phares*, com el període de divisió de la cristiandat:

Veus ací la Església, divisa en tres papes: lo vertader és aquest papa Benet. Dirà algú: "Ja són estats aquets divisos en temps passat". Hoc, mas no axí com ara que llavors lo dret era clar, qui ere vertader papa; mas huy trobareu infinits doctors de quiscuna part a tenir que quiscú és verdader. Item, los prínceps no feren axí esforç a sostenir lo cisma com ara... E axí som ja nosaltres en la nit, e com no s-i troba degú que per vera sciència tengua qual és verdader papa, e donchs en la nit de la cena de Babilònia som ja ara, obrit los huylls... (Ferrer, 1975, VI, 156).

Vegem les conclusions que el sant extreu de tot aquest magma profètic i visionari; són quatre en general, tot i que en les notes d'un sermó llatí (Ferrer, 1999, 359) n'elimina la primera. En primer lloc, immediatesa temporal entre l'adveniment de l'Anticrist i la fi del món: *el tiempo del Antichristo e la fin del mundo todo va en uno* (Ferrer, 1994, 561). Segons els seus càlculs, després del regnat de l'Anticrist, de tres anys i mig (Dan 12, 7), a partir de la seua mort transcourran quaranta-cinc dies per a que la humanitat pugua penedir-se: *Post Antichristus mortem ubique divulgatam, transactis quadraginta quinque diebus* (Ferrer, 1999, 264). Penediment i, ara sí, conversió universal: *veniant ad unam legem, et tunc iudei, et sarraceni, et omnes generaciones...reddent ad unam credenciam* (Ferrer, 2002, 34). La summa de tots dos espais de temps fa 1.290 dies, a comptar des de l'adveniment del sinistre personatge. No és un càlcul metafòric, aclareix a la carta; es tracta de dies reals (Ferrer, 1996, 422). Tanmateix, en un sermó llatí afegeix mig any més, com a termini per a l'escampament universal de la notícia de la seua mort: *Et credo racionabiliter quod isti XLV dies current post medium annum a tempore mortis Antichristi* (Ferrer, 2002, 34). Sant Vicent nega, doncs, el mil·leni futur: no se l'hauria de considerar mil·lenarista en sentit estricte. Per a ell, seguint l'ortodòxia, el mil·leni ja és passat, i significava el termini previst inicialment -abans de la pròrroga- per a la fi del món (Ferrer, 1994, 561). Hauria començat amb l'aventura de sant Silvestre (el davallament a la cova per a lligar-hi el drac), sant que mor l'any 320.

El segon punt: ignorància general sobre el moment del naixement de l'Anticrist: *non potest tempus numerari determinate* (Ferrer, 1999, 359). Tots els càlculs profètics són inútils i falsos (Ferrer, 1996, 422). El moment de la fi del món no es pot preveure, segons diu Crist mateix: *"Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate"* (Mt 24, 3). Però això val abans del naixement de l'Anticrist, opina el sant, no després. Avui, diu sant Vicent segons les circumstàncies (Delaruelle, 1975, 334), l'Anticrist ja ha nascut, l'any 1403, o el 1405, segons el text: diu que té vuit anys el juliol del 1411, al sermó castellà (Ferrer, 1994, 573), i nou el 1412, a la carta al papa (Ferrer, 1996, 423), o bé nou anys al 1414, al sermó català (Ferrer, 1975, VI, 243).

Conclusió tercera: a l'epoca del sant, es portaven ja cent anys de retard respecte a les prediccions autèntiques, en virtut de la pròrroga obtinguda per la Verge per a dominicans i franciscans: *que açò no's deu trigar, car cent anys ha que's donà la sentència*⁵⁸⁹.

⁵⁸⁹ Ferrer, 1975, VI, 235; 1996, 422. Ferrer, 1999, 359: *Secunda, quod plus quam centum anni sunt elapsi quod mundus iste debebat finire certitudinaliter... Sed nihilominus patet ex*

I la quarta és previsible: la immediatesa de l'adveniment de l'Anticrist, i per tant, de la fi del món: *cito erit finis et valde breviter* (Ferrer, 1999, 359; 1996, 422; 1994, 562). Sant Vicent mateix ens resumeix així el seu *cocktail* profètic:

Tots los doctors esponen aquest drach a Lucifer e esponen que devie estar lligat fins al temps de Antechrist e serà deslligat per poch temps, tant com regnarà Antechrist, ço és tres anys e mig, e depús serà tornat a lligar. Aquests mil anys començaren a sent Silvestre. E quant havem ja de la mort de sent Silvestre? Mil cent anys o circa. Donchs, per què diu que après mil anys devie ésser soltat, com ja havien passats mil C anys? Aquels mil anys foren complits en lo temps de sent Domingo e de sent Francès, que foren confirmades les sues órdenes. Donchs llavors se devia soltar? Dich que hoc, que axí-s mostrà en lo cel que Jesuchrist ja tenie les tres lances en lo món per destruir aquell... donchs la primera devie venir passats los mil anys. E donchs, per què no és venguda? La verge Maria la-ns ha dilatada, mas hac condició que aquestes dues religions vagen per lo món preÿcan... (Ferrer, 1975, VI,243).

D'aquestes afirmacions, el dominicà matisa en la carta al papa Lluna (1412) que és un coneixement relatiu, *non sciencia certa, et praedicabilis* (Ferrer, 1996, 423), així com al sermó català de sant Silvestre (1414): *No que yo ó sàpia de cert, mas tantes revelacions n'he haüdes que yo he per cert* (Ferrer, 1975, VI,241). Cal constatar que no fa aquesta matisació al sermó castellà que hem seguit, del 1411 (Ferrer, 1994, 573).

Hi ha dos textos atribuïts a sant Vicent Ferrer –i en tal manera que el sant els deu el seu motiu d'“àngel apocalíptic”-, que Càtedra considera apòcrifs, criteri que compartesc per raons tant estilístiques com doctrinals. Es tracta dels demencials *Lo que dixo en Salamanca*, també conegut com la Declaració de Salamanca, i el contigu *Sermón que fizo maestro Vicente ante que finasse desta misma materia de la Fin del Mundo* (Ferrer, 1994, 631, 637). Sembla que interpolats per espirituals franciscans, aquests textos posen en boca del predicador la seua intenció de fer revelacions extraordinàries: *entiendo de declarar más que nunca declaré e dixé* (Ferrer, 1994, 631). Quina revelació? Doncs que ell seria l'àngel de la visió de sant Joan (Apoc 14, 6), àngel que crida *Timete Dominum, et date illi honorem, quia venit hora iudicii eius*, frase que s'incorporaria definitivament a la iconografia de sant Vicent. Segons el text apòcrif de la Declaració de Salamanca, el dominicà s'hauria identificat explícitament amb la referència apocalíptica⁵⁹⁰. Després d'ell, vindria un segon àngel, ja sota el regnat de l'Anticrist, i després encara un tercer, immediatament abans de la fi del món. El sant posaria, segons el text, els seus propis miracles

predictis, considerando prorrogationem, quam Christus concessit beate Virgini in visione tribus lanceys.

⁵⁹⁰ Ferrer, 1994, 632: *Catad aquí la actoridat; que yo só éste por quien sand Johán escrivió esto. E está en este lugar. Lo que dize que volava por medio del çielo... como yo, estando e predicando cada día. A lo que dize el evangelio senpiterno, catadlo aquí, que es la Bravía; que non trayo otro libro sinon éste, que ha de durar por sienpre. E a lo que dize que dará grandes voces, parad mientes, buena gente, e abrid los ojos, que treze años ha que non fago ál sinon predicar e dar voces; que una canpana, la mayor del mundo, sería quebrada.*

com a prova de veracitat, un excès que costa creure de l'autèntic sant Vicent⁵⁹¹.

El sermó apòcrif comenta la profecia de Daniel: el somni de Nabucodonosor, sobre l'estàtua amb peus de fang (Dan 2, 31), amb una alusió a la *visio duo viri* (Ferrer, 1994, 637-639). Amb un to profètic des del principi - *exporné e diré brevemente las cosas que me fueron declaradas*-, trencant totalment amb la tònica de sant Vicent, el text desdobra l'Anticrist en dos: el *mezclado*, que vindrà primer, la quarta bèstia apocalíptica, combatut pel *padre santo blanco* o el *varón blanco*, que senyalarà el cristians amb la tau (Ferrer, 1994, 655); i l'Anticrist *puro*, el clàssic, immediatament posterior (Ferrer, 1994, 645-647). El text apòcrif s'autentifica per una suposada revelació a sant Vicent⁵⁹², i finalment avisa el seu públic que ells seran testimonis de tot el que s'anuncia⁵⁹³.

2.4.9. Profetes dels Trastàmara

Tornem al profetisme polític. Des del 1412, els Trastàmara castellans empraran la propaganda profètica sobretot de portes endins, per compensar el seu dèficit de legitimitat davant la contestació catalana (Aurell, 1997, 120). Els textos profètics del s. XV són majoritàriament actualitzacions del *corpus* profètic català anterior; n'assumeixen, també, els símbols: l'omnipresent *vesperitilio* de la profecia, identificat amb el drac alat (Duran, 1997, 31). Malgrat el canvi d'orientació política, el fet i la seua forma mantenen una continuïtat (Aurell, 1997, 121-123). La decadència i paroxisme del profetisme àulic arriben amb la presa de Granada per Ferran el Catòlic, i les seues mesures contra jueus i musulmans (Aurell, 1997, 139).

En primer lloc tenim el text castellà *Espejo del Mundo* (1469), adreçat a la reina Isabel la Catòlica i obra d'Alonso de Jaén, possible morisc granadí. Es tracta de propaganda monàrquica pura (Duran, 1997, 13). Paradoxalment, els súbdits catalans del rei són objecte de la ira divina, per la seua irreductibilitat⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ Ferrer, 1994, 633: *E non digo tres miraglos, como fizo Moyssén, nin çiento, nin dozientos, yo dó más de tres mill miraglos que son fechos por este pecador, alunbrando a los çiegos e faziendo fablar a los mudos e sanando los contrechos e los demoniados; e otros muchos miraglos. Yo soy loco diziéndolo, mas forçado es lo dezir (...) Parad mientes, buena gente, ca assý como aquel sol es sol, assý es verdat esto que vos yo digo. E la fin del mundo es agora, e non ay dubda.*

⁵⁹² Ferrer, 1994, 657: *Ca el que mandó escrivir estas cosas cree que el Antichristo puro es nascido... Todas estas cosas e otras muchas que son scriptas fueron demostradas e reveladas en spíritu a uno antes que se compliessen mill e quatroçientos e diez e seys años, a XX e III días del mes de setiembre...*

⁵⁹³ Ferrer, 1994, 660: *Ca cred firmemente, segúnd las señales que oy son en el mundo, nós ssomos aquellos que dize el Apóstol en los días de los quales todas estas cosas han de acaesçer e la fyn del mundo ha de ser.*

⁵⁹⁴ Duran, 1997, 154: *Contra los soberbios cathalanes dizen los maestros en theulugía que nuestro senyor Dios está cruelmente indignado, porque ellos, en otros tiempos solían ser exemplares de fidelidad, de discreción, de saber e regimiento e agora en los tiempos presentes, fallándoles todas las cosas susodichas, rebellándose contra su rey e senyor natural, an procurado e son estado causa de la destrucción, perdición e*

Alonso de Jaén invoca tota la tradició profètica per a identificar el rei Ferran amb l'Emperador dels Darrers Dies⁵⁹⁵.

La resta són textos profètics menors, tots ells vaticinis àulics de propaganda política al servei de Ferran II. Hi ha el poema *Per Barcelona* (1472), possiblement obra també d'Alonso de Jaén en el context de la concòrdia de Pedralbes, que posa fi a la guerra civil catalana. El rei d'Aragó serà el monarca universal: *Que vós soys l'excelso vespertilió/ qu'están esperando los reynos d'Espanya* (Duran, 1997, 313).

L'any 1476 Pere Azamar redacta *De las cosas que están por venir*, un resum de les profecies més divulgades, que aplica al rei Trastàmara; hi cita Rocatallada, Merlí, Joaquim de Fiore... (Duran, 1997, 327).

Cal destacar la profecia anònima *Despertar-s'à l'Àguila* (ca. 1492), que recorre als temes habituals; vegem la descripció que s'hi fa del vol del *vespertilio*:

Lavors la rata-penada volarà molt altament,/ lançarà foch per la gola e farà tall espavent,/ quar cells qui la creu menspreen fugiran quitàdament/ per muntanyes e coves serà llur habitatment (Duran, 1997, 396).

Esmentem també l'obra de Jeroni Torrella (1450-1508), famós metge i astròleg valencià d'origen convers. És *De rege valentino* (1496), profecia astrològica sobre les futures gestes del rei Ferran II, amb el rerefons de la conquesta de Granada (1492). Atribueix l'origen de la profecia del *Vespertilio* a un eremita grec⁵⁹⁶. Cita Eiximenis com a exemple de visionari⁵⁹⁷.

Com a mostra del clima profètic del quatre-cents, fem en darrer lloc referència a dos profetes valencians, dels quals tenim notícia pel relat de Miralles, el capellà d'Alfons el Magnànim; del primer només ens diu una breu notícia:

desolución de su propia tierra e principado de Cathalunya e de la alienación de los condados de Rosselló e Cerdanya e de la noble villa de Perpinyán.

⁵⁹⁵ Duran, 1997, 239: ... *el rey de los griegos que dixo el ángel... el rey que la Sibilla Tiburtina dixe que será rey de los romanos e que todos los templos de los ydolos destruirá e los paganos al baptismo reducirá. ...el rey cristianíssimo que dize sant Metodio mártir... Aqueste es el rey d'Aragón que dize la prophecía "Initio magnorum dolorum que erunt in mundo"... el león coronado dormidor que según posa la Sibilla Babilónica saldrá de las cuevas de Ércules... el león bramando que vido Esdrás sallir de la montanya... el fijo adoptivo de los reyes de Castilla... según posa la Sibilla Alexandrina. Y es aquel rey de poniente sobre el qual l'Espirito Santo tiene de descender e todos los reyes lo an de obedecer. Aqueste es el rey de Aragón que, según fue revelado a sant Francisco s'á de levantar tan poderoso que súbito e miraculosamente será emperador de Italia, e conquistará Granada e toda la Barbería e la tierra de promissión, a Egipto e Suria. Aqueste es el rey que la prophecía que comiença "Vae mundo in centum annis", lo llama Vespertilion... destruirá los moros de la Spanya.*

⁵⁹⁶ Duran, 1997, 376: ...*quid de rege valentino scripsit heremita quidam constantinopolitanus anno MCCCCV, et haec sunt verba eius: "Surge, vespertilio, surge, surge..."*

⁵⁹⁷ Duran, 1997, 379: ...*sicut multi contemplativi viri profetica multa, ut dixi, legentes, credunt, sicut etiam reverendissimus et christianissimus Patriarca magister Franciscus Eximenes, aragonensis noster, in aliquibus libris ab eo scripsit...*

En l'any de 1444, a 31 de deembre, morí frare Joan Escuder, ermità en la ermita de Sent Cristòfol de Cocentaina, lo qual dia motes coses de l'esdevenidor (Miralles, 1989, 94).

L'altre profeta, més important tot i ésser breu, és el colossal Agustí Ferrandis, dominicà que comença a profetitzar l'any 1476, anunciant la revelació apocalíptica que li ha fet directament la Verge:

Mestre Agostí Ferrandis, frare de l'Observança de sant Domingo e vicari del monestir del Corpus Christi de Llutxent, natural de la ciutat de Sogorb, molt simple e devot e de penitència, e molt estimat de les gents que el coneixien per llur simplicitat e vida... sermonà en Llutxent com havia parlat e vist a la Verge Maria, e que la gent se convertís, que son fill Jesús era irat contra lo poble cristià. ...sermonà en la seu de Xàtiva, e digué en la trona com havia vist e parlat ab la Verge Maria, e sabia que un senyal serà universal per tot lo món, tan espantable que molta gent morrà d'esglai... e que tothom estigués aparellat (Miralles, 1989, 192).

Així com sant Vicent es feia dir *legatus ad latere Christi*, Ferrandis es proclama així: *E lo dit mestre Agostí anava sermonant per los llocs, dient-se missatger de la Verge Maria* (Miralles, 1989, 193). El seu itinerari el porta fins a la ciutat de València, on predica a la catedral:

...sermonà en la seu de València, on hi havia moltitud de poble... com ell havia vist en los seus ulls la Verge Maria, e ab la boca parlat, e que no podíem escapar del cas afortuït, e que duraria tres dies, e que benaveturats serien los que es trobarien en gràcia, e que tothom se convertís e es tornassen a Déu, que lo temps era breu (Miralles, 1989, 193).

En un d'aquests sermons, clarament s'excedeix:

E lo dilluns après sermonà en la dita seu... E diu: "Bona gent, en esta nit he parlat dos vegades ab la Verge Maria, e m'ha donat la tema". La gent fons moguda de tanta devoció... molta gent de València lo seguia... (Miralles, 1989, 194).

Examinada la seua doctrina per la jerarquia competent, el capítol de la seu, es decideix que no és convenient que Ferrandis continue predicant:

...los canonges e capítol de la seu ajustaren tots los hòmens eclesiàstics de ciència, per lo dit mestre Agostí Ferrandis, e tots en general votaren que era temptació e no cosa divina, sinó mestre Bernat Peres, que dix que lo mestre Agostí era de santa vida, e que per nostres pecats, que ell creïa tot lo que dia era veritat; e parlà molt ab gran favor del dit mestre Agostí, de sa vida e de sa preïcació (Miralles, 1989, 195).

2.4.10. Joan Alemany

Després de Ferran el Catòlic, ja no hi ha candidats castellans, ni quan combaten els musulmans. Però encara resta l'esperança en un príncep Encobert, conqueridor de terra santa, anunciat pel carboner de Xixona Bartomeu Bernabeu (Duran, 1997, 13). L'Encobert de Xàtiva, Enrique Manrique de Rivera, inicia la fase més radical de les Germanies (1522-1523). De fet, sembla que els agermanats seguien la ideologia igualitària pròpia del mil·lenarisme: alliberament dels esclaus de Mallorca, bateig massiu de musulmans a València. L'Encobert de Xàtiva, assessorat per Elies i Henoc, divideix la història en quatre períodes; els dos primers, amb les fites d'Adam, Noè i Crist. La tercera fase l'acaba d'encetar ell a Xàtiva, i la quarta també l'hauria d'inaugurar l'Encobert a Jerusalem. El que fa aquest personatge messiànic és intentar complir les profecies del *Llibre de l'Encobert*, part del tractat *De la venguda de l'Anticrist*, de Joan Alemany (Duran, 1997, 15), continuador de la tradició del profetisme català encetada per Arnau de Vilanova, que escriu el seu llibre *De la venguda de Antichrist e de les coses que se han de seguir* a finals del s. XIV, editat a València el 1480 i el 1520. Alemany segueix l'esquema general del *Vae mundo* (Duran, 1997, 13). Precisa l'edat amb què l'Anticrist començarà a actuar:

Car lo temps que té a-nar per lo món manifestant que és mesies seran quaranta mesos despuix que complirà trenta anys... (Duran, 1997, 96).

L'Anticrist, en Alemany, es multiplica, però en el passat:

Encara que altres Anticrists, hu o molts, ans de aquests vengueren, no agueren tal poder com haurà aquest Anticrist, los quals foren Symon Magus y Ermògenes, Sabèl·lio, Arrià e Mafomat. Car aquests V Antichrists foren specials... (Duran, 1997, 97).

S'hi ha d'enfrontar l'Encobert, aliat de *lo novell David*, l'Emperador dels Darrers Dies: *e lavors lo nou David, ab l'ajuda de l'Encubert, darà ajuda e poder a tot lo cristianisme* (Duran, 1997, 107, 112). Dos són els senyals de la fi: la tolerància cap a musulmans i jueus i la discòrdia civil:

Empero ans que açò ia, cové que haja moltes cuytes e treballs en Spanya e la noble cavalleria de Catalunya. S'espedaçaran los uns ab los altres... (Duran, 1997, 109).

L'Encobert d'Alemany sembla tret d'una novel·la cavalleresca: després de derrotar l'islam peninsular, passarà a l'Àfrica, on, a la ciutat de *Líbia*,

E allí trobarà l'Encubert la spasa virtuosa que per a ell és guardada en la ciutat gran, en la més noble torre. E presa la ciutat, lavors los moros de Algerbe, e de Tramicèn e de Marrochos, tots iran fogint... (Duran, 1997, 113).

La durada del regnat diabòlic serà la dels tres anys i mig de Daniel: *E lo poder de aquest Antichrist durarà XL mesos* (Duran, 1997, 124). Una vegada mort, l'Encobert s'apodera de tot el món:

...e lavors lo novell David e lo Encubert se partiran per a la ciutat de Roma e destrohiran a tots aquells que són stats en la ajuda de l'Antichrist. Pendran tota la terra e serà sots la senyoria de l'Encubert (Duran, 1997, 125).

S'inicia llavors el mil·leni feliç, pacífic i igualitari:

...e manarà que tothom laure per haver pa e vi... E lo que en altra manera viurà, muyra. ...no restarà en lo món sinó pastors e lauradors, ni altrament serà permès viure sinó de laurador e pastor. ...no y haurà mortandat ni pestilències ...e Lucifer viurà en molt grans turments encadenat, que no haurà loch per a enganar tots los del món (Duran, 1997, 129-130).

Alemanya acaba cridant al genocidi contra els jueus, invocant unes absurdes autoritats (Duran, 1997, 133).

Esmentem encara algunes de les figures dels diversos Encoberts, ta i com ens els presenta Miquel Garcia, a la seua crònica "Relació de les coses de la Germania de la ciutat e regne de València"; en primer lloc, tenim un interessant Encobert jueu:

...un juheu que s'era et cristià en Orà... sabent com staba Xàtiva, venguése'n a ella e diç que era rey de Espanya, perquè era fill del príncep don Johan, fill del rey don Ferrando... que era stat catiu tants anys, e que llavons era eixit per la voluntat de Déu de catiu, per reparar Espanya qu'estava perduda. E llavors los de Xàtiva li començaren a dir: "Lo rey encubert", e crehien tot quant los deya... E no solament los feya éser rebetles, mes encara heretjes, perquè ell los sermonava e deya'ls moltes coses e heretgies, entre les quals deya qu'en la Trenitat y avia quatre persones d'esta manera: tres en la Trenitat y una en lo sagrament de l'Altar, e deya més que Jesuchrist s'era encarnat quatre voltes, e que cada dia s'encarnaria si per no cansar-se, e que y avia de haver quatre juhins finals, e que ja eren passats los dos, e que ell avia de celebrar lo tercer, e moltes altres heretgies los predicaba (Garcia, 1984, cap 19, 364).

Tenim també a Sorolla, el qual en tot lo regne de València lo avien tengut no sols per rey, mes encara lo avien adorat com a Déu (Garcia, 1984, cap. 26, 378). Un tercer Encobert, l'any 1523:

...es llevà en València altre rey Encubert, lo qual deya que era germà del primer que mataren en Burjasot (...) en ses confesions diç que era tramès per l'Esperit Sanct. E segons es dig, era de Calatayud e era gramàtich (Garcia, 1984, cap. 28, 380-381).

I encara un quart, l'any 1529:

...un home castellà, qui·s volia fer rey, lo qual deya que era fill del príncep don Joan, fill del rey catòlich don Ferrando de Aragó e de la reyna doña Ysabel reyna de Castella (Garcia, 1984, 395).

2.4.11. Les Sibil·les

Cal parlar ací de l'enorme importància, dins el profetisme medieval, que assoleixen els anomenats oracles sibil·lins, *Ordo Sybillarum* (Guenée, 1985, 52)⁵⁹⁸; llistes de senyals conegudes com a *signa iudicii*, anuncis de la imminència de la fi del món, la parusia i el judici final, que seran seguides pels profetes catalans; Arnau de Vilanova, a la seua "Confessió de Barcelona", les inclou entre les seues fonts:

...les prophecies d'aquelles dues donzelles gentils, ço és, Erithea e Albanea, les quals són autenticades per sent Agostí e sent Ysedor...⁵⁹⁹

La Sibil·la a l'Edat Mitjana arriba a esdevenir un personatge legendari; al s. XII, *Le roman d'Alexandre* en situa dues a Etiòpia, una de les quals és la cel·lebèrrima reina de Saba: *Illuec est Saba, une cité vaillant;/ Sibile en fu royne k'en alout querant/ Desqu'en Jerusalem le sage governant...* (Kent, 2003, 528, v. 6776-81).

L'any 1437, un cavaller gascó, servidor a Itàlia dels Anjou, interpretant una tradició anterior (*Guerino el Meschino* (1400-1431), d'Andrea da Barberino), escriu "El paradís de la reina Sibil·la" (Sale, 1985), que no es publica fins al 1521, a París. És la narració del suposat ascens de l'autor, el 1420, a la muntanya de la Sibil·la, prop del pic Vettore, el cim dels Apenins, entre Ancona i Spoleto, i el davallament a la cova; malgrat l'escepticisme amb què La Sale tracta les legendes locals, hi troba la residència de la reina Sibil·la, tema literari relacionat amb la presó d'amor; inversió del mite de sant Jordi com a cavaller alliberador de donzelles, i des d'una òptica clerical, amb presència de la deessa infernal Venus, en un paradís-infern de plaers sensuals. Efectivament, les amables donzelles de la cort de la falsa Sibil·la, i ella mateixa, resulten ser finalment melusines, diablasses (Sale, 1985, 52).

En la introducció d'un altre text cortesà medieval, "La ciutat de les Dames", Lemarchand ens aclareix la història d'aquesta sibil·la: és la cumea, que creu que serà elegida per Déu per a concebre Jesucrist; en ser rebutjada en favor de la Verge, s'amaga a la cova de la muntanya, apesant els cavallers que hi gosen davallar (Pizán, 2000, 46). La mateixa sibil·la cumea apareix a l'Eneida⁶⁰⁰; emet els seus oracles escrits com a respostes fragmentàries sobre

⁵⁹⁸ Vegeu *Teatro Medieval*, I, 1997, 275-287.

⁵⁹⁹ Vilanova, 1947, 111. Vegeu el que en diu Batllori (Vilanova, 1947, 62): «Amb la mateixa manca de crítica amb què Arnau recollia falses profecies d'Orient i d'Occident, creia també en els vaticinis de les antigues sibil·les d'Eritrea i de Cumas i en la llegenda medieval, inversemblantment absurda, que les feia seguidores de Crist».

⁶⁰⁰ III, 440-447: *Huc ubi delatus Cumaeam accesseris urbem,/ divinosque lacus et Averna sonantia silvis,/ insanam vatem aspicias, quae rupe sub ima/ fata canit, foliisque notas et nomina mandat./ Quaecumque in foliis descripsit carmina vigo,/*

fulles d'arbre, que el vent fa voleiar i combina; Dante segueix Virgili: *così al vento ne le foglie levi/ si perdea la sentenza di Sibilla* (Paradís, XXXIII, 66-67)

Al *Tirant* (ca. 1460) apareix una misteriosa sibil·la convertida en una mena d'al·legoria teatral cortesana i paganitzant; en el context de les festes celebrades a Constantinopla en honor del soldà, el conestable és dut

...al cadafal de la Sibil·la, e aquí li llevaren l'elm del cap. Totes aquelles deesses lo reberen ab alegria inestimable... assigueren-lo en la cadira on seia la sàvia Sibil·la, i ella ab totes les altres lo serviren de col·lació de viandes... (Martorell, 1983, CLXXXIX).

A la consuetud mallorquina per a la nit de Nadal, del s. XVI, trobem una aparició de la sibil·la eritrea, cantant a l'emperador romà la seua profecia:

Ara se n'apuja la Sibil·la i canta lo "Jorn del judici"... -Al jorn del judici/ parrà qui n'haurà fet servici./ Un rei dels reis, Déu eternal,/ senyor del món universal,/ del cel ver hom davallarà,/ qui bons i mals judicarà (Teatre medieval..., 1994, 22).

Les sibil·les, en plural, en són deu, amb variacions segons els autors: la pèrsica (relacionada amb els astrònoms caldeus), la líbica (l'oracle de Zeus-Amon a l'oasi de Siwa), la dèlfica (la Pitonissa d'Apol·lo), la cimmèria (relacionada amb la visió infernal d'Odisseu), la frígia, la cumea (oracle oficial del patriciat romà, guia infernal al davallament de l'Eneida, VI), la sàmia, l'eritrea, també anomenada babilònica, l'hel·lespòntica o marpeia i la tiburtina o albúnia⁶⁰¹.

Formaven un conjunt de dones profetesses de l'antiguitat pagana, d'una manera o altra redimides per l'humanisme medieval –amb la mateixa antiguitat– per haver anunciat l'adveniment de Crist, de manera similar als profetes jueus; l'Església les hauria assumides d'aquesta manera, com una revelació divina als pagans⁶⁰². Bernat Metge enumera els pagans receptors de la revelació cristiana, segons el fantasma de Joan I:

E ara has tu a saber –dix ell- què gentils hagen profetat? E què et par de Balaam, Sibil·la Eritea, de Virgili e Ovidi? (Metge, 1983, 168).

La Sibil·la adverteix l'emperador Octavi, diu Lieja, del naixement del fill de Déu:

digerit in numerum atque antro seclusa relinquit./ Illa manent immota locis neque ab ordine cedunt./ Verum eadem, verso tenuis cum cardine ventus...

⁶⁰¹ Sale, 1985, 51; Pizán, 2000, 156. Vegeu l'enumeració que en fa el *Laberinto de Fortuna* (Mena, 1983, estr. 121-122): *...el deçimo numero de las Sibilas,/ que cada qual pudo llamarse profeta: estaua la Persica con la Dimeta,/ e la babilònica grande Eritea,/ e la frigiana llamada Albunea/ vimos estar con la del Figineta./ Femonoe por orden la sesta/ estaua, la qual en versos sotiles/ canto pregonando las guerras ceviles,/ de quien ouo Apio la triste respuesta;/ vimos a Libisa, virgen onesta,/ estaua Betona con el Amatea,/ era la deçima aquella Cumea/ de quien los romanos fazen oy fiesta.*

⁶⁰² Vilagutierre, 1985, 74: *Las sibilas gentiles fueron y profetizaron los más altos, e inefables misterios de Cristo, Señor nuestro, de su Santísima Madre y de su Iglesia.*

E los dits romans digueren al dit Octavià que demanàs a Sibil·la proffeta si, après d'ell, nexeria altre major qu·ell. E lo dia que Jesucrist nasqué, stant la Sibil·la en la cambre del dit Octavià, a ora de mig die aparech prop del sol un cercle d'or e, en mig del dit cercle, una verge molt bella qui tenie en lo braç una criatura molt bella. E Sibil·la, con véu lo dit cercle, per aytal guisa mostrà-lo al dit emparador. E l'emparador, meravellan-se, oý una veu qui dix: "O emparador! Aquesta és la ara del cel!" E, ladoncs, Sibil·la dix a l'emparador: "Aquest és major que tu e a aquest tu adora!" (Lieja, 2004, CDLXXXV).

En un altre lloc de *Lo Somni* s'hi insisteix: com pot ser –si no hi ha una il·luminació divina- aquest profetisme de la redempció?

E que les Sibil·les, les quals segons que diu Marcus Varró, són estades deu en nombre, fembres notables e de diverses nacions e edats, hagen profetat de l'adveniment dessús dit? (Metge, 1983, 231).

L'exemple més notori és la tradició de l'anunci de la sibil·la cumea del naixement d'un redemptor, esmentat al principi de la quarta égloga virgílica (IV, v. 4-7). La llegenda diu que els oracles foren oferits per la sibil·la cumea o l'eritrea al rei romà Tarquí el Soberbi; es conservaren a la cripta del temple de Júpiter Capitolí; després de successives destruccions i recuperacions, posteriorment, els textos reapareixen el s. III via Constantinopla. Entre ells hi ha el text més conegut, que conté l'anunci de la parusia, del judici i els *signa iudicii*, que posteriorment, en una traducció del grec al llatí atribuïda falsament a sant Agustí, donaria lloc a la tradició medieval, litúrgica i musical, del cant de la sibil·la⁶⁰³. Se'n coneixen quatre versions en llengües vulgars: la catalana, la castellana, l'occitana i la galaica, aquestes dues darreres les més antigues (s. XII-XIII) (Ventura, 2000, 207; Manguel, 2001, 282; Délumeau, 1999, 104).

El text llatí medieval, musicat des del s. X⁶⁰⁴, és un cant profètic d'anunci del judici final, atribuït a la sibil·la eritrea; s'interpretava, normalment per un nen disfressat de dona, en acabar l'ofici de maitins de la nit de Nadal; arrela entre els s. X-XII, a Itàlia, França, Provença, Castella i sobretot als països catalans. El costum desapareixerà quasi totalment (exceptuades Mallorca i l'Alguer), arran la prohibició tridentina i la introducció, el 1568, del nou breviari romà (Ros, 2000, 34; *Teatre medieval...*, 1994, 6).

Les sibil·les tenen una freqüent presència a l'art dels s. XV i XVI, com a part de la cort celestial, amb un rang similar al dels profetes veterotestamentaris; així al paviment de les Sibil·les (1481-83), de la catedral de Siena, obra d'Alberto Aringhieri sota els auspicis de Roderic de Borja com a

⁶⁰³ *Contra judaeos, paganos et arianos sermo de Symbolo*, P.L., 20, 1285-1290. Citat per A. M^a Álvarez a la introducció de *Teatro medieval*, 1990, 25.

⁶⁰⁴ En podem escoltar diferents versions musicals; de J. Savall i M. Figueras amb la Capella Reial de Catalunya, als discs *El cant de la Sibil·la. Mallorca-València, 1400-1560*; *El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya*. Audivis/Naïve, 2002 -inclou la versió catalana de la Seu d'Urgell (s. XV); la llatina (Barcelona, s. X-XI), i la provençal (Montpeller, s. XII-XIII)-, i *El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla*. Audivis/Naïve, 2002 –amb la galaica (s. XIII), i la castellana, del monestir de Silos (s. XVI). I una altra versió de la sibil·la mallorquina, al disc de Maria del Mar Bonet *Saba de terror*, 1979.

vice-canceller de la cúria romana (Ventura, 2000, 207). A l'apartament Borja, al Vaticà, en canvi, hi ha dotze sibil·les, iniciades el 1492, l'any d'ascens al papat de Roderic, amb l'afegitó de l'europea i l'agripina, i significativament emparellades amb els profetes per Pinturicchio com a director de les pintures: Zacaries amb la Pèrsica, Abdiès amb la Líbica, Ausiàs amb la Dèlfica, Ezequiel amb la cimmèria, Jeremies amb la frígia, Ageu amb la cumea, Baruc amb la sàmia, Daniel amb l'eritrea, Isaïes amb l'hel·lespòntica, Miquees amb la tiburtina, Amós amb l'europea, i Jeremies de nou amb l'agripina⁶⁰⁵. En aquestes representacions s'inspirà el músic renaixentista Orlando di Lasso (Ros, 2000, 34).

2.4.12. Els *signa iudicii*

El repertori profètic apocalíptic anomenat *signa iudicii* que conforma el text del cant de la sibil·la, afegeix a la versió original llatina una quantitat variable –quinze, se suposa– de prodigis i catàstrofes naturals que anuncien la immediatesa de la fi del món, la parusia i el judici final; la intenció, evident, és provocar el terror que avança el penediment. La llista, d'immensa difusió medieval, s'atribuïa falsament a sant Jeroni, en uns "Annals dels jueus" (Riu, 1964, 137). Sant Tomàs considera l'atribució autèntica: *Hieronymus ponit quindecim signa praecedentia iudicium*, però tot i així poc versemblant: *Quae etiam valde parum verisimilitudinis habent* (S. Th., Supl., q. 73, a. 1); de fet, troba absurd, seguint els astrònoms, l'eclipsi simultani del sol i de la lluna: *non videtur esse probabile* (S. Th., Supl., q. 73, a. 2).

Vegem-ne alguns textos. Tots plegats, consisteixen en variacions de detall dels mateixos temes, amb canvis d'ordenació. Els *signa*, entesos com a anuncis del judici final, en realitat inclouen la destrucció del món i la resurrecció; de manera xocant, solen col·locar el foc de la ira divina després de la resurrecció, i només en algunes versions són en nombre de quinze: cada signe correspon a un dia. Pel que fa als prodigis astronòmics, ja hem tractat d'ells en parlar dels àngels curadors del cosmos.

En primer lloc, les versions antigues del cant de la sibil·la; la llatina, del s. X-XI; la provençal, de Montpeller, s. XII-XIII⁶⁰⁶, més sòbria, que comença: *Aujats, senhors, aquests sants dits/ que Sibilla retrai e ditz*. Un altre text assimilat al de les sibil·les és d'Alfons el Savi, la cantiga de Santa Maria nº 12⁶⁰⁷, del s. XIII, que, d'acord amb el seu tarannà marià, comença *Madre de Deus, ora/ por nos teu fill' essa ora*. La sibil·la llatina s'enceta amb l'anunci del primer senyal, la suor de la terra: *Iudicii signum: tellus sudore madescet*. La provençal hi afegeix el terratrèmol: *la terra gitarà susor/ e tremerà de grand pavor*. Després, les trompetes apocalíptiques cridaran a la resurrecció dels morts. Fenòmens astronòmics: enfosquiment del sol, la lluna i els estels: *Eripitur solis iubar et chorus interit astris./ Volvetur coelum, lunaris splendor obibit*. Llavors s'aplana la terra (*Deiciet colles, valles extollet ab imo./ Non erit in rebus hominum sublime vel altum*).

⁶⁰⁵ Company, 2002, 373. Vegeu les reproduccions al mateix llibre, figs. 435-439.

⁶⁰⁶ Totes dues en J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002.

⁶⁰⁷ J. Savall, "El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla". Audivis/Naïve, 2002.

També la sibil·la galaica: *e quando s'iguaren montes, vales e chãos, repetint els senyals astronòmics: Eu o sol craro tornar mui negro de medo,(...) e u estrelas caeren do firmamento*, que hi afegeix alteracions al mar (o *mar grande perderá sa semellança*). I la provençal: *la luna e-l solet s'escolizirà,/ nula estèla non lusir*.

Berceo, al seu *Signos que aparecerán antes del Juicio final* (Berceo, 1980, 132-135), en fa una endreçada enumeració: en primer lloc, inundacions, o potser un *tsunami*: *subirà a las nubes/ el mar muchos estados*. Acte seguit, el contrari: el mar davalla: *pareçrá affondado,/ más baxo que la tierra*. Tercer signe, el crit universal de les criatures⁶⁰⁸; l'aigua tornarà foc: *los mares e los ríos/ ardrán a gran poder*; dels vegetals *manará sangre pura*; sisè signe, enderrocament de tots els edificis; les pedres es trenquen i els homes s'amaguen en coves; hi ha terribles terratrèmols; les muntanyes s'aplanen; els homes sortiran de les coves, muts d'espant; s'obriran les tombes; caiguda dels estels: *verán por el zielo/ grandes flamas volar;/ verán a las estrellas/ caer de su logar*. Tretzè: mort dels darrers humans: *morrán todos los omnes*. Segueix la combustió del planeta: *ardrá todo el mundo*, i finalment, al so de la *corneta* apocalíptica, els morts s'alçaran per a ésser jutjats.

L'enumeració de la *Legenda* (Vorágine, 1982, 25) és gairebé idèntica a la de Berceo, amb algunes precisions: les pedres del setè signe es trenquen, totes, en quatre troços, i la flama final farà de purgatori instantani per als darrers supervivents.

Llull, al capítol XCVII del seu *Libre de doctrina pueril*, també els enumera, en aquesta forma canònica:

Ans que sia aquesta edat, trametrà Déus los XV dies on seran fayts los senyals qui significaran la fi del món: car la mar se levarà XL colzes sobre tota la terra e no s'estendrà, e la mar tornarà en son estament; los peys cridaran sobre la mar, e les bèsties e les aus sobre la terra s'ajusteran e cridaran. Foch cremarà la mar, ploraran los hòmens, suor de sanc caurà en la terra, cauran los castells e les torres e tots los edificis, les peres se fendran e-s combatran; terratrèmol serà, e null hom no-s porà sostenir en peus; les terres se fendran, iran los hòmens plorant per los camps, e auran aytal paor que parlar no poran; los sepulcres s'obriran, exiran los ossos de fora, les esteles cauran del cel e volaran per l'àer; e tan grans seran, fill, aquells senyals e tanta de paor faran a home, que adoncs serà manifestat molt fortment lo poder de nostre senyor Déu (Llull, 1981, 275).

Passem al s. XV. Cristina de Pizan, a la seua "Ciutat de les dames", ens dóna una versió francesa clàssica del cant de la sibil·la, que atribueix a l'Eritrea (Pizán, 2000, 157).

D'altra banda, el cant de la sibil·la catalana, en la versió quatre-centista de la Seu d'Urgell presenta una novetat respecte als textos anteriors, del s. XIII: la mort com a arranadora social, amb insistència en el caràcter efímer dels diners, característica similar a la dansa de la mort. En destaquem també l'ampliació del crit de les criatures als fetus dins les panxes de llurs mares:

⁶⁰⁸ Berceo, 1980, 132: *...andarán los pescados/ todos sobre la mar,/ metiendo grandes voces./ Las aves esso mismo.../ andarán dando gritos./ así farán las bestias/ por domar e domadas...*

Ans que el Judici no serà/ un gran senyal se mostrarà:/ lo sol perdrà lo resplendor,/ la terra tremirà de por (...) Après serà un fort senyal/ d'un terratrèmol general;/ les pedres per mig se rompran/ i les muntanyes se fondran./ Llavors ningú tindrà talent/ d'or, riqueses ni argent (...) Los puigs i plans seran iguals,/ allí seran los bons i los mals,/ reis, ducs, comtes i barons,/ que de llurs fets retran raons. (...) Los infants qui nats no seran/ dintre ses mares cridaran/ i diran tots plorosament:/ "Ajuda'ns, Déu omnipotent"⁶⁰⁹.

Pot ser interessant la comparació amb altres textos; el de la sibil·la mallorquina:

Ans qu·el judici no serà,/ Un gran senyal se mostrarà:/ La terra gitarà suor/ I tot lo món serà tristor./ Terratrèmol tan gran serà/ Que les torres derrocarà;/ Les pedres per mitx se rompran/ Y les montanyes sa fondran./ Los puigs y plans seran iguals. (...)Gran foch del cel devallarà/ Mar, fonts i rius, tot cremarà./ Los peixos donaran grans grits,/ Perdent sos naturals delits./ El sol perdrà la claredat,/ Mostrant-se fosch i alterat;/ La lluna no darà claror/ I tot lo món serà fosc (Massot, 1962)

I el de la gironina:

...ans que·l judici no·s farà/ un gran senyal se mostrarà:/ lo sol perdrà la resplendor,/ la terra tremirà de por,/ del cel gran foch devallarà,/ com a sofre molt pudirà,/ la terra cremarà·ab furor,/ la gent haurà molt gran terror,/ les steles s'alteraran,/ e del cel caure mostraran,/ la luna no darà claror,/ ans mostrarà molt gran negror,/ los arbres suaran de sanch,/ un semblant cas no fonch vist hanch,/ tot lo món serà en tristor,/ no y haurà nengú que no plor./ La mar molt alt se'n pujarà,/ e prestament se'n baxarà,/ los peys sentran forment cridar,/ e los hòmens molt entristar,/ los homes qui prop mar seran,/ a les muntanyes fugiran,/ Hiran cridant molt angoxats,/ semblaran folls e desolats,/ après serà un fort senyal/ d'un terratrèmol general,/ les pedres per mig se rompran,/ e les muntanyes se feuran,/ los puigs e plans seran eguals... (Poesías religiosas..., 1875, 61).

Les *Cobles del judici*, atribuïdes dubtosament a Antoni Canals, fan un desenvolupament similar, d'acumulació de catàstrofes:

Los peys qui viuen dins la mar/ tots cridaran,/ e·ls animals, volent plorar,/ udolaran/ com sentiran/ la fi venir, e l'om mesquí/ damnat serà sens haver fi/ de son turment./ Los arbres seran sangonents/ gitant suor... de gran dolor molt plorarà/ tota la gent./ Lo sol negre se veirà/ tot esmudat,/ la Luna gran claror perdrà (...) e·ls elaments/ mudar-se n'han los firmaments/ del Jutjament./ Los munts capdals s'aplanaran/ ab gran tremor,/ les grans ciutats totes cauran/ per fort paor... (Canals, 1875, 102-108).

La versió teatral de *lo fet de la Sibilla e de l'Anperador Sésar en las matinas de Nadal* reprén els mateixos temes:

⁶⁰⁹ J. Savall, "El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya", Audivis/Naïve, 2002.

*Ans del Judici tot anant,/ parrà un signa molt gran:/ la terra gitarà suor/ e
stremir-se ha de gran pahor./ Aprés s'estremirà molt fort/ e ferà semblant
de greu conort,/ e mostrarà ab critz he ab trons/ les infernals confusions./
Terratrèmol tan gran serà/ que los puygs e los plans enderroquarà;/ null
hom en peus no romendrà,/ quant la terra s'estramirà. (...) la luna e lo sol
s'escuriran,/ e nula stela no y luirà,/ foch dexendrà del cel ardent,/ e sofrà,
qui és molt pudent,/ cel, terra e mar, tot pendrà/ e lo foch tot quant es
delirà. (...) lavors los cruxiran les dents,/ no serà negun qui no-s plor,/ tot
lo món serà en gran tristor,/ los puygs e los plans seran agals (Lo fet de la
Sibil·la, 2000)*

La versió castellana, també tardana (s. XVI) del monestir de Silos, sembla més simplificada⁶¹⁰.

Eiximenis, al *Llibre dels Àngels*, repeteix la llista dels signes atribuïts a sant Jeroni. Els tres darrers, que ometem ací, són el cremament del planeta, la crida final i la resurrecció:

*...Jerònim que ell trobà en los libres ebraychs que ans del juý final
vindran aquests quinze signes: Lo primer diu que serà que la mar se
levarà XL colzes dins si mateixa sobre los pus als munts del món. Lo
segon: se abaxarà en tant que amvides la porà hom veure. Lo terç, que
los peixs daran terribles crits qui les gens espaordiran fort. Lo quart, que
la faç de la mar cremarà per foch ardent, e axí de les altres aygües. Lo
quint, que los arbres e les herbes daran suor de sanch. Lo sisèn, que los
aucells se combatran cridant, e·ls edificis cauran. Lo setèn, que les pedres
se combatran contra si mateixs. Lo uytèn: serà fort general terratrèmol. Lo
novèn, que los monts se igualaran ab la terra e serà feyt tot lo món pla.
Lo deèn: iran los hòmens axí com a exits de seny ne-s poran parlar. Lo
onzè: iran les bèsties cridans, arramats, ne-s sabran on anar; e cauran
moltes inflamacions d'alt. Lo dotzèn: morran generalment tothom
(Eiximenis, 1992, V, 42).*

Sant Vicent no segueix exactament aquest model; fins i tot refuta, com hem vist, els sis falsos senyals apocalíptics d'orientació joaquimista, també basats en els *signa iudicii*. Més que negar-los, el que fa és col·locar-los al seu lloc, que és després de la caiguda de l'Anticrist (Ferrer, 1994, 568). Però sí predica la seua llista de catàstrofes, en una analogia històrica amb les dotze plagues d'Egipte, prefiguració veterotestamentària de la fi: *X llagas que fuerunt ante adventum Christi, que fuerunt figura illarum que post hec* (Ferrer, 1932, I, 201; 2002, 482). Són la *sanch* –*sanguis*- dels màrtirs, escampada per Neró; granotes –*rane*-, els heretges; mosquits –*tinifibus, qui picant multum et accedunt in aere*-, en la tradició del *Vae mundi* i el *Vespertilio*, signifiquen els musulmans: *Barberia, et Bugia, et Granada, et tota terra sarracenorum fuit conversa de christianitate ad infidelitatem et lunam; mosques d'aquelles que*

⁶¹⁰ *Los montes pues baxaran/ y los valles se alçarán,/ linajes se perderan,/ reyes y condes no serán./ Montes ni campos no serán,/ todos a igual tornarán,/ la aguas quedarán/ las tierras se perderán (...) Perderá el sol su resplandor/ y las estrellas su claror,/ la luna será en error/ y tornará en negror.* J. Savall, "El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla". Audivis/Naïve, 2002.

piquen fort -musquis asini, quas non potest homo tollere a se-, els mals senyors; mortaldat dels animals -morte animalium-: els mals eclesiàstics; floronquos -floronquos et glandule-, la ira que's han los uns als altres; tempesta del cel -lapides cadebant de celo-, la invasió que han los dimonis contra los christians; lagosta -llaguostas-, les persones ypòcrites. Tres dies de tenebres - multe tenebre obscure quod lumen habebant incendere de die-: el cisma: E ja ha prop de XL anys dura lo cisma. Oo quines tenebres tan forts! Els tres dies representen els tres papes: Johan, Gregori, Benet. El predicador aprofita per declarar per quin candidat està ell: Et, si vultis scire quis sit verus papa de hiis tribus, dico vobis quod papa Benedictus de Luna. Finalment, l'àngel de Déu percucient, que mata tots los primogènits de Egipte, els cristians -decendit angelus de celo et occidebat omnes primogenitos cuiuslibet domus-; e signifie, l'àngel, Antechrist, e ja ha XIII anys que és nat... En la versió llatina: Et ista llaga fuit figura de Antichristo qui veniet, et percuriet, et ocidet, et persequetur... En un altre sermó, sant Vicent descriu l'aturada final del moviment dels astres⁶¹¹.

A finals del s. XV el profeta Joan Alemany, com a anunci de la imminència de l'adveniment de l'Anticrist, en presenta una versió alterada: *...tremolarà la terra en molts lochs del món... e haurà-y molt grans guerres* (Duran, 1997, 92). Hi afegeix els fenòmens astronòmics:

Mostrar-s'a l'astela de Mercuri de color de spasa sangonosa... e haurà-y... molt sovint mudaments en lo sol y en la luna y en totes les altres planetes, car scurir-s'a lo sol moltes vegades e caurà foch del cel e cauran molts lamps (Duran, 1997, 92).

Notem encara com el *corpus* dels *signa iudicii* passa a formar un *topos* literari, fins i tot emprat en poesia cortesana amorosa, com fa Roís de Corella:

Mourà's corrent la tramuntana ferma,/ e tots ensems los çels cauran en troços,/ tornarà fret lo foc alt en la spera (sic),/ y en lo més fons del món veuran lo centre,/ tinta de sanch se mostrarà la luna,/ e tot escur lo sol perdrà sa forma,/ ans que jamés de mi siau servida (*Imágenes...*, 1984, v. 1-7).

2.4.13. La fi del món.

Tot i que les catàstrofes anunciades pels *signa iudicii* ja porten implícita la fi del món, ens centrarem ara en l'element determinant, el simbòlic instrument de la còlera divina, el foc final (més endavant, en parlar dels focs purgatorial i infernal, hi tornarem), *ignis ultimae conflagrationis* (*S. Th.*, Supl., q. 74, a. 7). Profetitzat ja des del salteri, a la seua traducció (1490), Roís de Corella descriu: *Plourà sobre los peccadors laços de foch; sofre e vents de grans tempestats seran part del càlzer que ells beuran* (Roís, 1985, X). Sant

⁶¹¹ Ferrer, 1994, 593: *E dize que en aquel día el movimiento que agora ha el çielo todo estará quedo. ¿Quánto penssades que ha agora andado el sol? Más de çient mill jornadas.*

Vicent, molt coherentment amb el tarannà terrible de la seua predicació apocalíptica, es recrea en el tema de la flama final⁶¹², que constitueix la tercera part del seu cicle escatològic, la tercera llança de la *visio duo viri*.

Sant Tomàs considera convenient que la destrucció del món siga per foc, com a purificació (S. *Th.*, Supl., q. 74, a. 1). L'element igni és l'escaient, per tres motius: és el més noble, *nobilissimum elementorum*; per la seua puresa, en no admetre barreja; i perquè –diu– l'esfera del foc ens és molt llunyana. Sant Vicent insisteix en aquest aspecte⁶¹³, i dóna un sentit simbòlic a la purificació tomista: el món sense cremar no és digne de rebre una altra volta la Verge, al judici final⁶¹⁴. El foc apocalíptic serà foc natural, només quantitativament miraculós (S. *Th.*, Supl., q. 74, a. 3). Es diferenciarà del foc infernal pels diferents efectes i natura (S. *Th.*, Supl. q. 74, a. 9).

La combustió del món tindrà lloc, diu el predicador, quaranta-cinc dies després de la mort de l'Anticrist *-post mortem Antichristi, iste mundus durabit per XLV dias-*, regal diví per a les darreres conversions, fins i tot de jueus. Ara, amb un terrorífic aclariment: *sed guay de illis qui fuerunt mortui iudei* (Ferrer, 2002, 523). Com es produirà l'incendi? La flama procedirà dels quatre punts cardinals: *a quatuor partibus, scilicet Oriente, et Occidente, et Tremuntana, et Meridie...*⁶¹⁵ La representació plàstica de l'escena no és freqüent; en un magnífic Apocalipsi il·luminat, el dels ducs de Saboia⁶¹⁶ veiem en una imatge, pertanyent al tercer miniaturista que treballa el llibre, Jean Colombe (ca. 1490), un àngel abocant foc d'una gerra sobre el món.

La incineració en viu de tots els darrers supervivents tindrà dues característiques; en primer lloc, serà sobtada, instantània; no hi haurà lloc a penediments: *Sed tunc non erit tempus, sed modo, bona gent, dum habetis tempus, convertamini*⁶¹⁷. I només serà dolorosa per als dolents, que hi purgaran

⁶¹² Ferrer, 2002, 523: *Et sic modo sumus in materia de comburicione istius mundi, circa quod declarabo quatuor quaestiones: Prima est recta razón por qué aquesti fuego vendrá; IIª, la manera cómo será; IIIª, la pena o turment que dará; IIIIª, el efecto o fin que dezará.*

⁶¹³ Ferrer, 1994, 583: *E así como fuego que rregala e alinpia, assý como xabón que purifica los paños, assý será aquel fuego que purificará a este mundo.*

⁶¹⁴ Ferrer, 1994, 583: *...es menester que venga fuego a purificar el mundo para quando desçendiere Ihesú Christo e la Virgen María. Ca si non fuesse purificado, bien podría dezir la Virgen María: "O, mi Fijo, a qué lugar me avedes traýdo? ¿A logar de bestias?"...*

⁶¹⁵ Ferrer, 2002, 524. També a Ferrer, 1999, 361; 2002, 256; 449. La versió castellana, a Ferrer, 1994, 583: *E sabedes cómo verná? Primero començará a oriente e a occidente e a trasmontana e al medio día; e el de oriente sse ayuntará con el de occidente, e el de trasmontana con el de medio día, e assí se ayuntarán todos.*

⁶¹⁶ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, còdex Vit. I, f. 32 v. Reproducció facsímil a *Apocalipsis figurado...*, 1980.

⁶¹⁷ Ferrer, 2002, 256. Vegeu la dramatització del sermó castellà, a Ferrer, 1994, 583: *Yo digo que todos, los buenos e los malos, serán quemados (...) todas quantas sierras ay en el mundo todas sse quemarán e las gentes dirán: "Ay, mesquino, ¿qué es esto?" E sobirán sobre las torres e verán venir el fuego e verán los rayos que quemarán aquí una casa e allí otra. E dirá su vezino de aquél que quema la casa: "O, coitado, qué faré? Que ya es quemado mi vezino e su casa". Estarán dos honbres razonando e verná el rayo súbitamente e quemar los ha sin se confessar...*

en un instant la seua culpa⁶¹⁸, o bé hi començaran a sentir els turments infernals: *sentient dolorem magnum de flama ignis... quod iam sentient penam dapnacionis inferni que eis est preparata*⁶¹⁹. No pas per als bons: *non habebunt penam sensibilem* (Ferrer, 2002, 525), diu el predicador, seguint sant Tomàs: *bonorum corpora, quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient* (S. Th., Supl., q. 74, a. 8).

La combustió, doctrinalment, afectarà tot el planeta: *Quae tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem* (S. Th., Supl., q. 74, a. 2). Vegem algunes descripcions, començant per les sibil·les; la galaica diu: *U queimarà fogo serras, vales e montes (...)* *U será o ayre de fog'e de suffr'aceso*⁶²⁰. La sibil·la catalana fa:

*Del cel gran foc davallarà,/ com a sofre molt pudent pudirà;/ la terra cremarà amb furor,/ la gent haurà molt gran terror*⁶²¹.

La versió mallorquina canvia: *Gran foc del cel devallarà/ Mar, fonts i rius, tot cremarà*⁶²². La sibil·la castellana és similar⁶²³, així com Berceo: *ardrá todo el mundo* (Berceo, 1980, 134).

La flama no arribarà als cels superiors, però sí als cels físics: l'aire, el cel aeri i l'astronòmic (S. Th., Supl., q. 74, a. 4). Sant Vicent el segueix: *tunc terra remanebit purissima et in suo esse elementari; similiter celum et omnia elementa innovabuntur* (Ferrer, 1999, 361). Tampoc no cremarà el paradís terrenal, perquè no li cal purificació; el foc tampoc no purificarà l'infern; al contrari, s'hi abocaran les immudícies del món: *Unde infernus non purgabitur: sed ad ipsum deducentur totius mundi purgaments* (S. Th., Supl., q. 74, a. 6).

Terrible cloenda del drama de la humanitat, la destrucció pel foc, *innovatio*, que fa pensar en els efectes d'una explosió nuclear⁶²⁴, anihilarà completament qualsevol tipus de vida (S. Th., Supl., q. 91, a. 5). Segons Eiximenis, en la seua enumeració dels *signa iudicii*,

Lo tretzè: vendrà foch qui cremarà tota la faç de la terra e les nuus de l'ayre, e serà tot açò innovat e fet bell e luent (Eiximenis, 1992, V, 42).

⁶¹⁸ Ferrer, 2002, 525: *...bene comburet ille ignis, sed erit eis purgatorium, quia tantum turmentum dabit eis per extensionem quantum debent habere in purgatorio, nam pena XXX vel XL annorum...*

⁶¹⁹ Ferrer, 2002, 525: *Et istos comburet dictus ignis, et erit penam, nam iam incipiet pena infernalis que est parata talibus.*

⁶²⁰ J. Savall, *El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla*. Audivis/Naïve, 2002.

⁶²¹ J. Savall, *“El Cant de la Sibil·la, I. Catalunya”*, Audivis/Naïve, 2002.

⁶²² M^a del Mar Bonet, *“Saba de terror”*, 1979.

⁶²³ *...el fuego será ardent,/ quemará todo el mundo verdaderament. (...) Fuentes y rios fuego arderán/ y la mar se quemará.* J. Savall, *“El Canto de la Sibila, II. Galicia, Castilla”*. Audivis/Naïve, 2002.

⁶²⁴ Ferrer, 2002, 526: *...non dimitet aliquem montem, nec animalia aliqua, nec arbores, nec pices... sed solum remanebunt tria elementa pura, scilicet aer, et aqua, et terra plana...* I Ferrer, 1994, 593: *E todo quedará llano, que non averá criatura alguna, nin piedras, nin aves, nin alguna cosa elementada; non quedarán sinon solamente los elementos puros. ...Estonçes quedarán todos los quatro elementos, e dize que por el calor del fuego serán los otros purificados. E dize más, que todas las obras de la tierra e toda la tierra quedará assí como farina blanca, que non averá lodo e será todo puro e linpio.*

Bosch, als seus inferns, sol situar a la llunyania cases en flames per dins, d'on surt la llum del foc per portes i finestres, amb un cridaner efecte de llanterna dins la foscor infernal; però trobem també aquest recurs en una representació del judici final, a la taula central de l'anomenat Judici de Viena⁶²⁵, que s'ha interpretat com la representació de la flama de la destrucció del món.

Pel que fa a la dinàmica del més enllà, la fi del món –indestriablement unida al judici final- tindrà algunes conseqüències: aturada del purgatori, ja sense sentit; i estabilitat ja eterna d'inquilins humans, ara en cos i ànima, als únics tres espais ocupats a partir d'ara: cel, infern i llimbs dels infants. Eiximenis ens explica un altre efecte, la desaparició de la jerarquia angèlica, i simètricament, de la diabòlica (Eiximenis, 1992, IV, 53).

Posteriorment a la combustió del món -*reducido todo el mundo a cenizas*- (Orriols, 1786, 220) tenen lloc la resurrecció i el judici: *E après passaran dos dies, mentre que la terra se purificarà e l'aygua e l'ayre, e'l tercer jorn serà lo dia del juhí* (Ferrer, 1975, IV, 123). Ja hem vist que en el seu transcurs s'obrirà la boca de l'infern per empassar-se els condemnats; després es tornarà a tancar, i llavors les aiguës cobriran la superfície del planeta⁶²⁶.

⁶²⁵ Viena, Akademie der bildenden Künste. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 86-87, lám. 50d.

⁶²⁶ Ferrer, 2002, 526: *...mandabit aquis maris ut reddant ad suum locum in quo fuerunt a principio mundi. Et ideo mundus iste destruetur, et reddet in statu pristino...* I Ferrer, 1994, 628: *E estonçe l'hesú Christo dirá assí: "Extendatur aca, que super terra est, etc" Dize: "Estiéndasse el agua que sobre la tierra es". Estonçe el agua será estendida sobre toda la tierra assí como ante. E los dañados estarán en aquella cárcel, que jamás nunca saldrán.*

3. ELS INFERNES

El mot infern és polisèmic, i això ocasionarà algunes ambigüitats. En un sentit general, i sobretot –però no sempre- en plural, designa el conjunt dels espais subterranis; en sentit estricte, l'infern només és l'inferior, el lloc de turments eterns, on són els dimonis. Malgrat això, trobarem moltes referències medievals als llimbs dels patriarques o al purgatori sota el nom d'infern en singular.

L'infern baixmedieval, doncs, no és una construcció simple; al contrari, té una estructura complexa, composta per quatre espais diferenciats topogràficament i funcional. Aquest conjunt quatrimpartit suposa un joc de combinacions de les dues penes, de dany (allunyament de Déu) i de sentit (turments físics i espirituals), i les dues possibilitats de durada: temporal o eterna. És a dir: infern *sensu stricto* o lloc de càstig merament punitiu amb penes eternes de dany i sentit; llimbs dels infants o lloc d'inòpia amb pena eterna de dany; purgatori o lloc d'expiació i purificació, amb penes temporals de dany i sentit, i per fi, els llimbs dels patriarques, lloc d'espera, únicament amb pena temporal de dany⁶²⁷. Cadascun d'aquests espais és independent dels altres, i la seua jerarquitització espiritual es reflecteix en la disposició física per pisos: sota la terra trobem, en primer lloc, al cercle exterior, els llimbs dels patriarques, avui clausurats; en el segon subterrani, el purgatori, del qual els inquilins estan destinats a la glòria; al tercer pis, immediat al darrer, els llimbs dels infants, que romandran eternament en un veritable “tercer estat”, que no és ni el cel ni l'infern; i en darrer lloc l'infern pròpiament dit o inferior, el lloc dels condemnats, l'únic on actuen els dimonis.

Aquesta compartimentació ja és establerta al s. XIII; Llull, al *Libre de doctrina pueril*, ens la descriu per ordre ascendent:

...la qual pena és en quatre lochs: en la un és infern on són los damnats qui null temps no·n exiran; l'autre és lo infern qui és apel·lat purgatori, en lo qual hom fa penitència per so car no l·à cumplida en aquest món; lo ters infern és lo loc on entraren los prophetes ans que fos encarnat lo Fill de Déu, e aquest infern és apellat sinus Abrahae; quart infern és aquell on entren los infants albat qui no són bateyats (Llull, 1981, 279).

Eiximenis, al *Libre dels Àngels*, també enumera les habitacions subterrànies, per l'ordre habitual, descendent:

En la primera estaven los sants pares ans que Jhesuchrist vingués ne'ls trasqués; ara no sab hom que negú hi estiga. La segona pus baxa vès imfern és purgatori. La terça abitaçió e ja pus baxa és dels imfants qui són morts sens babtisme. La quarta e pus baxa que tota és la abitaçió dels dolents qui Déus à maleÿts de perpetual maledicçió (Eiximenis, 1992, IV, 55).

⁶²⁷ Vegeu com ho explica sant Vicent (Ferrer, 2002, 763): *...intra cor terre sunt Illor loca: primum infernum, ubi sunt diaboli, et pena ignis sensibilis, et dapni. Secundus, locus parvulorum, ubi non sunt demones, neque pena sensibilis, licet bene dapni. Tercius locus est purgatorium, ubi non sunt demones, sed ibi est ignis, et pena sensibilis, et etiam dapni ad tempus. Quartus locus est linbus sanctorum patrum, ubi non erant demones, neque ignis, et pena sensibilis, sed dapni sic, quina non potuerunt ingredi in celum, donec Christus venit.*

Sant Vicent anomena els espais *lochs*, *carçres* o *cases*; en llatí, *carcer dampnatorum*, *limbus parvulorum*, *locus purgandorum*, *synus perfectorum* (Ferrer, 1999, 78); segons l'analogia de la poma, són els següents:

*Axí com en una poma són moltes casetes, axí en lo cor de la terra són moltes concaves. La primera, que és pus baxa, és dels dapnats; la 2^a après, dels infants no bategats; la 3^a, de purgatori; la 4^a, dels sants Pares*⁶²⁸.

I en un altre sermó:

*En la una és infern dels dapnats, ple de foch actiu, pudent, escur, ardén, e aquí estan les ànimes impenidens. Altra casa hi ha après, pus alta, e és dels infants no bategats. No-y ha foch ni dyables ne tuments, mas tenebres, que no senten la glòria. Han tanta de sciència, tots disputant ab gran plaer... En la III^a casa pus alta és purgatori, plena de foch actiu, clar, que la pena que done és intolerable. L'altra casa és Limbus primum; ara buyda és, que-l dia de la resurrecció los ne tregué Jesuchrist*⁶²⁹.

Una interessant narració de sant Vicent ens informa que, al moment d'encarnar-se Crist al ventre de Maria, Déu pare li tramet *omnem sapienciam divinalem*, tot anunciant al fetus el seu futur davallament als inferns, que descriu en la seua estructura vertical⁶³⁰.

En termes generals, la doctrina no ha evolucionat gens; el teòleg actual Bots encara ens descriu, contra lectures al·legòriques, el mateix panorama medieval⁶³¹.

⁶²⁸ Ferrer, 1975, III, 126. Una versió llatina de l'analogia, en Ferrer, 2002, 132: *Nam terra est sicut una mançana in terra quam sum plures cellule et habet istas quatuor cellulas, scilicet carcer dampnatorum, ubi accedunt omnes infideles et inpenitentes, et linbum parvulorum, ubi accedunt innocentes decedentes sine bapntismo et etiam filii parvuli infidelium, et locus purgatorum, ubi accedunt illi qui non fecerunt sufficientem penitenciam... et sinus perfectorum, ubi accedebant ante Adventum Christi.*

⁶²⁹ Ferrer, 1975, VI, 147. Altres versions, en català, a Ferrer, 1975, IV, 104; V, 166. I en llatí, Ferrer, 1995, 117; 361; 453.

⁶³⁰ Ferrer, 2002, 238: *...inferna, ubi videtis sanctos patres et parvulos qui mortui sunt innocentes vinculatus in sinu, qui non posunt solvi nisi vos primo sitis vinculatus per iudeos. ...Item, videtis purgatorium ubi stant anime que cum exierint de purgatorio non posunt intrare in gloriam nisi vos primo sitis purgatus. Item, videtis innocentes qui debent baptizari...*

⁶³¹ Bot, 2002, 39: *Le mot "enfens", au pluriel, doit être compris comme l'indice d'une pluralité de situations au royaume des morts... Mais la Tradition (S. Th. III, q. 52) a distingué au moins quatre situations: les limbes des justes, les limbes des enfants morts avec le seul peché originel, le purgatoire, l'enfer des damnés en compagnie des anges déchus.*

3.1. ELS LLIMBS DELS PATRIARQUES

3.1.1. L'espai

El primer espai infernal, que ocupa el pis superior de l'infern, és el que s'anomena variadament, d'acord amb el seu caràcter intermig, *sinus Abrahe* (*si d'Abraham, sinus sanctorum, sinus perfectorum*), en el sentit del descans, de manca de turments, diu sant Tomàs, i *limbus inferni* (*l'lim, limbus, llimbs dels patriarques, limbe dels sants pares, llim de infern, limbe de infern*) en el sentit de manca infernal d'un descans ple (*S. Th.*, 3, q. 52, a. 2; Supl., q. 69, a. 4). També és anomenat sovint *infern* a seques, la qual cosa, sense deixar d'ésser certa (els llimbs són dins el recinte infernal) es presta a confusions.

Sembla clar que el seu origen és l'al·lusió bíblica en la paràbola de Llätzer, qui hi fou dut pels àngels (Lc 16, 19-31). La referència és molt confusa: Abraham hi intervé alhora com a persona i la seua sina com a lloc on reposa Llätzer. Vegem la versió de sant Gregori:

...el pobre morí, e-ls àngels portaren-lo en lo sin de Abraam; e morí lo ric, e fo sepelit en infern. E cant fo en los turments, levà sos uyls, e viu Abraam de luy, e Làzer en lo seu sin; e cridan dix: "Pare Abraam, ages mercè de mi..." (Gregori, 1931, II, 74).

Davant la negativa d'Abraham, el ric llavors demana que els seus germans siguin avisats (Gregori, 1931, II, 74).

Aquesta, amb la resta de referències bíbliques que enviaven als inferns - el *Xeol* indiferenciat jueu- la totalitat dels morts, facilità la formació dels llimbs dels patriarques com un espai independent dins el complex infernal. Segons Amat, des del s. IV el cristianisme busca espais intermitjos, vestibulars, entre el cel i l'infern, llocs de *refrigerium*, en espera del judici final o de la mort de Crist. Altres candidats, en confusió amb els llimbs dels patriarques seran el paradís terrenal i el purgatori (Amat, 1985, 391).

Tanmateix, el caràcter d'aquest espai plenament vestibular encara no és ben definit al s. XIII; Llull, a la *Doctrina pueril*, fent-hi referència, diu: *Tots aquells qui murien anaven en foch infernal* (Llull, 1981, 11). Berceo, al seu *Duelo de la Virgen*, fa caure Adam i Eva en mans dels dimonis -*Todos fueron al tártaro*-. Més tard, en apietar-se Déu dels patriarques, *non quiso que yoguessen/ en tal enfermería (...) en tan pudio vallejo,/ do facen los diablos/ mucho suci trebejo* (Berceo, 1980, 184). I Bernat Metge, a *Lo Somni*, sembla aglutinar aquest espai amb els llimbs dels innocents, afegint-hi encara alguns pagans virtuoses, com ara Orfeu, el narrador:

Los sants pares, emperò, que après la passió d'aquell ver Déu e hom que tu adores foren trobats per Ell en la primera habitació d'infern en què Tirèsias e jo som, no cregues ésser a aquesta llei subjugats, car después que n'eixiren null temps hi són tornats (Metge, 1983, 204).

Així, doncs, el tret essencial dels llimbs dels patriarques és l'espera, el tarannà vestibular⁶³²; sant Vicent arriba a comparar-los amb l'espera cortesana al despertar reial: *expectabant in pulcra sala*⁶³³. No constitueixen pròpiament un lloc de turments; no s'hi aplica pena de sentit *Sed dolores non sunt in inferno Patrum* (S. Th., 3, q. 52, a. 2), és a dir, no hi ha dimonis ni foc: *in hoc loco sanctorum patrum non est ignis, sed aqua* (Ferrer, 2002, 116). Però sí la pena de dany o absència de Déu. S'assemblen doncs als altres llimbs, els dels infants; però els dels patriarques, a diferència de aquests altres, són provisionals. Quan Crist hi davalla, els buida, i aquest espai roman residual, sense funció, buit i tancat. Sant Vicent ens resumeix les característiques:

*...l'altra casa pus alta de totes és lo limbe dels sants Pares, e no-y ha foch ne dimonis, e han gran claredat de la gràcia de Déu, mas no claredat de glòria; e totes les ànimes que eren allí, totes ne isqueren quan Jesuchrist resuscità...*⁶³⁴

Les ànimes dels personatges de l'Antic Testament, en no poder entrar al cel, encara tancat, reboten cap als llimbs, sense excepció, emfatitza el predicador:

...que ans de Jesuchrist, totes les ànimes, santes e males, anaven a infern, e no podien entrar en paraís: tan gran empaxament hi havie, que Adam, quan morí, e Noé morí, a infern anaren llurs ànimes, no en lo infern dels dapnats, mas en hun altre loch, que no-y havie dyables ne turments, e ha nom limbus. Los altres qui eren peccadors anaven baix a l'infern dels diables... Més vos diré de sent Johan Babtista, que ere molt sant... Mas quan morí... a infern ne anà ab los altres sants, e no pogueren entrar en paradís fins que Jesuchrist se'n pugà al cel ab ells lo jorn de la sua Ascensió. Item, los Innocents... no Joachim, ne senta Anna, no Joseph, ne d'altres (Ferrer, 1975, III, 203).

Gutierre Díaz, al seu *Victorial* (1430-1435), ho descriu de manera similar; abans de Crist, *todas las almas de los malos yvan al ynfierno, e aun de los buenos, si los ende avía* (Díaz, 1994, 197).

Quant a l'obertura, els dimonis no hi entren, això forma part de la definició dels llimbs; els àngels i per suposat Crist hi tenen llibertat de moviments; de seguida veurem com els àngels freqüenten la companyia dels patriarques. I pel que fa als mortals, hi van i en tornen les ànimes dels resuscitats per Crist, en especial Llätzer. Entre aquests cal destacar Carí i Leuci, que resusciten amb molts més en fer-ho Crist, i escriuen el relat del seu viatge a l'infern, relat contingut a l'evangeli apòcrif de Nicodem (17, 5-9; 18, 3-4)

⁶³² L'Enciclopedia Cattolica el defineix així (*Enciclopedia...*, 1950, VII, veu *Limbo*): *Stato e luogo, in cui si trovarono i giusti del Vecchio Testamento, i quali, pur uscendo da questa vita in grazia e pienamente purificati dalle loro colpe, non potevano entrare in Paradiso, perché la Redenzione dell'umanità non era stata compiuta.*

⁶³³ Ferrer, 2002, 666: *...sicut milites sperant regem in sala pulcra quando ipse rex surgat de dormicione... ita sancti patres non stabant in inferno, neque in purgatorio, neque in loco parvulorum, sed expectabant in pulcra sala, scilicet linbo vel sinu Abrae, ubi non sunt demones nec ignis...*

⁶³⁴ Ferrer, 1975, V, 166. Similar, a Ferrer, 1975, IV, 141; V, 37; 2002, 54.

Com a espai infernal, d'alguna manera roman sota la jurisdicció del dimoni; així, quan Crist deslliura les ànimes dels patriarques, els *tragué de la subjectió e potestat del dyable* (Ferrer, 1932, II, 256). Tanmateix, les ànimes hi estan assegurades, més que en vida, per l'estabilitat espiritual del lloc: *en aquell loch no-y podien pecquar, e en aquest món l'om, per sant que sie, pot pecquar* (Ferrer, 1975, III, 51). I, en contrast amb l'infern, els residents en aquest espai no blasfemen ni protesten, diu Roís de Corella al seu *Lo juí de Paris*:

...és certa cosa, segons expon sant Gregori, que els primers eren los Sants Patriarques e Profetes; los quals, en la cort de Paraís, ni quan estaven en lo si d'Abram, per enveja no murmuraven, ni murmurar podien ni volien... (Roís, 1994, 86).

Aquests llimbs solen descriure's com una mena d'asil on els vells patriarques esperen amb tristor i impaciència l'adveniment del Messies; a l'*Auto de la pasión*, obra de finals del s. XV atribuïda a Alonso de Campo, un àngel en parla així a Crist: *los santos/ padres que en el linbo están,/ sus tormentos y sus llantos,/ dolores y males tantos/ con tu Pasión çesarán* (*Teatro medieval*, 1990, 188).

L'estranya iconografia específica d'aquest espai -diferenciada de la imatge de l'infern general a l'escena del davallament de Crist- no abunda gaire, tot i que coneix un desenvolupament entre els s. XII i XIII (Baschet, 2000). Es representa com un grup de nens -identificables pels seus cabets visibles- en un llençol, sostinguts per una figura variable: àngels a la catedral de Reims⁶³⁵ o al Salteri de Blanca de Castella (ca. 1225)⁶³⁶; un personatge sense barba ni ales, al baixrelleu de la catedral de Lausana; i a les catedrals de Saint-Denis (s. XII) i de Bourges (s. XIII) per una majestuosa figura sedent mascul·lina, sense ales, amb barba i túnica.

Aquesta figura és possiblement el propi Abraham, malgrat el *nimbus* redó que ostenta a Bourges, on s'ubica sota una mena de baldaquí polilobulat amb angelets músics per damunt, i a la vora dels benaurats, a la dreta de sant Miquel en l'escena del judici (Schmitt, 1992, 69): integra així els personatges de l'Antic Testament tots d'una, en el conjunt dels salvats. Al cas de Saint-Denis, Abraham seu a la primera arquivolta dreta, entre dos àngels. Una variant antiga, que representa literalment la imatge evangèlica, col·loca Llätzer assegut damunt els genolls d'Abraham, en disposició similar a la Verge *Theotokos*⁶³⁷.

3.1.2. Anuncis del davallament

La gran aventura dels llimbs dels patriarques és llur rescat per Crist al seu davallament infernal –catàbasi-, una volta mort i durant els tres dies que hi roman -de divendres a diumenge de Pasqua-. El viatge de Crist a l'infern, tot i que no s'esmenta als evangelis, i és a penes suggerit al Nou Testament, només en unes vagues al·lusions de sant Pau (Rom, 10, 6) i dels Actes dels

⁶³⁵ Escultura descrita per Réau, 1996, 774.

⁶³⁶ París, Bibl. de l'Arsenal, ms. 1186, f. 171. Reproduït a Baschet, 1996, 118.

⁶³⁷ Città del Vaticano, Bibl. Apostolica, *Evangelitari* (finals del s. XIII) Vat. lat. 39, f. 58. Reproduït a Baschet, 1996, 117.

Apòstols (Act 2, 24), és doctrinal⁶³⁸: la *discesa di Gesù Cristo al Limbo* és real, no simbòlica (*Enciclopedia Cattolica*, 1959, *discesa*; Bot, 2002, 39).

Tanmateix, a les *professio fidei* del cristianisme primitiu no s'esmenta; la fórmula és *...mortus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad caelos*; l'any 521 el papa sant Hormisdès (514-523), a la seua epístola *Inter ea quae* sí esmenta els llimbs, amb una altra denominació: *ad inferna descendens et a Patris gremio non recedens* (*Enchiridion...*, 1973, 131). El concili de Sens (1140), entre els "errors" de Pere Abelard, en condemna la tesi nº 18: *Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum* (*Enchiridion...*, 1973, 237). I el segle següent, el concili de Letrà IV (1215), al seu capítol primer, *De fide catholica*, afirma taxativament: *descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in caelum* (*Enchiridion...*, 1973, 260). Sant Tomàs ja especifica, al s. XIII, que Crist visita tots els espais infernals: *Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in quacumque parte inferni, sunt aequaliter visitati* (*S. Th.*, 3, q. 52, a. 6). Lull, l'any 1313, el segueix:

...encarnat per Esperit sant, nat, crucificat, e qui devalà als inferns con ne trasc Adam, Abraam e los profetes, e qui és ressucitat e al çel se n'és pujat e vendrà lo dia del judici jutjar bons e mals (Lull, 1990, 90).

En canvi, a la professió de fe tridentina, la butlla *Iniunctum nobis* (1564) de Pius IV, el davallament no s'esmenta (*Enchiridion...*, 1973, 425).

L'entrada del Salvador a l'espai infernal i el trobament amb els patriarques suposa la unió simbòlica de l'Antic i el Nou Testament, la derogació de l'antiga llei i la promulgació de la nova, i enceta una nova etapa per a la humanitat. No és un mite específicament cristià: el victoriós davallament de l'heroi solar -Orfeu, Herakles, en són els exemples clàssics- al regne inferior, "drama agro-lunar" referent a la periodicitat de la fecunditat (trànsit de Deméter-Ceres), seria, segons Durand, "arquetípic"⁶³⁹. Les religions agràries són sotèriques: el déu principal mor i resuscita, amb l'ajut de la deessa esposa, amant o mare però sovint verge, davallament que simbolitza el cicle de l'etern retorn anual; aquest substrat pagà precristià hauria estat ben arrelat a l'imperi romà per la influència, entre altres, dels cultes isíac i mitraista (Eliade, 1999, 117; Maldonado, 2003, 34; Bologne, 1993, 200). Al seu clàssic *Les rites de passage* (1909), van Gennep considera les dramatitzacions del procés mort-espera-renaixement com a rituals de pas, amb l'exemple evident del davallament de Crist, i el seu moment clau al ritual de marge que suposa el trànsit del llindar infernal (Gennep, 1986, 29, 195).

El davallament ja venia d'una banda prefigurat per David derrotant Goliat i Sansó el lleó, i per l'estada de Jonàs a la panxa de la balena; i d'altra, anunciat pels profetes de l'Antic Testament (Os 12, 14; Phil 2, 10), així com el rescat dels patriarques (Zach 9, 11; Col 2, 15). Per tant, els habitants dels

⁶³⁸ *S. Th.*, 3, q. 52, a. 1. I a Ferrer, 1995, 360: *Unde doctrina est Theologorum certa, et vera, quod quando Iesus fuit mortuus pro nostra salvacione, et corpus fuit sepultum in monumento, ad idem anima descendit ad Limbum inferni pro extrahendis animabus Sanctorum Patrum, et tantum quantum stetit in monumento, ad idem anima in Inferno, et cum exiit de Inferno, et corpus de sepulcro, gloriosum, ressucitatum.*

⁶³⁹ Durand, 1963, 321: *Le scénario de ce drame est essentiellement constitué par la mise à mort et la résurrection d'un personnage mythique, la plupart du temps divin, à la fois fils et amant de la déesse lune.*

l'limbs –entre els qui eren els mateixos profetes- coneixien el que havia de passar: *e que descendió a los infiernos, e que sacó ende los Padres que sabían que avía de venir e esperavan la su venida*, diu don Juan Manuel al *Conde Lucanor*, del 1335 (Manuel, 1999, 337). Això es dona per fet, i tanmateix, en trobem fins a tres versions diferents.

La primera ja l'hem vista, en parlar de l'encarnació de Crist, com a resultat del prec d'Adam a Déu; lògicament, llavors la vida i la mort del messies són conegudes dels patriarques. És la versió, complexa i heterodoxa, del *Vita Christi* d'Isabel de Villena; els llimbs s'hi descriuen com una mena de presó; *aquests miserables catius* (Villena, 1980, XVI); *Adam ab tots los presos que ab ell són... als lims, hon era encarcerat Adam ab sos fills* (Villena, 1980, LIX); *aquells encarcerats... los catius de la casa dolorosa de aquest carçre... los quals seen en tenebres e ombra de mort* (Villena, 1980, CLIV); i:

...en tan dura captivitat, acompanyats de tantes dolors e misèries... en aquest lloc de tenebres on no hi ha consolació nenguna ni repòs (Villena, 1980, XI).

Simultàniament, caracteritza el tancament com un exili: *“em veig exellat ensems ab vosaltres”*, diu Adam als seus companys (Villena, 1980, XI).

La segona versió, compatible amb la primera, és la d'Eiximenis. Segons ell, sant Miquel li revela a Adam, ja expulsat del paradís però gran amic seu, l'esdevenidor; els patriarques s'assabenten, doncs, dels fets mitjançant els àngels:

E li revelà lo temps de la sua mort, e com devallaria en lo lim dels pares, e que ell lo y acompanyaria ab los seus sants àngels axí com a car amich de Déu e seu; e com aquí trobaria la ànima del seu car fill Abel, lo qual auria títol de prothomàrtir de la Lig de natura, ab los altres sants pares; e com aquí mateix se ajustarien ab ell les ànimes dels sants pares, esperant la preciosa ànima e mort del Salvador qui-ls en trauria e-ls portaria tots a la Glòria e-ls obriria la porta de Paradís, a tothom lavors tancada (Eiximenis, 1992, V, 7).

No sols l'anunci profètic: una volta encarnar Crist, sant Miquel, diu Eiximenis, els manté al dia, fent-hi visites periòdiques per informar-los, *Les quals coses eren a fort gran consolació de tots los dits sants* (Eiximenis, 1992, V, 13).

La tercera forma de presentar els fets, seguida per diferents autors medievals, insisteix en la intriga: els patriarques van assabentant-se a poc a poc de la proximitat de la seua salvació, gràcies als nouvinguts que hi van arribant. L'arribada dels innocents, en primer lloc, els informa de l'encarnació de Crist; l'escena de la irrupció dels xiquets al trist asil dels ancians, que ens relata sant Vicent, és particularment surrealista:

...quan dintre hun dia tants fadrinets partiren de aquest món, sens fe, trobaren aquí los sants pares Adam, Matusalem, Noè e altres, etc. Estaven aquí sperant quan vindrie Jesuchrist, e quan veheren aquí tanta minyonalla, meravellaren-se molt, que dels altres a cap de hun any n'i venie hu, mas quan dins hun dia ne veren venir tants e interrogaren-los: “E de hon veniu?”.

“Nosaltres sapiats que som venguts del món, que hun rey, Herodes, per ço com sap que Jesuchrist és nat, ha mort a nosaltres, e ell és romàs, fugit en Egipte”. “Oo, donchs, ja és nat lo Salvador nostre?” Digueren aquests: “Hoc” (Ferrer, 1975, VI, 212).

En altres variants, és l'ànima de sant Joan Baptista la precursora que informa els presoners de l'encarnació de Crist; en Varazze (Vorágine, 1982, 340) i en Llull, tots dos del s. XIII, en què l'especialització funcional dels espais de l'infern encara no s'han bastit completament; per això encara parlen de turments:

...tots los profetes els sants qui eren ans del aveniment de Jhesu Christ fill de Déu anaven en infern per rahó del original peccat. On, com plach al Fill de Déu que fo encarnat e nat, Sant Johan Baptista fo missatge del Fill de Déu als sants qui eren en les penes infernals turmentats, e denuncià a aquells l'aveniment del Fill de Déu, del qual foren los sants alegres e consolats (Llull, 1981, 27).

Segons la trama d'Isabel de Villena, els habitants dels limbs provoquen l'encarnació de Crist; tanmateix, l'abadessa descriu llur alegria en sentir la veu del messies en resuscitar Llätzer, així com el missatge que li encomanen:

...com lo pare Adam e tots los altres qui eren en los lims, hoÿda la veu de sa gran senyoria e coneguda aquella, se eren alegrats de infinit goig, dient tots: "Làzer, per mercé, pus vos mana tornar al món, siau procurador de nosaltres, e com sereu davant sa magestat... que prestament vulla devallar a rompre lo carçre de la nostra longa e dura captivitat... (Villena, 1980, CXXX).

I, la vespra de la passió, Crist envia sant Miquel per anunciar-los la seua arribada imminent:

...e vós, Miquel gloriós... torneu per los lims, e digau al pare Adam e a tots sos fills... demà après mig dia... seré ab ells... e haurà fi la llarga captivitat sua, e seran posats en plena llibertat... (Villena, 1980, CLIV).

3.1.3. El davallament

El primer lloc on apareix la narració de l'escena és als evangelis apòcrifs del segle IV (Minois, 1994, 109 i s). Precisament el davallament, juntament amb la infància de Jesús, són els temes predilectes dels apòcrifs, i la tradició cristiana n'assumeix, com hem vist, el contingut. Entre ells cal destacar sobretot el de Nicodem (21-25), seguit generalment a l'Edat Mitjana; aquest evangeli apòcrif és el que més desenvolupa el tema del davallament; vegem breument el seu argument. El text recull el relat de Carí i Leuci, presents als limbs al moment del davallament i després resuscitats amb Crist. Morts i dipositats a les tenebres, de sobte una llum els il·lumina; Adam declara que és la mort del

messies (18, 3-4). Producte alexandrí, a l'evangeli de Nicodem conviuen els inferns jueu, representat per Satanàs, que sap el que passarà gràcies a les profecies, i l'infern hel·lenístic, personificat per *Hades*, que ignora qui és Crist i se sorprén de la seua arribada; tots dos mantenen un curiós debat (21, 1). Aviat l'ànima del messies es presenta a la porta de l'infern, mentre el seu cos encara penja a la creu; llavors se sent dins dels llimbs la veu imperativa que mana obrir les portes de bronze; Hades, al contrari, les fa tancar; els patriarques criden, se sent la veu per segona volta, ara criden els àngels, i la porta esclata esmicolada en bocinets, les ànimes de l'infern s'alcen, i Crist hi entra, il·luminant tot l'espai (22, 1-9). Amb gran espant dels diables, Crist xafa la mort (23, 1-4), empresona Satanàs (24, 2), dóna la mà a Adam (moment que reflecteix la iconografia del davallament); els patriarques llavors (únicament s'esmenten els homes) s'agenollen i l'adoren (25, 2-12).

La fórmula clau de l'episodi, l'ordre divina d'obrir les portes, desobeïda pels dimonis, és un vers del salteri, de David, que Roís de Corella ens tradueix així: *Levau en alt les vostres portes, o prínceps, e levau-vos en alt vosaltres, portes eternals, hi entrarà lo rey de glòria* (Roís, 1985, 23, 7). Un altre salm hi fa referència:

Que ha trocejat les portes de metall, e ensemps ha trencat les barres de ferro ab què staven fermades. Ha'ls pres e levat de la via de lur iniquitat, per les lurs obres injustes foren debilitats (Roís, 1985, 106).

Una *alba* religiosa atribuïda al trobador Falquet de Romans (...1215-1233...), es refereix al davallament amb aquest llenguatge: *per destruir'enfern que'l diables tenia* (Los trovadores, 1989, 1221).

A la *Legenda Aurea*, del s. XIII, Varazze segueix Nicodem fil per randa, fins i tot en l'absurd diàleg, ara entre Satanàs i l'infern (Vorágine, 1982, 233). En un altre lloc ens explica que l'entrada triomfal de Crist a l'infern és l'origen del ritual de consagració de l'església: el bisbe hi dóna tres voltes (els tres viatges cristològics: cel-terra-infern-cel), i pica tres vegades la porta, recitant el vers esmentat de David (Vorágine, 1982, 828). Vegem la versió que en fa de l'episodi les *Vides de sants rosselloneses*, també del segle XIII; les dones de l'Antic Testament continuen sense aparéixer. En primer lloc, s'hi descriu l'entrada de Crist com la d'un lladre, i la sorpresa dels diables, que substitueix la de l'*Hades* de Nicodem:

...après que Jhesuchrist fo mort, la sua anima... devalà en la pregonea d'Infern. On co-l terme de les tenebres tocàs, enayxí con un raubador resplendent e terrible, les compayes dels malvatz d'Infern, totz espaorditz, demanen, diens: «D'on és aquest tan fort ni tan terrible, e tant resplendent, e tant clar? Car aquel món, qui fo a nós sotzmès, nuls temps no tramès a nós aytal mort... Qui és aquest, donques, qui enayxí cuytosament és intratz dins los nostres termes, lo qual no à temor dels nostres turmens, ans deliure los altres dels turmens nostres?...» (Varazze, 1977, 383).

Segueixen el manament imperatiu de Crist, la resistència inútil dels dimonis, el trencament de les portes i l'entrada a l'infern:

"Toletz les portes, prínceps, vostres, e levatz les portes perdurables, e entrarà lo Rey de Glòria". An aquesta vou corregren los demonis, e tancaren les portes de l'aram ab los forelats del ferre, e les clausiren... E fo feyta altra vegada gran vou, dién: "Toletz les portes, prínceps, vostres, e levats les portes perdurables, e entrarà lo Rey de Glòria". E adoncs lo Rey de Glòria sobrevec, qui il-luminà les tenebres perdurables, e estès la sua man, tenent la mà dreyta de Adam a ÉI, dient: "Pau sia ab tu e ab totz tos fills, justz meus" (Varazze, 1977, 387).

Al mateix s. XIII, Llull sintetiza l'episodi, al seu *Libre de doctrina pueril*:

...devallà als inferns e venc a Adam e Abraam e als altres profetes e sants, e trach aquells, a forsa dels demonis, de lur presó, e mès-los en glòria celestial, la qual no aurà fi (Llull, 1981, 27).

A la *Informació espiritual al rei Frederic de Sicília* (1310), Arnau de Vilanova també hi fa una breu referència: *quan lo Fyll gità d'infern los justs qui-y eren encarcerats* (Vilanova, 1947, 227), així com Eiximenis:

...lo benigne Senyor ab innumerable companyia d'àngels e ab lurs grans prínceps deuallà en lo lim d'infern, ço és en lo loch on los sants pares sperauen lo salvador⁶⁴⁰.

Sant Vicent proposa un doble valor del davallament, quant a interpretacions; d'una banda, manifesta el poder diví:

Vet la descensió que féu als inferns, car axí com eren en lo cel, ans de la encarnació se degué mostrar gran en la terra devant los hòmens, per miracles volgué mostrar la sua grandesa en infern contra lo dyable, lligant-lo e trahent-ne los sants Pares (Ferrer, 1975, 227).

En canvi, en un altre sermó el predicador sembla insinuar el contrari:

...no volgué pujar dreta via en paraís als cels, mas volgué haver tanta humilitat que abans que pujàs als cels, devallà molt secretament en infern, en lo qual havie més de tantes mília ànimes, e aquelles tragué de la subjectió e potestat del dyable, e ab aquesta gran companya, ell se'n muntà als cels... (Ferrer, 1932, II, 256).

Vegem la narració del davallament que ens fa sant Vicent, divergent en alguns detalls de la de Nicodem i Varazze. Ara la compartimentació infernal i l'especialització funcional són nítides; s'hi esmenten les dones veterotestamentàries, una novetat respecte a les versions esmentades.

Al quart lloc, ço és, al llim on estaven los sants pares, en aquest lloc davallà Jesucrist, e entrà-hi. Oh, quina festa s'hi féu! Los àngels vengueren primers: "Sus! Sus! Obrits les portes"... Pensau Adam e tots com deien: "Oh Senyor, redemptor tan desijat!" E en aquell punt hagueren cara de glòria, e

⁶⁴⁰ Francesc Eiximenis, *Vida de Jesuchrist*, ms. 460, f. 220. Citat per Berg, 1979, 305.

casquí d'ells, com lloaven Déu! Allí eren los innocents que féu matar lo rei Herodes; e venc l'ànima de santa Anna...e Josep...e venc l'ànima del lladre... (Ferrer, 1973, 175).

L'escena de Nicodem d'un Crist enderrocant les portes de l'infern i alliberant els patriarques, que seguirà la iconografia, és evidentment incompatible amb la divisió quatrimpartida de l'infern; més endavant hi pararem esment. Una possible solució és duplicar les portes: Crist enderroca primerament les portes de l'infern pròpiament dit (*Frangendum portas et los forrellats de azer*) (Ferrer, 1995,362), i després, en ascendir als llimbs, es repeteix l'escena, ara d'acord amb Nicodem⁶⁴¹. O bé sant Vicent soluciona el problema dient que Crist no arriba a entrar a la resta d'espais infernals, sinó que des dels respectius llindars increpa els condemnats, consola els infants i rescata els purgants; però als llimbs dels patriarques sí hi entra, trencant-ne les portes⁶⁴².

En un misteri gironí del s. XV, al davallament, és sant Miquel qui fa la veu d'obrir les portes: *Obrits, obrits tot prestament/ de part de Déu omnipotent (Un fragment d'un misteri..., 1995, v. 19)*. I immediatament, anuncia l'entrada de Crist: *Veus assí are-ntrarà/ Jesús, qui al món format ha,/ e Adam de assí traurà/ e tots los qui a ell plaurà (Un fragment d'un misteri..., 1995, v. 23)*. Sant Miquel, en trobar-s'hi amb Lucifer, li recorda que és ell qui l'ha foragitat del cel, i l'amenaça encara: *de mi seràs pres e ligat/ e Adam serà desliurat (Un fragment d'un misteri..., 1995, v. 27-34)*.

La pintura gòtica ha representat el drama amb un abundant programa iconogràfic força convencional⁶⁴³. Crist dóna la mà a Adam, amb el banderí de

⁶⁴¹ Ferrer, 1995, 365: *Quartum, est quedam domus vocata Limbus, alias Sinus Abrahe. Ibi non erat pena, sed porta erat clausa, intantum quod non poterant exire ad paradisum. Et in istam descendit Iesus, et intravit, et fuit factum magnum gaudium, et veniebant Angeli, et dicebant: "Atollite portas, principes, vestras, etc. (Ps., XXIII, 7). Et demonstravit se clare et manifeste divinitas per gloriosam demonstracionem. Et tunc fuerunt gravisi, et tantam gloriam essencialem habuerunt sicut hodie in celo, et ibi erant Abel, qui primo intravit, Adam et Eva, Noe, Moysen, et sanctus Iohannes Baptista, et matres, Innocentes. Item, Sancta Anna, et Ioseph. Dicebat beata Anna: "Et vos estis nepos meus, filius filie mee, qui dicetisa michi de filia mea et matrie vestra?", etc. Et Ioseph dicebat: "Ego portavi vos in Egiptum". Item, venit latro bonus, etc. Et stetit ibi Iesus usque ad diem Pasce.*

⁶⁴² Ferrer, 2002, 134: *...sinum perfectorum. Et licet quo ad tria loca superiora anima Christi non intraset ultra januam, sed de janua loquebatur eis presentialiter, sicut ego modo vos de cadafali, tantum in hunc locum sinum perfectorum intravit realiter, et cum sensissent demones quod Christus veniebat ad illum locum, licet antea januas bene clausas...*

⁶⁴³ Vegeu els següents davallaments: València, Palau Arquebisbal: Antoni Peris, *Retaule de la Passió*. Reproduït a l'Arxiu Pere Nicolau. Tortosa, Catedral, *Retaule major* (1351). Rubielos de Móra, anónim del cercle de Jaume Mateu i Gonçal Sarrià, *Retaule de la Verge* (ca. 1415). Reproduït a l'Arxiu Pere Nicolau. Saragossa, M. Provincial de BA: Jaume Serra, *Retaule de fra Martí d'Alpartir* (1361), procedent del Convent del Sant Sepulcre, Saragossa. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 3; Pàdua, M. Cívic: Jacopo Bellini (principis del s. XV). Barcelona, MNAC: Bartolomé Bermejo (1470-1485). Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 161 i a Toldrà, 2000, làm. 2. Trujillo (Cáceres), església de Santa Maria: Fernando Gallego i col·laboradors. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 410. Madrid, Palacio Real: Juan de Flandes. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 411. Col·l. Masaveu: col·laborador de Fernando Gallego (1490-1500). Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 408. Florència, Col·l.

l'Església triomfant i mostrant les cinc nafres o *plagues* de la Passió, després de trencar les portes del recinte infernal, que es mostren als seus peus, amb gran escampada de fragments metàl·lics.

L'infern o els llimbs? En la iconografia es constata també la confusió entre un recinte infernal "general" i l'específic dels llimbs, i la tria o juxtaposició dels diferents models de representació de l'infern: construcció, drac i cova. Els dimonis fugen de Crist espantats, fan gestos d'atac, desesperació o resignació, com el Satanàs de Bartolomé Bermejo, o espion els esdeveniments des d'un amagatall, com els del retaule de Rubielos de Móra. Els patriarques surten per la porta-gola, despullats, amb breus tapalls o túniques; si exhibeixen *nimbus*, és l'octogonal veterotestamentari. S'agenollen amb les mans juntes en actitud religiosa d'oració o en la gestualitat feudal del plet-homenatge, davant el seu senyor i salvador. En podem reconèixer David amb la corona; sant Joan baptista vestit de pells; Dimes, el bon lladre, carregat amb la seua creu; Eva, i al seu costat, en primer lloc, Adam, que pren o besa la mà dreta de Crist, detall en què la iconografia segueix l'evangeli apòcrif de Nicodem, segurament a través de la *Legenda Aurea*, però del qual sant Vicent no en fa esment. El simbolisme d'aquesta gestualitat, la *Inmixtio manuum*, o, en l'àmbit català, la *commendatio in manibus*, es relaciona –*mutatis mutandis*– amb el ritual de submissió i encomanament medieval, el plet-homenatge feudo-vassallàtic (Le Goff, 1983, 333).

Aquest és el moment representat per la iconografia gòtica, amb un programa herència romànica d'origen bizantí; el tema presenta afinitats amb el motiu clàssic -*supervivència*, diu Panofsky (1992, 27)- d'Hèrcules dominant i treient el Cerber de l'Hades. D'altra banda, Réau (1996, 53-59) opina que la imatge és el resultat de la fusió plàstica de dos moments narratius diferents, amb divers sentit dinàmic: descendent o *catàbasi* (entrada a l'infern i encadenament de Satanàs) i ascendent o *anàbasi* (rescat dels patriarques i sortida de l'infern). Aquesta imatge pateix una natural interferència mitològica; en una miniatura d'un incunable gòtic francès de *De consolatione philosophiae*, de Boeci⁶⁴⁴, veiem l'escena, gairebé idèntica a la de la catàbasi, del davallament d'Orfeu, un déu pagà amb aspecte gòtic internacional i l'arpa a la mà, treient Eurídice de la gola del Leviatan, mentre els dimonis, bocabadats i fins i tot un d'ells assegut, escolten la seua música.

Isabel de Villena atorga, com hem vist ja, un gran protagonisme als presoners dels llimbs, sobretot a Adam i Eva; el plant de la Verge pel seu fill acabat de morir resumeix el davallament i el rescat:

...só molt certa que resuscitarà lo terçer dia après la sua mort, e serà lo dia de demà, qui és diumenge.... com Jonàs stigué tres dies e tres nits en lo ventre de la Balena, axí staria en lo cor de la terra, ço és, en los lims de infern, per spay de tres dies e tres nits, e après retornaria... per pujar-se en la celestial pàtria ab los pares que del dit lim traurà. ...aterrarà aquell príncep de infern, llevant-li tota la presa que tyrànnicament té de tots aquells singulars pares qui en los lims són tancats, e despullarà aquell lloc

Loeser: anònim florentí, Històries de la Passió (primera meitat del s. XVI). Reproduït a *Arte y cultura...*, 1992, 261.

⁶⁴⁴ Viena, Österreichischen Nationalbibliothek, cod. 2595, f. 61r. Reproduït a Pächt, 1977, lám. 77.

trencant e rompent les portes infernals, e tots los ligams de aquelles...
(Villena, 1980, CCXXXII).

L'abadessa detalla els fets, en un to de cerimònia cortesana. En primer lloc, Crist i els àngels en processó, portant sant Miquel *la bandera*, davallen fins al llindar de l'infern, on els àngels donen *gran colp a les portes* i criden el versicle de David. Crist hi entra, i notifica als patriarques llur salvació (Villena, 1980, CLXXXVII). Adam fa a Crist tres reverències, i ell l'abraça, l'anomena *venerable pare*, i mana als àngels portar-li una cadira; aleshores arriba als llimbs el bon lladre (CLXXXVIII). Asseguts Crist i Adam, comença la desfilada de besamans dels presoners, que van prenen seient a mesura que saluden el messies: sant Josep (CLXXXIX), sant Joaquim, que seu *al costat de son gendre, sanct Joseph* (CXC); Zacaries, a qui el Baptista cedeix el torn (CXCI), Joan Baptista, a qui Crist mostra molta estima,

...besant-lo ab gran amor, abraçant-o molt estret com a fill molt amat, e reposant lo cap de Joan sobre los seus sagrats pits (Villena, 1980, CXCII).

A continuació hi passen *Abraam ab tota la sua generació* (CXCIII), Moisès (CXCIV), *David ab tots los reys e sancts de Judea, e levant-se les corones del cap adoraren la majestat del Senyor* (CXCV), i els innocents, *aquella multitud gloriosa de fadrins vestits de blanch ab banderes en les mans*. Acabada la processó masculina, els homes *feren una gran plaça, e meteren-se tots en orde per fer loch a les sanctes dones* (CXCVI). Comencen Eva, del braç de sant Miquel, i santa Anna, del braç de sant Gabriel (CXCVII), aquesta darrera s'abraça amb *aquell seu excellent nét* (CXCVIII). Segueixen *Judic* (CXCIX) i Ester. Les dones es congratulen del moment:

E finida l'adoració, totes elles molt alegres de la gran festa e acolliment que sa Majestat fet los havia, esforçaven-se de lloar e magnificar sa senyoria e parlar ab gran delit de les excel·lències e singulars obres de sa altesa; mirant de fit la sua presència, reposaven en delit no recontable (Villena, 1980, CC).

Isabel de Villena desenvoluparà a continuació una narració surrealista, la visió pels patriarques de Crist a la creu. Aquesta escena, juntament amb la visita dels patriarques a la Verge, totes dues entre la mort i l'ascensió de Crist, són específicament catalanes, segons Yarza (1992, 161); el probable introductor n'és el *Vita Christi* d'Eiximenis, inspirat en el pseudo-Bonaventura (Berg, 1979, 304). Al seu plantejament, Crist s'emporta miraculosament els patriarques, abans de resuscitar, al Calvari, per mostrar-los el seu cos a la creu:

*...d'equí pugà ab tota aquella santa companyia al munt de Caluari a instància dels sants pares per ensenyar lo seu cors penjat en la Creu, car encara no era leuat...*⁶⁴⁵

⁶⁴⁵ Eiximenis, *Vida de Jesuchrist*, ms. 460, f. 221-222. Citat en Berg, 1979, 305.

Sant Vicent, diu Berg (1979, 304), seguiria ací Eiximenis. Però, almenys al sermó del manuscrit d'Aiora, la versió és diferent: els presoners, per expressar la seua impaciència per la resurrecció, pregunten a Crist que els deixi veure el seu cos, amb les ferides de la passió (*desiderabant videre corpus gloriosum Iesu Christi cum les naffres*), tots de genolls, petició que secunden els àngels acompanyants del messies⁶⁴⁶. Crist els ho atorga, però la visió del cos té lloc en la pròpia resurrecció, al sepulcre, no abans ni a la creu del calvari.

En la dramatització de l'abadessa, basada en Eiximenis, les dones raonen entre elles: *digueren entre si mateixes: "Oh, si podríem veure lo cos del Senyor nostre, qui encara penja en la creu!"* Preguen a Eva, a la qual totes reverien com a mare (CCI), que impetre aquesta gràcia a Crist. Eva cedeix l'honor a Adam, qui finalment s'adreça al messies:

"...Si plaïa a la Majestat vostra dispensar ab nosaltres e ab tots los que ací som que poguéssim veure lo vostre excel·lent cos, qui encara penja en la creu..." (Villena, 1980, CCI).

Crist els ho concedeix; sor Isabel segueix ací Eiximenis, malgrat que sembla que ho planteja més com una mera visió que no pas com un viatge miraculós:

E tantost fou fet un camí d'aquí on ells estaven fins a Monticalvari, e sens eixir d'aquell lloc los paregué ésser tots entorn de la creu e veure lo cos del Senyor molt clarament... (Villena, 1980, CCI).

Adam cau de genolls al peu de la creu, *haveu vençut lo dyable, lo qual vençé a mi* (CCII), i consola a la Verge (CCIII).

Bartolomé Bermejo (ca. 1435-ca. 1500), pintor andalús amb influències flamenques documentat a València entre 1465 i 1470 (Molina, 1999, 119), seguirà aquesta narració d'Eiximenis i sobretot d'Isabel de Villena, al seu *Crist mostrant la seua imatge crucificada als patriarques*⁶⁴⁷, segona unitat de la sèrie cristològica composta pel davallament, la visió de la creu, la salutació a la Verge i l'ascensió⁶⁴⁸. L'ànima de Crist, en primer terme, assenyala el seu cos a la creu, a la dreta. Hi manca la Verge i el grup de la Passió. Immediats a ell,

⁶⁴⁶ Ferrer, 1995, 368: *...Adam, Noe, Matusalem, et omnes Sancti Patres... Moyses, et Samuel, Heliseus, Ysach... Aaron cum Eleazar, et aliis sacerdotibus... David cum Regibus... Item, mater nostra Eva cum ceteris Sanctis mulieribus, cum Sarra, Rebeca, Rachel, et Helu, et sancta Anna, sancta Elizabet... Item, sanctus Iohannes Bapista, vocavit omnes Innocentes martires, et Ioseph, et latronem bonum... Et hiis factis, Angeli, qui venerunt sociare animam Iesu Christi, dixerunt suam supplicationem...*

⁶⁴⁷ Barcelona, Institut Amatller d'Art Hispànic. Reproduït a Berg, 1979, 307, i a *La pintura gòtica...*, 2003, 163. Els altres tres quadres són a Barcelona, MNAC.

⁶⁴⁸ Berg, 1979, 304. Vegeu el que en diu Molina, 1999, 137: *...tal y como puso de relieve Berg, la traducción visual de los textos de las Vitae Christi medievales sirvió a Bermejo para llevar a cabo una compleja alegoría de la redención a través de una serie de cuatro tablas en las que se recuerdan episodios posteriores a la Resurrección... Los especialistas coinciden en señalar que se trata de unas piezas realizadas en Valencia durante la década de los 60. todas ellas nos ofrecen escenas o detalles iconográficos bastante sorprendentes y que probablemente están inspirados en curiosos pasajes de carácter apócrifo recogidos en las obras de Francesc Eiximenis y Isabel de Villena, como es el caso del episodio de la entrada de Cristo en el Limbo.*

Adam, Eva, David, i darrere un possible Joan Baptista. Se situa l'escena en un àmbit tancat, a la vora d'unes portes obertes i senceres, amb un àngel roig, amb espasa, damunt. Berg relaciona la imatge amb el paradís terrenal (1979, 307), amb la identificació de la creu amb l'arbre del paradís, i per tant Crist com a fruita de l'arbre de la vida. L'espai representat no pot ser els llimbs (porta sencera, presència de l'àngel); es tracta, evidentment, tot i que sense cap explicació, del paradís terrenal. Bermejo, aleshores, varia el plantejament literari: ni el viatge real al Calvari, d'Eiximenis, ni la visió des dels llimbs, de sor Isabel: Crist s'emporta els patriarques al paradís per mostrar-los el seu cos a la creu.

Al retaule -tardà, entre el 1523 i el 1530- del *Calvari de la Redempció*, de Vicent Macip⁶⁴⁹ (ca. 1475-ca. 1550), veiem també tot el grup sortit dels llimbs visitant el Calvari, on es troben Maria, Maria Magdalena i sant Joan Evangelista al voltant de la creu en què acaba d'expirar Crist: la Verge encara plora, quan s'hi presenta la processó.

Acabada la visió, la resta de l'estada del salvador als llimbs es converteix en una festa: es dansa la música que va *sonant David*. Crist mateix hi fa de mestre de cerimònies (Villena, 1980, CCVII).

3.1.4. El rescat

La finalitat del davallament és l'alliberament dels patriarques retinguts, fet doctrinal (*S. Th.*, 3, q. 52, a. 5). En la primitiva versió de l'evangeli apòcrif de Nicodem, Crist i els rescatats surten de l'infern entre cants de les profecies escaients per part dels profetes (25, 2-12). A continuació, Crist encomana els rescatats a sant Miquel, que els porta al paradís terrenal (26, 1-2). Varazze continua fidel a aquest text (Vorágine, 1982, 233); la versió catalana fa:

Enaprés Nostre Senyor ixí d'Infern, e totz los santz lo seguiren. E Nostre Senyor, qui tenia la mà dreyta de Adam, liurà-la a Sent Michel Archàngel, qui los mesés en Paradís (Varazze, 1977, 387).

Sant Vicent, ara ja als sermons del diumenge de Pasqua (Ferrer, 1995, 368), insisteix en la seqüència temporal: *iam erat transacta die Veneris, et die Sabbati, et ista nocte usque ad mediam noctem*. Per fi, arriba l'alba del diumenge; Crist mana: "*Nunc exurgam. Et ideo sequemini me*" (Ferrer, 1995, 369). Es produeix la resurrecció, amb la unió de l'anima ascendent i el cos dipositat a la sepultura: *Et subito cum maxima multitudine animarum exivit, et statim anima sua intravit in corpore, et exivit gloriosus*. Té lloc el característic moviment sísmic, *magnum terratrèmol*, mentre els àngels presents canten himnes litúrgics (Ferrer, 1995, 369).

La versió de sor Isabel és similar; ella en destacarà l'aspecte litúrgic, ritual. En primer lloc, a l'alba, Crist anuncia als pares: *Vull que·m segueixcau e vingau ab mi fins al sepulcre* (Villena, 1980, CCXXXIV). Els informa del compliment de la seua missió: *siau certs que yo ja no morré jamás, ne la mort en mi no haurà negun poder, ans yo morint he destroyda la mort*. Immediatament, Crist s'alça i

⁶⁴⁹ València, col·l. Orts-Bosch. Reproduït a Benito, 1997, 77.

es disposa al viatge: *levà's per exir dels lims e anar al sepulcre*. Llavors s'organitza la jeràrquica processó:

E sanct Miquel, com fos príncep major en la cort de sa magestat, manà posar en orde tota la gent, e que anassen en processó molt ordenadament. E féu regidors de la dita processó a sanct Gabriel e sanct Raphael, donant a cadascú una verga d'or en la mà... (Villena, 1980, CCXXXIV).

Sant Miquel, *com a visrey e excellent camarlenc usant de son offici* (Villena, 1980, CCXXXV), encomana la missió de dur el pali per a cobrir Crist *als més dignes e majors*: sant Joan Baptista, Moisès, Adam, Josep, Abraham, Joaquim, David, i Dimas, el bon lladre, *elegit en apòstol e preycador*. Miquel disposa després dos àngels precedint el pali, *cascun ab son enceser d'or*. Finalment, demana a Crist l'ordre de partida:

E de aquí anà a la cadira hon lo senyor seya, e feta adoració en la magestat sua, e dix: "Sereníssim senyor, quant plaurà a vostra clemència partir, ja és tota la gent en orde" (Villena, 1980, CCXXXV).

Llavors, sota el pali i entre Adam i Josep, Crist es posa en marxa:

...ixqué lo Senyor dels lims, acompanyat de multitud d'àngels e de tots aquells sancts pares que allí eren catius, e anaren la via del sepulcre (Villena, 1980, CCXXXVI).

L'ànima viatgera de Crist recupera el seu cos, amb totes les nafres guarides, excepte les cinc de la crucifixió, i encarnat altra volta, el messies seu per a rebre un nou besamans de felicitació:

...tantost fon aquí aparellada una real cadira en què sigués sa Magestat, perquè tots li poguessen anar a besar los peus e les mans (Villena, 1980, CCXXXVI).

Segueix l'altre episodi apòcrif específicament català: la salutació a la Verge; Crist acabat de resuscitar, amb el àngels i les ànimes dels patriarques acabats de rescatar, es presenta a la cambra de la desconsolada Verge. Vegem la versió de sant Vicent; ell mateix ens en fa un resum, en què inclou a l'escena la Magdalena i sant Pere:

La XXVI^a obra que feu nostre senyor Jesuchrist après de la sua gloriosa resurrecció: quan apparech a la verge Maria mare sua, e a santa Maria Magdalena, e a sant Pere, e volgué apparer no tot sols, mas ab aquella gran e innumerable companyia dels sancts pares, los quals havia delliuats dels inferns (Ferrer, 1932, II, 258).

Seguim una altre sermó, llatí, més detallat: en primer lloc, Crist altra vegada viu ofereix albixera a sant Gabriel per portar la nova a sa mare, en una

repetició de l'anunciació⁶⁵⁰. Aplegats, i ara amb el Baptista com a mestre de cerimònies, tots reten honors a la mare de Déu, però ara comencen les dones, i significativament Eva la primera, amb aquesta paradoxa inicial: "*O, filia mea, et mater...*"⁶⁵¹. És ben significatiu aquest moment de trobada de les dues dones més importants de la religió cristiana: Eva, la pecadora fecunda, mare de la humanitat, i Maria, la santa verge-mare de Déu, que representen respectivament el principi i el nou principi, la caiguda i la redempció. Una mena de versió femenina de la fusió de l'Antic i el Nou Testament, representada per la presència de Crist entre els patriarques dels llimbs.

En Isabel de Villena la narració és més detallada. Després del besamans al sepulcre, la processó torna a moure; sant Miquel obri la marxa amb la bandera de l'Església triomfant (Villena, 1980, CCXXXVII). Les ànimes dels patriarques, miraculosament, adopten una forma visible:

...mostrant-se tots en forma humana, permetent açò lo Senyor, a la Majestat del qual totes coses són possibles, per consolació e delit de la senyora mare sua, la qual anava visitar (Villena, 1980, CCXXXVII).

Es repeteix la missatgeria de sant Gabriel, però no per manament explícit de Crist:

E, acostant-se ja a la posada on la dita senyora estava, sant Gabriel, qui era u dels ordenadors de la professó, cuità, ab la verga d'or en la mà, per portar la bona nova a sa senyoria, de la qual era especial servidor e privat (Villena, 1980, CCXXXVII).

La Verge, ací sense companyia, surt a rebre'l, i troba sant Miquel, abanderat, entrant per la porta, i darrere el seu fill, que la pren del braç; tots dos seuen en dues cadires portades per sant Miquel (Villena, 1980, CCXXXVII). Per si l'escena era poc extravagant, ara l'abadessa narra una disputa cortès entre Adam i sant Miquel per la preeminència en l'ordre de salutació; Adam no deixa que sant Miquel li la cedesca:

"O senyor príncep Miquel: no stigau en cortesies: anau vós primer, e tota la cavalleria vostra a fer reverència a la senyora Verge" (Villena, 1980, CCXXXVIII).

Miquel encara insisteix, però finalment accepta, fa una reverència a la mare de Déu, es treu la corona, s'agenolla i s'hi adreça: *advocada dels peccadors... car vós, senyora, sou la gran papessa* (Villena, 1980, CCXXXVIII). Una altra permenoritzada desfilada de besamans, rere la qual comença la festa: *e axí començaren les grans dançes e goigs celestials ab aquella melodia angèlica dins la cambreta* (Villena, 1980, CCXXXIX).

⁶⁵⁰ Ferrer, 1995, 371: *Et Iesu resuscitato vocavit Gabrielem, et dixit quod lucraretur ipse les albíxeres. Et iste festinanter ivit, et intravit cum magna claritate, et dixit: "Ave maria, gracia plena...". Statim veniet filius tuus.*

⁶⁵¹ Ferrer, 1995, 371: *"O, filia mea, et mater, per me fuit clausa porta paradisi, et per te cunctis credentibus generaliter est patefacta..."*

Troblem aquest motiu, sempre segons la versió de sor Isabel, en algunes pintures tardanes de l'àmbit català⁶⁵²; a la de Francesc d'Osona, els patriarques, encapçalats ara per Eva, s'esperen al llindar mentre Crist saluda sa mare, i cinc àngels de colors diferents -representació de les diverses jerarquies- contemplen l'escena. A les dues versions de Vicent Macip, idèntiques, també Eva pren el protagonisme, situada davant per davant de la Verge. Crist presenta a sa mare Adam, qui al seu torn mostra la mare de Déu a Eva; aquesta allarga la mà cap a la Verge: representació conjunta dels dos homes fundadors -Adam i Crist-, i de les dues dones a ells vinculades i sotmeses: Eva i Maria. En la tardana versió de Joan de Joanes, Eva s'amaga emporuguida darrere Adam, qui és darrere de Crist, a qui el Baptista assenyala amb la mà.

Com a excepcions a l'adscripció catalana del tema de la salutació a la Verge -que demostrarien la divulgació internacional de l'obra de Villena-, Berg presenta dos exemples castellans i un de portugués, tots del XVI: els quadres de Juan de Zamora⁶⁵³ i el de Juan de Flandes. El portugués seria de Cristovão Lopes, del Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa. Probablement es tracta de l'*Aparição de Cristo à Virgem*, que figura en aquest museu com del mestre anònim -*desconhecido*- do *retabulo de madre de Deus*⁶⁵⁴. Un exemple de la desaparició d'aquest programa iconogràfic és la versió⁶⁵⁵ del pintor castellà Yáñez de la Almedina (1465-1536), per a la catedral de València: en la salutació de Crist resuscitat a sa mare, els patriarques s'han volatilitzat.

Pel que fa als llimbs, després del rescat i resurrecció, aquest espai romandrà ja buit per sempre, clausurat; no se'ns torna a donar notícies d'ell, ni tan sols a les narracions del judici final, quan se segella definitivament la sort dels mortals. Sant Vicent diu: *e romàs aquell lloc buit* (Ferrer, 1973, 175); i Eiximenis, *ara no sab hom que negú hi estiga* (Eiximenis, 1992, IV, 55). Al seu viatge pel més enllà, Dante naturalment no hi entra: l'arc que condueix al sisè àmbit infernal -on se suposen els llimbs dels patriarques- és trencat pel terratrèmol que féu Crist en entrar-hi (Infern, XXI, 106).

⁶⁵² València, MBA: *Mestre de Perea* (...1490-1510...), *Crist Ressuscitat visita la seua Mare davant dels pares dels Llimbs* (ca. 1491), procedent de la Cartoixa de Porta-Coeli, Serra. Reproduït a *El Museo...*, 1999. Francesc d'Osona (...1440-1500...), *Resurrecció i visita de Jesucrist ressuscitat a sa Mare amb els Patriarques* (ca. 1500), procedent de la Cartoixa de Porta-Coeli, Serra. Reproduït a *El Museo...*, 1999. Pere Terrenchs, *Taula de l'Aparició de Crist Ressuscitat, amb els Pares dels Llimbs, a Maria Santíssima* (s. XV-XVI). Reproduït a Llompart, 1999, fig. 54. València, M. Diocesà: Vicent Macip (ca. 1475-ca. 1550), *retaule de Sant Dionís i santa Margarida* (ca. 1507), procedent de l'església de Sant Joan de l'Hospital, València. Reproduït a Benito, 1997, 53. Detall, a la pàg. 55. Avui destruït: Vicent Macip, *retaule de Sant Pere* (1523-1524), procedent de la parròquia de Sant Esteve, València. Reproduït a Benito, 1997, 187. València, església de Sant Pere Màrtir i Sant Nicolau Bisbe: Joan de Joanes, *Aparició de Crist resuscitat a la Verge* (mitjan s. XVI), del retaule del Crist. Reproduït a *Joan de Joanes*, 2000.

⁶⁵³ Madrid, Parcent Collection.

⁶⁵⁴ Lisboa, M. Nacional de Arte Antiga (principis del s. XVI).

⁶⁵⁵ València, MBA (ca. 1515). Reproduït a *El Museo...*, 1999.

3.2. EL PURGATORI

3.2.1. Invenció

Entre els llimbs dels patriarques i els dels infants se situa el segon espai del complex infernal, anomenat *purgatori*, *locus purgandorum*, *loch de purgadors*, *loch dels penidents no acabats...* Aquest és l'espai, com el nom diu, de purgació, amb pena de sentit i pena de dany, però tant l'una com l'altra temporals, i a més a més amb determinats alleugeriments; un espai plenament vestibular, doncs: les ànimes hi passen, però no hi romanen. Un infern temporal, com l'imaginat per Orígenes, però no en comptes sinó afegit a l'infern etern (Delumeau, 1999, 89).

Tres són, seguint Fontana, els elements definitoris del purgatori, divisió que seguirem per al seu estudi: la conversió teològica de l'ambigu *refrigerium* vestibular en un lloc de turments, un infern temporal; en segon lloc, la imposició de la mediació eclesiàstica en la comunicació amb el món dels morts, amb tota una aritmètica de la salvació i uns saborosos beneficis per a l'Església; i finalment, la reclusió cristiana definitiva dels *revenants*, els fantasmes (Fontana, 2000, 69).

Com a precedents del purgatori cristià, Amat n'esmenta un, a la mística pitagòrica, per als incapaços d'accedir al cel (Amat, 1985, 35). Similar és el plantejament de l'Eneida (VI, 679-893), on les ànimes expien temporalment les seues culpes a l'infern, abans d'ingressar als Camps Elisis o reencarnar-se a la terra. Però no hi ha res d'això a l'herència jueva, rigorosament dualista, amb un xeol neutre, sense turments (Le Goff, 1981, 39). Al primer cristianisme hi ha una enorme confusió entre els espais amb caràcter vestibular, precedents del purgatori: el paradís terrenal i els llimbs dels patriarques hebreus, i el *locus refrigerium* pagà, amb funcions de pre-purgatori o pseudo-purgatori (Ariès, 1983, 152; Guiance, 1998, 37), així com entre els dos inferns, superior i inferior, esmentats als apocalipsis cristians dels s. II i III (Le Goff, 1981, 48).

Sembla clar que abans de l'establiment del purgatori com a lloc existeix un estat de purgació, un procés de neteja dels pecats venials; així ho veiem en alguns textos antics, com ara sant Gregori: la missa és *profitosa en aquells qui no an peccatz greus e pesans* (Gregori, 1931, II, 122). El mateix sant Vicent, divulgador de l'espai purgatori, encara s'hi refereix en aquest sentit: *dels penidents que fan purgatori* (Ferrer, 1973, 172).

L'existència del purgatori és resultat d'un procés de creació doctrinal de llarga durada, amb continus debats doctrinals sobre la problemàtica sort dels *non valde boni* i els *non valde mali* -en una concepció inicial agustiniana quatipartida (Le Goff, 1981, 171; Brown, 1997, 1248); el purgatori de Trictelm es desdobra en un d'infernaltzat i en un altre d'espera, tipus camps Elisis (Perellós, 1917, 89), com el d'Owein; el primer és soterrani i el segon, al paradís terrenal (Perellós, 1917, 37); els dos arquebisbes que reben Perellós en aquest segon purgatori d'espera al paradís l'informen del mecanisme de purgació gradual i ascens de les ànimes: en primer lloc, les que escapen de l'infern van al purgatori inferior, on purguen les penes amb els turments:

..per so nos coué a venir en purgatori he passar per lo mig de aquellas penas que tu as vistas en aquell purgatori hont tu és passat, he las

penitències que nós rehebem dauant la mort nos tenen loc en purgatori, he la resta hy compleys hom en lo dit purgatori suffrint aquells turmens segons so que hom à feyt (Perellós, 1917, 37).

Ja purificades pel dolor, les ànimes pugen al paradís terrenal, espai de *refrigerium*, on són rebudes per la parella d'arquebisbes:

E nós totz, que som assí, som estatz en purgatori per nostres peccatz, he totz aquells que has vist als turments per hont tu és passat, quant ells seran purgatz, vindran al repòs hont nós em. E quant vénen altres coué que anem al encontra d'ells, en ayssí com auem a tu, e los menam ayssí (Perellós, 1917, 37).

El paradís és lloc d'espera provisional, amb moviment continu d'ànimes, d'arribada i de sortida:

...he pausant que nós siam deliures del foc de purgatori, no som pas dignes de intrar en paradís, encara més nós som ayssí ab gran goyg e ab gran repòs, cum tu vehes; e quant plaurà a Déu, nós irem en paradís. E nostra companyhia creys e minua cascun dia, ayssí com aquells de purgatori vénen a nós quant són purgatz, e en ayssí se-n'van alguns de nós de paradís terrenal en paradís selestial (Perellós, 1917, 37).

A la visió del sagristà de Sant Pere, que ens narra Varazze al s. XIII, també hi ha un purgatori bipartit, però en aquest cas segons l'acció o omissió d'obres eucològiques per part dels vius (Vorágine, 1982, 703). I a la visió de Tundal el purgatori no es desdobla, sinó que es triplica: hi un primer d'infernallitzat, inferior i contigu a l'infern; Tundal creu ésser al regne de les tenebres, però l'àngel el desenganya:

"Tots aquells que desús as vists esperen encara lo juhí de Déu, mas aquels que són en les josanes parts ja són jutyats a perdurable turment, mas tu encara no és venguda als inferns pus pregons." (Perellós, 1917, 65).

El segon purgatori, ja superior i a l'aire lliure, però amb penes de dany i sentit, és destinat, diu l'àngel al viatger, "*Aquests, per cert, foren mals, mas no fort mals... soferran pluja, vent, e fam e set, mas après seran menats a repòs*". Es troba a l'exterior de la muralla del paradís terrenal:

...veessen l mur molt alt, e dins lo mur d'aquella part per hon vingueren auia gran multitud d'òmens e de fembres qui sostenien pluja e vent, e hauien fam e set, e estauen molt trists. Claror e lum auien, e pudor no sentien (Perellós, 1917, 71).

I encara hi ha un tercer purgatori, instalat al paradís vestibular, que encara manté els càstigs materials, en aquest cas:

“En aquest lloch habiten los bons, mas no fort bons, los quals exits dels turments, encara no merexen que ayen companya dels sants...” (Perellós, 1917, 71).

La tendència històrica, estudiada per Le Goff a la seua monografia, (1981), és que aquests dos grups, a diferència dels bons i dolents “del tot” (la situació dels quals és definitiva), una volta reunits en un grup intermig -ni del tot bons ni del tot dolents- passen per un estadi provisional, en un esquema ara tripartit⁶⁵⁶, tan estimat per la mentalitat medieval a partir de la reforma gregoriana (Le Goff, 1981, 241, 255). Aquest procés dóna com a resultat el naixement del purgatori, amb la conversió de *purgatorium* d'adjectiu a substantiu: ja no es refereix a un procés, sinó a un lloc, i un lloc diferenciat de l'infern (Pozo, 1980, 521; Ariès, 1983, 153; Le Goff, 1981, 160; Brooke, 1989, 172).

Aquest naixement té lloc als segles XII i XIII, i rep una formulació oficial el 1274, al segon concili de Lyon. En ser rebutjat per l'Església ortodoxa, calia perfilar-lo millor, feina a la qual es dedicaren els ordes mendicants i la Universitat de París, centre dels debats teològics del s. XIII (Le Goff, 1981, 273). Sant Bonaventura, de fet, diu Le Goff (1981, 292) que sembla suggerir que el purgatori comença amb l'encarnació de Crist. Serà sant Tomàs qui sistematitze definitivament la qüestió, establint la caducitat dels llimbs dels patriarques, i adequant cada lloc a una categoria de pecat: mortal (infern), venial (purgatori) i original (l'limbs dels infants) (Le Goff, 1981, 306). El purgatori s'assenta als s. XIV i XV, i s'implanta triomfalment a partir de Trento i la contra-reforma. Al s. XVI, la creença gaudeix d'un gran èxit, i s'enceta la seua evolució moderna, tendent a l'acumulació de patiments físics i psicològics: si abans del seu assentament definitiu, el purgatori era un mer lloc d'espera, intermedi i estirat cap amunt pel cel i cap avall per l'infern, paulatinament evoluciona cap a una major infernalització (Chaunu, 1976, 32; Araujo, 1999, 434; Le Goff, 1981, 236).

Aquest fil argumental de Le Goff, de seguir la conversió d'un epítet en un substantiu, és qüestionat per Guance, qui el considera inapropiat per a enfocar una purgació bàsicament temporal (Guance, 1998, 227). Tanmateix, opine que malgrat el caràcter vestibular, provisional i la importància que té el temps purgatorial, el fet de convertir-lo en un espai és precisament el que li atorga un lloc a l'imaginari cristià del més enllà, que estem recurrent.

En relació amb els purgatoris cèltics, Brown proposa que l'origen del purgatori cristià seria resultat d'una fusió de tradicions diferents; d'una banda, la tradició romana de la clemència imperial -l'amnistia divina- i la mediació patronal, totes dues de caràcter evidentment vertical⁶⁵⁷. En contrast, les visions cèltiques del viatge al més enllà són totalment diferents: no hi ha poder

⁶⁵⁶ Vegeu Ferrer, 1999, 305: *...non pro valde bonis, nec pro valde malis, sed dicit «pro defunctis», scilicet mediocriter bonis et mediocriter malis, qui, scilicet, vadunt ad purgatorium.*

⁶⁵⁷ Brown, 1997, 1250-1252: *...ils avaient une sensibilité aiguë de Romains du Bas-Empire. Tout en admettant à la fois le pouvoir et la sévérité de Dieu, ils se réclamaient plutôt de sa prérogative souveraine à exercer le pardon... Au jour du Jugement dernier, la grâce accordée par Dieu en réponse aux prières des saints serait généreuse. Son pardon allait sans aucun doute s'étendre à tous les catholiques baptisés, et peut-être à d'autres personnes encore.*

imperial, no hi ha amnistia; les relacions de poder serien més horitzontals, com a reflex d'una societat no tan jerarquitzada com la romana, en què cada deute s'ha de pagar puntualment; hi hauria, doncs, una "sensibilitat penitencial cèltica" (Brown, 1997, 1254-1257).

Vegem algunes fites de la seua creació doctrinal; en un primer període, que comença a inicis del s. XIII i arriba fins a ben entrat el s. XIV, l'Església s'hi refereix, centrada en la qüestió de les indulgències i sufragis, sempre com a procés de *purgatio*, no com a lloc ni amb un substantiu; purgatori és un adjectiu de foc: *purgatorio igni*⁶⁵⁸. Sant Tomàs afirma ja l'existència espacial del purgatori (S. Th., Apend. 1, a. 1), i al primer Concili de París (1245) es parla també d'un *locum purgationis*⁶⁵⁹. Les al·lusions posteriors també faran servir el purgatori com a substantiu (*purgatorium esse*)⁶⁶⁰; uns anys després, s'hi insisteix: "*in purgatorio*"⁶⁶¹. Al concili de Trento (1545-1563), el purgatori ja és inequívocament un lloc⁶⁶². Tanmateix, encara actualment, l'*Enciclopedia Cattolica* el defineix no com a lloc, sinó com a estat⁶⁶³; l'argumentació catòlica del purgatori, defensa a *posteriori* d'un dogma, fa aigües per tot arreu; el mateix teòleg actual (Pozo, 1980, 523) que pretén defensar la seua existència el que fa és posar en evidència la manca de referències bíbliques inequívokes; només n'esmenta dues, i encara reconeixent la seua ambigüitat⁶⁶⁴; pel que fa a la patristica, confon interessadament les penes purgatorials amb l'espai purgatori (Pozo, 1980, 527). Així doncs, en aquest tema que desafia tant excessivament la raó, l'Església ha de recórrer a l'obediència⁶⁶⁵.

⁶⁵⁸ Vegeu l'epístola d'Innocenci III (1198-1216) *Eius exemplo* (1208) (*Enchiridion*, 1973, 256); el concili de Letrà IV (1215) (*Enchiridion*, 1973, 266); el concili de París II (1274) amb Gregori X (1271-1276) (*Enchiridion*, 1973, 276); la *constitutio* de Benet XII (1334-1342) *Benedictus Deus* (1336) (*Enchiridion*, 1973, 296); la butlla d'Eugeni IV (1431-1447) *Unionis Graecorum "Laetentur caeli"* (1439) (*Enchiridion*, 1973, 331).

⁶⁵⁹ Epístola *sub catholicae professione* (*Enchiridion*, 1973, 271): *Nos, quia locum purgationis huiusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem iuxta traditiones et auctoritates sanctorum Patrum "Purgatorium" nominantes volumus, quod de cetero apud ipsos isto nomine appelletur. Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia, quae prius per paenitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur, quae post mortem etiam gravant, si in vita fuerunt relaxata.*

⁶⁶⁰ Epístola de Climent VI (1342-1352) "*Super quibusdam*" *ad Consolatorem, Catholicon Armeniorum* (1351) (*Enchiridion*, 1973, 305).

⁶⁶¹ Butlla *Salvator noster* i Ep. *Encycl. Romani Pontificis provida* (1477), de Sixt IV (1471-1484) (*Enchiridion*, 1973, 348).

⁶⁶² Sessio XXV, *Decretum de purgatorio* (1563): *...purgatorium esse, animasque ibi detentas...* (*Enchiridion*, 1973, 418). Idèntic a la butlla de Pius IV *Iniunctum nobis* (1564) (*Enchiridion*, 1973, 426): *Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari...*

⁶⁶³ *Enciclopedia Cattolica*, 1950, X, 330-339, veu *Purgatorio: Stato ultraterreno... in cui le anime... che sono morti in grazia, ma con imperfezioni o peccati veniali o pene temporali da scontare per i peccati gravi rimessi, espiano e si purificano prima di salire in paradiso.*

⁶⁶⁴ 2 Mac 12, 43 i s., i 1 Cor 3, 12-15.

⁶⁶⁵ Vegeu el que diu al seu tractat *Roa* (1845, 71): *Deja pues, hermana mía, para los teólogos las disputas que entre sí tienen; y cree lo que sobre este particular nos dice la Iglesia; el Purgatorio existe, este es el dogma: el lugar donde existe ó donde está situado no nos importa.*

L'aparició del purgatori, diu Le Goff, suposa una autèntica "revolució mental": és un canvi en la geografia i la cronologia del més enllà en una societat impregnada de religió, canvi naturalment lligat a modificacions profundes de la societat (Le Goff, 1981, 9-13). Explica la relació entre aquesta mutació ideològica i la de la societat feudal d'una manera no mecànica, sinó com una interacció orgànica⁶⁶⁶.

Quines conseqüències té, doncs, la creació del purgatori? En primer lloc, la salvació deixa d'ésser universal: si abans de la seua invenció el poble cristià se salvava col·lectivament pel mer fet d'ésser-ho, tret d'excepcionals individus malvats que anaven a l'infern, a partir de la instauració del "tercer espai" ningú pot pretendre ser tant sant com per anar directament al cel: gairebé tots passarem pel foc, de l'infern o del purgatori. Així, les descripcions del turment són vàlides per a una majoria, no sols per a la minoria dels cristians perversos. Es tracta de fer servir l'extensió de la por als turments dels més enllà com a instrument de submissió a l'Església (Minois, 1994, 203; Le Goff, 1981, 78). Al *Curial*, de mitjan s. XV, en un referència eròtica al paradís, es dona per fet el pas pel purgatori:

Emperò, cas que vullats que aquest sia paraís, siats cert que en aquest, ni en aquell, no es pot entrar sinó passant primer per purgatori... (Curial..., 1979, 228).

D'altra banda, el purgatori imposa una major exigència moral a l'individu, una personalització del pecat i la penitència; se'n deriva una nova importància del temps previ a la mort, amb el testament com a peça clau (Le Goff, 1981, 335), i d'altra banda, l'ascens de la confessió i la penitència, i algunes delirants (en expressió de Le Goff) filigranes teològiques: les distincions entre culpa, esborrada a l'instant de l'absolució pel confessor; penitència, a complir en vida, i pena, pendent de satisfer-se al purgatori. La tendència es perfila amb el Concili IV de Letrà, el 1215, al seu canon 21, *Omnis utriusque sexus*: obligatorietat de la confessió mínima anual; inici de la introspecció moral i l'intent de monacalització de la societat (Ariès, 1983, 153; Le Goff, 1981, 246). I distincions també entre pecat venial, remissible via purgatorial, i mortal, passaport directe a l'infern (Le Goff, 1981, 14, 250); Eiximenis ens els defineix; el venial és *aquella culpa que jatsia que no oblic l'hom a mort eternal, emperò mereix alguna pena*, mentre que el mortal és *defalliment voluntari separant de Déu, digne d'eternal pena* (Eiximenis, 1994, 131).

⁶⁶⁶ Le Goff, 1981, 259: *Consistió en hacer deslizarse una categoría intermedia entre las dos categorías extremas. Fue la promoción del medio, no por emergencia de una tercera categoría después y por debajo de las dos primeras, sino entre las otras dos. ...entre los grandes (laicos y eclesiásticos) y los pequeños (trabajadores rurales y urbanos) había nacido una categoría intermedia: los burgueses... Espero que se me entienda bien. Sería absurdo decir que la burguesía creó el purgatorio, o que el purgatorio se deriva de uno u otro modo de la burguesía en el supuesto de que la burguesía existiera entonces. Lo que yo propongo como hipótesis, como lectura del nacimiento del purgatorio, es que tal nacimiento forma parte de un conjunto vinculado a la transformación de la cristiandad feudal, una de cuyas expresiones esenciales fue la creación de esquemas lógicos ternarios con introducción de una categoría intermedia... El purgatorio no es producto de semejante sistema, sino un elemento.*

Segona conseqüència: la teologia tripartita, a diferència de l'anterior, binària, provoca la duplicació del judici: les novetats ideològiques sovint no substitueixen les anteriors, sinó que poden solapar-se en una acumulació històrica. Així, reviscola la creença prèvia en un primer judici particular, amb tres possibilitats provisionals, i un darrer judici, general, ja amb l'esquema binari recuperat (Chaunu, 1976, 32; Le Goff, 1981, 242).

I tercera: el purgatori possibilita –o legitima– una nova comunicació cristiana entre el món dels vius i el dels morts, un intercanvi dirigit des d'ara en règim de monopoli per l'Església (Le Goff, 1981, 241, 335).

Segons Vovelle, el purgatori post-tridentí expressa el triomf de la contra-reforma sobre la religiositat popular, en un immens esforç d'aculturació dut a terme per l'Església per tot Europa (Vovelle, 1999, 292).

Naturalment, la creació del purgatori provocà nombroses crítiques, protestes i trencaments. La denúncia del cristianisme ortodox: el purgatori no s'esmenta als textos bíblics, i de focs només s'hi parla d'un, en singular, l'infern; Crist mai no es va referir a un estat ni lloc intermig; el purgatori és un invent, un infern origenista (Botsis, s.d., 36; Pozo, 1980, 529). John Mandeville, a la narració dels seus viatges (ca. 1356) se'n fa ressó de la divergència doctrinal entre el cristianisme romà i el grec: *they say there is no Purgatory, and that souls shall have neither joy nor pain before the Day of Judgement (The travels..., 1983, 51)*.

La crítica de Luter és similar a l'ortodoxa, a la disputa de Leipzig (1519) i posteriorment (1530) (Pozo, 1980, 516). Zwingli tampoc no accepta el purgatori, i opina que imposa la mediació espiritual de la corrupta Església romana per tal d'aconseguir beneficis econòmics (Pozo, 1980, 517).

No sols des de la teologia; en una cruel sàtira al seu Decameró (ca. 1350), Boccaccio conta com un abat i la seua amant enganyen Ferondo, el marit, fent-li creure que ha mort i és al purgatori, quan en realitat l'han tancat en un calabòs del monestir, on rep pallisses dels monjos; no el deixen anar fins que la seua dona és prenyada, segons li diuen, gràcies a sant Benet, nom que posaran a la criatura (Boccaccio, 1984, I, 236). En una altra narració, es critica la hipòcrita venda de la salvació que fan uns religiosos corruptes (Bocaccio, 1984, IV, II).

3.2.2. Els morts i els vius

El purgatori resultarà ésser, doncs, un invent summament útil, una gran font de beneficis, que entrem a analitzar. Beneficis espirituals, és clar, per al difunts, però també espirituals i materials per als vius, per a alguns vius sobretot; l'Església hi exercirà un nou i profitós monopoli de la comunicació amb el més enllà. L'adopció del purgatori, en aquest sentit, suposaria un canvi tàctic de l'Església en la seua anterior lluita contra el residual culte pagà mediterrani als morts, encara persistent en època carolíngia; el nou culte per les ànimes del purgatori vindria a substituir-lo o cristianitzar-lo (Lecouteux, 1999, 63). Tanmateix, ja en algun dels primers textos cristians es considera una possible influència de les pregàries dels vius sobre la sort dels difunts (Amat, 1985, 123).

En la relació medieval entre els vius i els morts, la generació dels vius no és sinó una "illesca" de present entre els ja difunts i els encara no nascuts; la comunitat la constitueixen tots tres grups, entre els quals hi ha una continuïtat: *I defunti svolgevano un ruolo molto attivo nell'ambito dei sentimenti religiosi alla fine del medioevo* (Brooke, 1989, 123). Bon exemple el trobem a l'èpica castellana, al cicle del *Cerco de Zamora*; es tracta del *riepto desmessurado* que Diego Ordóñez fa als zamorans, després de la traïció de Bellido Dolfos; Ordóñez desafia la totalitat de la comunitat urbana, conjuntament vius, morts i encara per nàixer⁶⁶⁷. Un altre cas extrem el trobem a la *Legenda*: l'any 700, Racord, rei pagà dels frisons, va a rebre el baptisme; ja amb un peu a l'aigua, demana on són els seus parents morts; li diuen que a l'infern, i llavors el rei s'estima més romandre fidel als seus avantpassats que la pròpia salvació espiritual (Vorágine, 1982, 812). La versió de Lieja fa:

...un rey de lla secta dels gentills, volent-se batejar en l'ayn de nostre Senyor set-cens, tenint ja la un peu en la pila del batejar, demanà als qui alí staven los demás de son linatge, que eren morts, on staven: si staven en infern o en paraýs. E quant li digueren que ells demás staven en infern, tragué lo peu de lla pila e dix: "Ladonchs, millor és que seguezca als molts que als pochts!" E no-s volgué batejar. E axí l'enganà lo diable... (Lieja, 2004, DCXLIV).

En la formulació teològica, el mitjà de la interacció entre tots dos móns és la *karitas* (*S. Th.*, Supl., q. 71, a. 2), amor cap a les ànimes, que tot i trobar-se en un estat superior al dels vius, ja que s'encaminen definitivament a la salvació, pateixen penes i no poden resar; cal que ho facen els vius (Vorágine, 1982, 715)⁶⁶⁸; les ànimes li pregunten al viatger Dante les seues oracions (Purgatori, VI, 25). I Lull, al *Libre de doctrina pueril*, aconsella així:

En la tua oració no oblits los morts qui son en porgatori, los quals soferen grans trebays per los peccats que han fets (Lull, 1981, 227).

La creença en el purgatori i en l'efectivitat de les obres pies actualitza la presència dels morts a la comunitat dels vius i crea entre tots dos grups uns corrents de responsabilitat i solidaritat mútua, formulats per sant Bonaventura (1221-1274): els vius intercedeixen en benefici de les ànimes (comunió de

⁶⁶⁷ En tenim diverses versions; per ordre cronològic (*Épica medieval*, 1994, 164, 182, 195-196), al *Cantar de Sancho II y el cerco de Zamora: Et riepto a los çamoranos también al grande como al chico,/ Reto a todos et al muerto como al vivo,/ Et al que es por nascer así como al que es nascido...*; a la la Primera Crónica General (1270-1289), d'Alfons X: *Et riepto a los çamoranos tanbien al grande como al pequenno, et al muerto et al biuo, et al que es por nascer ansi como al que es nascido...*; i alguns romanços: *Yo os riepto, los zamoranos, por traidores fermentidos,/ riepto a todos los muertos, y con ellos a los vivos;/ riepto hombres y mujeres, los por nascer y nascidos...*; un segon: *Yo riepto a los de Zamora por traidores conocidos... y a los que están por nascer, hasta los recién nascidos...*; i un tercer romanç: *Yo os riepto, zamoranos, por traidores conocidos... sobre esto riepto los muertos, sobre esto riepto los vivos...*

⁶⁶⁸ *S. Th.*, 2-2, q. 83, a. 11: *...illi qui sunt in purgatorio, et si sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.*

l'Església pelegrinant o militant amb l'Església purgant), i aquestes, ja al cel com a sants, se'n recordaran dels seus benefactors⁶⁶⁹ (comunió de l'Església celestial o triomfal amb l'Església pelegrinant), dins la lògica del do i contra-do, en una acabada cadena de reciprocitats circulars, la «comunió dels sants» (Araujo, 1999, 435; Le Goff, 1981, 22, 412; Pozo, 1982, 560; Vorágine, 1982, 715; Roa, 1845, 177). Joan Timoneda, a la seua tridentina *L'Església militant* (1575), posa com a personatge l'Església, que s'expressa en aquests termes polítics:

Só l'Església militant/ d'Anglaterra desterrada,/ i esposa de Déu amada,/ camí per a la triomfant,/ eterna i glorificada. Llagrimosa i fugitiva,/ vinc de França i Alemanya/ a la perfecta cabanya,/ on la fe i caritat viva/ resedeix en nostra Espanya (Teatre medieval..., 1994, 160).

L'Església, com a mitjancera en monopoli entre el més enllà i el més ençà, rep doncs donacions materials que transforma en béns espirituals. Un exemple significatiu: els hereus d'un home entaulen un plet contra el bisbe a causa de les donacions que llur pare li havia fet, però troben una carta miraculosa a la sepultura del mort,

...en què havien scrites letres que deÿen que, no ten solament havie haüt gaurdó en l'altre món dels béns seus que havie donats al bisbe per donar als pobres, ans a les cent doblaries ne havia haüt guardó e glòria celestial. E vistes les dites letres, los dits fills lexaren lo plet que havien contra lo bisbe (Lieja, 2004, CCLXI).

Però mentre la distribució d'aquests beneficis fa el tirabuixó descrit, la dels beneficis materials és unidireccional, cap a l'Església⁶⁷⁰. Beneficis econòmics en forma de sufragis, almoïnes, misses, donacions, fundacions, etc. Fins i tot el servei militar s'intercanvia per beneficis espirituals: Lieja conta com un llegat del papa envia un cavaller a la frontera, e *guanyaria indulgència complida per a la ànima de son pare*, mesura d'èxit confirmat per l'ànima apareguda de l'interessat (Lieja, 2004, CCCXXIX).

I el més lucratiu, però a la llarga problemàtic: les indulgències. Oferides col·lectivament, malgrat la individualitat de les experiències al més enllà, les indulgències subratllen la responsabilitat compartida pels cristians cap a les ànimes cristianes en general (Guance, 1998, 228). A l'epístola *Eius exemplo* (1208), del papa Innocenci III (1198-1216), s'afirma ja la creença en l'efectivitat de les obres pies per a les ànimes purgants: *Elemosynas et sacrificium ceteraque beneficia fidelibus posse prodesse defunctis credimus (Enchiridion, 1973, 256)*. L'any 1274, el segon concili de París i Gregori X (1271-1276) ho

⁶⁶⁹ Orriols, 1786, 278: *Miren que son muy agradecidas, y que como á Esposas amadas del Señor alcanzan muchos beneficios, como consta de tantos exemplos.*

⁶⁷⁰ Le Goff, 1981, 287: *Lo que se saca en limpio es que la Iglesia, en el sentido eclesiástico y clerical, extraerá un gran poder del nuevo sistema del más allá. Es ella la que administra o controla oraciones, limosnas, misas y ofrendas de todo tipo llevadas a cabo por vivos en favor de sus muertos, y no dejará de beneficiarse de ello. Gracias al Purgatorio, la Iglesia desarrolla el sistema de las indulgencias, fuente de grandes beneficios de poder y dinero, antes de convertirse en un arma peligrosa que habrá de volverse contra ella.*

confirmen⁶⁷¹. Sant Tomàs també legitima el procediment (*S. Th.*, Supl., q. 71, a. 10), i l'any 1300, primer *anno sancto*, Bonifaci VIII atorga el primer jubileu romà i indulgència plenària (Brooke, 1989, 180). Les confirmacions es repeteixen: l'any 1439, el papa Eugeni IV (1431-1447), a la butlla *unionis Graecorum "Laetentur caeli"* (*Enchiridion*, 1973, 331). La concessió d'indulgències és un privilegi del papa, que pot així estalviar penes al purgatori⁶⁷²; el cinquè concili de Letrà (1503-1513) defineix el negoci⁶⁷³, i Trento (1545-1563) l'assentarà definitivament, ja sols per al món catòlic⁶⁷⁴.

L'efectivitat espiritual de les obres pies serà objecte d'una campanya de propaganda religiosa; en Varazze, en la visió del sagristà de Sant Pere de Roma, les ànimes del purgatori es divideixen en dos grups: unes, que descansen còmodament i disfruten plaers materials, perquè reben suffragis dels vius; les altres, que hi fan una vida miserable, han estat oblidades (Vorágine, 1982, 703). I en un altre *exemplum*, un cavaller croat contra els albigesos ofereix els beneficis espirituals obtinguts en la guerra, quaranta dies d'indulgències, per son pare mort, el qual s'apareix a son fill, per agrair-li-ho i assabentar-lo que gràcies a això ja ha acabat la seua purgació (Vorágine, 1982, 713).

Com en el cas de l'existència mateixa del purgatori, el negoci econòmic al voltant de les indulgències provocarà discussions i trencaments, algun d'ells fatal per a l'Església romana. El cristianisme ortodox rebutja amb virulència aquesta pràctica⁶⁷⁵. Dins de la pròpia Església romana, ja l'any 1215 el quart

⁶⁷¹ Sessio IV, epístola amb la professió de fe de l'emperador bizantí Miquel Paleòleg al papa Gregori (*Enchiridion*, 1973, 276).

⁶⁷² Sixt IV (1471-1484), Butlla *Salvator noster* i Ep. *Encycl. Romani Pontificis provida* (1477) (*Enchiridion*, 1973, 348).

⁶⁷³ Decr. *Cum postquam. De indulgentiis* (1518): *...a tanta temporali poena, secundum divinam iustitiam pro peccatis suis actualibus debita liberari, quanta concessae et acquisitae indulgentiae aequivalet* (*Enchiridion*, 1973, 353).

⁶⁷⁴ Sessio XXV, *Decretum de purgatorio* (1563): *...purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuari* (*Enchiridion*, 1973, 418). I la butlla de Pius IV *Iniunctum nobis* (1564) (*Enchiridion*, 1973, 426): *Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuari...* Vegeu l'il·lustratiu diàleg al catecisme d'Orriols (Orriols, 1786, 231): - *Es de fé, que haya en la Iglesia Cathólica Indulgencia, y potestád legitima de concederlas? -Si Padre, y lo contrario está condenado como Heregía manifiesta. -Que cosa es Indulgencia? -Es una relaxación de la pena temporal, la que se ha de pagar por los pecados perdonados en quanto á la culpa, y no perdonados en quanto á la pena, y la concede el que tiene poder para ello, por el encargo que tiene el thesoro de la Iglesia. -Que cosa es el thesoro de la Iglesia? -Las satisfacciones sobre abundantes de Christo... que tiene Dios guardados en el thesoro de su Mente Divina para aceptarlas por aquél, por quién el Sumo Pontífice, y demás que tienen autoridad las aplican (siendo del divino agrado) para satisfacción de la pena por los pecados. -Por las Indulgencias se pueden perdonar los pecados? -En quanto á la culpa no, porque esta virtud está en los Sacramentos, sinó en quanto á la pena temporal, que por ellos se ha de padecér.* Al final del volum (Orriols, 1786, 322), el bisbe de Barcelona concedeix quaranta dies d'indulgència á las personas, que leyeren, ú oyeren leer el *Catecismo de Castell Tersòl*.

⁶⁷⁵ Botsis, s.d., 35: *Of course, the dispensation of these merits has been assumed by the Pope himself, who invented many ways to gather money through the administration of this supposed right to forgive sins.*

concili de Letrà advertia contra els excessos⁶⁷⁶. I Bocaccio, al Decameró, tampoc no estalvia epítets a la voracitat eclesiàstica i al seu comerç mesquí amb el dolor i la salvació dels familiars morts (Bocaccio, 1984, I, 278). Al nostre immediat àmbit cultural, Arnau de Vilanova, al seu *Raonament d'Avinyó* (ca. 1309), en fer una llista dels contraris espirituals de la mística alemanya *santa Aldegardis* (Hildegarda de Bingen), entre altres qualificatius infamants, diu *venditores indulgenciarum... mercatores domorum* (Vilanova, 1947, 126).

Jaume I ens relata un típic cas de venalitat eclesiàstica, respecte al privilegi de croada; en preparar l'expedició a Terra Santa, el papa proclama el perdó per als croats; qui no hi puga participar obtindrà els mateixos beneficis espirituals si aporta la seua col·laboració econòmica.

...donà que tots los pecats que havien feits en aquest món aquells qui en açò servien a Déu en aquell lloc, tots fossen perdonats... car ell havia lo poder de sent Pere, lo qual Nostre Senyor li havia donat en terra que pot solre e lligar, per què aital perdó bon reebre-lo faria. E aitambé donà aquell perdó a aquells qui per vellesa o per malaltia no hi porien anar, e el donarien com ells porien despendre en lo viatge (Jaume I, 1982, DXXIX).

Immediatament, s'apel·la a la generositat cristiana:

E, si no podia de sa persona, que almenys lo servís de ço que ell nos ha donat... Doncs, cascú se deus pensar que, pus Déus ha donat d'aquells béns que en deja fer part a ell, e que li'n do hom en tal manera que hom pusca haver la glòria del paradís; que tot quant havem e les persones li deuríem nós donar, tant ha ell feït per nós, e que li servescam de les persones o de l'haver en tal guisa, que per aquell servici que nós li farem se pusca guanyar la terra d'Oltramar (Jaume I, 1982, DXXX).

Hi esmentem també la *Representació de la mort*, a les primeries del s. XVI; posicionada en una mena d'erasmisme *avant la lettre*, s'hi critica cruament i oberta la venalitat de l'Església; posa en boca del papa, que com a hereu de sant Pere controla l'accés a la glòria:

Indulgències jo done,/ crusada i jubileu,/ i les penes jo perdone,/ amb què guanya la persona/ paradís amb molt poc preu./ Jo puc los vots commutar/ i los fraus restituir,/ matrimonis dispensar/ per poder-se casar,/ i bastards enlledesmir./ Beneficis, canongies/ i les majors dignitats,/ pobordies, rectories,/ se donen en bul·les mies;/ faç hòmens rics i honrats (Teatre medieval..., 1994, 136).

Però l'existència del purgatori, entre els vius, no sols beneficia l'Església. Varazze ens relata un cas extrem d'utilitat pràctica del purgatori per als vius, un miracle rocambolesc però significatiu; una dona, que creu mort el seu marit en un accident, fa fer misses, i li deixa aliments com a ofrena, tots els dies, tret de tres en què el dimoni aconsegueix distraure-la. El marit, finalment rescatat del pou on havia caigut, és viu encara gràcies a les ofrenes de la dona, que miraculosament li arriben cada dia, excepte els tres en què el diable ho

⁶⁷⁶ Cap. LXII, *De abusu in concedendis indulgentiis* (*Enchiridion*, 1973, 266).

entrebanca (Vorágine, 1982, 711; Lieja, 2004, CDXXXVII). Lieja conta encara una altra història semblant, en aquest cas d'un mariner que, en *gran fortuna de mal temps*, és salvat per sa dona, que fa fer una missa per ell (Lieja, 2004, CDXXXVI). Un altre és el d'un presoner que rep consol al seu captiveri:

E, acabats los III anys, el fugí de lla presó e vench a la sua terra ab gran pleer. E quant sabé les oracions e almoynes que per ell s'eren fetes e en quin temps, dix a sos parents que quescun die dins los tres anys li venia un hom en lo carçre, vestit de vestedures blanques, que-l soltà de lles presons tant con duraven les oracions e almoynes que per él feyen, e puys que-l tornave en les dites presons... (Lieja, 2004, CCLVII).

Socialment, el nou espai s'articula amb la nova mentalitat de vivència religiosa individual, responsabilitat moral, investigació judicial i l'existència com a biografia. El triomf del purgatori s'ha interpretat com l'obertura d'una escletxa en la rígida trama doctrinal per a la salvació dels burgesos⁶⁷⁷, és a dir, en última instància, la legitimació del comerç. De fet, la doctrina cristiana, en condemnar la usura, estableix un fre ideològic al desenvolupament de l'economia de mercat; hi haurà, diu Bois, un relaxament en aquestes condemnes als s. XII i XIII, però també continuaran simultàniament els virulentos atacs dels predicadors contra els jueus i els prestamistes, en gran part a causa de l'amplària del cost social provocat per l'emergència d'una economia monetària, i l'abast de la introducció i difusió d'instruments de crèdit i pagament (Bois, 2001, 37-40). Lieja ens proposa alguns exemples de condemna al benefici; en consagrar una església construïda amb diners provinent de la usura,

...lo bisbe veé detràs l'altar un diable vestit en àbit de bisbe, assegut en 1ª cadira; e dix al bisbe: "Per què consagres tu la mia esgleya? Ix defora, car la jurisdicció de aquella sgleya a mi pertayn e no a tu, per tal con fon fete de diners de logre e de roberia!" E lo bisbe e los clergues isqueren tentost de lla sgleya. E lo diable gità un gran crit e derrocà tota la dita sgleya (Lieja, 2004, CCXLVI).

Aquest capital tampoc és útil per a l'almoïna, com declara el fantasma del papa Benet:

"Molt greument son turmentat, mas no-m desesper de la misericòrdia de Déu, e prech-te que vages al meu successor e di-li que face fer almoynes de lla moneda que stà en tal caxa qu-és en aytal loch, car les almoynes que per mi tro are an fetes no m'aprofiten per tal con són fetes de diners guanyats ab peccat." (Lieja, 2004, CCLIII).

⁶⁷⁷ Le Goff addueix l'exemplum particularment significatiu de l'usurer de Lieja, redimit de l'infern i enviat al purgatori: *Incluso he adelantado la opinión provocadora de que el Purgatorio ha consistido, en efecto, en sustraer ciertas categorías de pecadores que, en virtud de la naturaleza y gravedad de sus pecados, o por hostilidad tradicional a su profesión, a penas si habían tenido antes posibilidades de escapar a él* (Le Goff, 1981, 350).

Un altre miracle sobre l'almoïna amb beneficis provinents de la usura: un *logrer* penedit vol fer penitència; el seu confessor li mana que aplegue les riqueses que hi vol destinar en una caixa, que tanquen; l'endemà,

...los dits confessor e logrer obriren la dita caixa e trobaren-la plena de çapos. E lo confessor dix ladonchs al dit logrer: "Ara pots veure e conèixer quant plau a Déu fer almoynes de béns de logre!" (Lieja, 2004, DCXCVIII).

L'usurer és castigat físicament, de manera simbòlica, per la seua pròpia imatge iconogràfica:

...e, en lo portal de lla dita esgleya, havie pintades moltes imatges e figures de pedre, entre les quals hi stave pintat un logrer qui tenie una bossa en les mans. E axí con lo dit logrer volie entrar en la dita esgleya, caygué la dita bossa, qui era de pedra, e donà ten gran colp en lo cap al dit logrer que tentost allí morí (Lieja, 2004, CDLII).

La mentalitat mercantil és ridiculitzada a l'exemple en què l'usurer agonitzant intenta comprar la seua pròpia vida:

...pregava a la sua ànima que no volgués exir del cors e que li donaria molt aur e molt argent e tots los delits del món; en altre manera, que no daria per ella una malla (Lieja, 2004, DCC).

I l'usurer és servidor del dimoni; en un miracle que sembla una inversió de les imatges aparegudes que es neguen a desplaçar-se, el cadàver d'un *logrer* només pot ésser transportat pels seus col·legues:

...stant mort l logrer, sos vehins volien-lo levar a soterrar, mas, per molts que s'i ajustassen, no-l podien moure de terra. De lla qual cosa se meravellaren tots los qui allí eren. E un hom amich e savi dix-los: "Amichs, vosaltres sabets qu-és custuma en aquesta ciutat que, con algú mor, los de son offici lo leven a soterrar e, axí, fets venir alscons logrers, que aquest cors vagen soterrar." E, tentost, vengueren quatre logrers qui molt leugerament se'n portaren lo dit cors a soterrar, car los diables no sufferiren que-l cors de lur servidor fos portat a soterrar sinó per altres sos semblants servidors (Lieja, 2004, DCCII).

L'apropiació indeguda de diners és prou per a condemnar; un monjo metge mor, i després es descobreix que desava d'amagat tres florins; sant Gregori llavors

...féu-lo soterrar per eximpli dels altres ffreres en un fermal e, demunt ell, los dits III fflorins, e manà que tots los ffreres diguessen: "Lo teu tresor sie ab tu en perdició!" (Lieja, 2004, DLXXVIII).

Una condemna genèrica del nostre sant Vicent:

...ara quasi tot és avarícia, car quasi tots fan usures, lo que no-s solie fer sinó los juheus. Mas ara ja'n fan també los cristians, com si fossen juheus... Item, si hu manleve X florins, lo emprastador dirà: "Plau-me, mas dar-me n'eu XII". Vet ací dolum... (Ferrer, 1975, V, 146).

Al *Romiatge del venturós pelegrí*, entre els s. XV i XVI, el fantasma que s'hi apareix explica els motius de la condemna de son pare, comerciant:

*Per çó que fon gran usurer/ mercadejant,/ entre gent pobra contractant/
sens pietat,/ exercint molta crueltat/ ab tot quant ha fet./ En temps de gran
fam e destret/ se féu molt ric,/ era molt avar e molt cric/ e envejós,/ tant
que mai no tingué repòs/ son apetit/ replegant de dia i de nit/ l'or e
l'argent:/ per çò Déu qui és omnipotent/ l'ha condemnat (Blandín..., 1983,
377).*

Encara a la primera meitat del s. XVI, la *Representació de la Mort*, posa en boca de la Mort, que s'adreça al papa, aquestes paraules: *Cert és que el molt aplegar/ posa l'home en perill (Teatre medieval..., 1994, 137).*

No és que siga la burgesia medieval qui crea el purgatori, però tant el naixement d'una i de l'altre –burgesia i purgatori- estan d'alguna manera vinculats, formen part del mateix procés històric (Le Goff, 1981, 259). Eiximenis, ideòleg ací de la burgesia, ho expressa diàfanament, en clar contrast respecte a l'actitud de sant Vicent:

*Los mercaders... deuen ésser favorits sobre tota gent seglar del món,
car... són vida de la terra on són, e són tresor de la Cosa pública, e són
menjar dels pobres, e són braç de tot bon negoci, de tots afers
compliment. Sens mercaders, les comunitats caen... Nostre Senyor Déu
los fa misericòrdia especial en mort e en vida, per lo gran profit que fan a
la Cosa pública, e per los grans treballs que sofiren en mar e en terra⁶⁷⁸.*

A la falsament atribuïda a Eiximenis *Doctrina compendiosa*, se justifica el gaudi de la riquesa obtinguda mitjançant el comerç; el problema es planteja d'aquesta manera: *Digats-nos, ¿guanyar riquees e posseir riquees, és peccat o no?*. La resposta és condicionada:

*Sapiats que jatsesia les riquees sien causa de molts laços e de molts
perills... si hi servats les coses que us declararé, no és peccat; en altra
manera, sí (Doctrina..., 1929, 63).*

Les condicions són tres: en primer lloc, la legitimitat del benefici (*guanyar-les justament e honesta, e sens engan, e sens frau, e sens barateria, e sens jactura, e sens prejudici d'altri*); en segon, pagar delmes i primícies a la Esgleia e als servidors de Déu, així com fer caritats; i en darrer lloc, *no possar (sic) lo cor ne la sperança en les riquees, mas en nostre senyor Déu*. La conclusió és contundent:

⁶⁷⁸ Cap XXXIII del *Regiment de la cosa pública* (citada per Sanchis Guarner, 1991, 90).

...si aquestes coses hi servats, podets guanyar e posseir justament riqueses; car lo mal no és en elles, com sia cosa creada per Déu, mas és, o pot ésser, en l'hom, per mal guanyar o per mal administrar aquelles (Doctrina..., 1929, 63).

Lieja proposa en un exemple la desitjable indiferència per les riqueses: un sant ermità es molesta per ésser equiparat amb el ric papa sant Gregori; rep llavors l'amonestació de l'aparició de Crist (Lieja, 2004, CCXXXVI).

Més tard, al s. XVI, a l'esmentada *Representació de la Mort*, resta clar que el que condemna no és la possessió de riqueses, sinó el seu mal ús; la Mort li diu al ric:

Nuu ets vingut en lo món/ i nuu te n'has de tornar./ Les riqueses de Déu són,/ mes lo mal ús te confon/ amb què et pogueres salvar. ...Plora, plora, variable!/ Que per ser ric un moment,/ riquesa inestimable/ i paradís perdurable/ has perdut eternalment (Teatre medieval..., 1994, 107).

Naturalment, una condició *sine qua non* per a la salvació és la restitució d'allò furtat, situació que provocarà aparicions de fantasmes i conflictes familiars (Lieja, 2004, CDLVII):

“...mas si mos ffills la volguessen tornar a aquell de qui jo la pris, aleugeria jo molt d'aquesta pena que pas e soffir.” (Lieja, 2004, CDLIX).

El fill del *comte de Cilvígio* fa que un nigromàntic esbrine la sort de son pare mort; aquest, en un purgatori infernalitzat i amb dimonis, diu:

“...di a mon ffill Luýs que, si torna unes heretats que jo tenie forçadament d'unes sgleyes, que poré haver gran remey a la mia ànima; e di'ls aytals e aytals senyals.” (Lieja, 2004, DCXXII).

Establert el purgatori, el testament, que havia decaigut cap als s. VI i VII, ara, des del s. XII, esdevé obligatori, com a “pòlissa d'assegurança” per al més enllà, però també com a condició social per al gaudi dels béns acumulats en la terra (Ariès, 1982, 73 i s.; 1984, 161 i s.). Fer testament atorga una tranquil·litat de consciència (Guiance, 1998, 65). No sols això; també, desafiant l'arranament de la mort, el testament perpetua les diferències socials (misses, sepultura, almoïnes, fundacions), atorgant una permanència de la presència del mort a la comunitat, un miratge d'immortalitat (Álvarez, 1997, 21).

Purgatori i testaments, amb les clàusules *pro anima*, progressen junts a l'Europa medieval⁶⁷⁹; l'Església predica un i altres. Sant Vicent mateix es pot considerar promotor del testament, com a font de beneficis espirituals (Ferrer, 1975, IV, 36; 2002, 413); *que si hun home mor ara e va a purgatori, les obres que ha manades fer se fan per los marmessors o hereus* (Ferrer, 1975, IV, 39). La promoció va acompanyada d'amenaques contra els morts intestats i contra

⁶⁷⁹ Guiance, 1998, 67: *...un circuito de compensaciones entre este y el otro mundo, circuito que la Iglesia utilizará para reforzar su control sobre los ejecutores testamentarios a fin de que éstos cumplan su mandamiento -entendiendo, una vez más, que una de las principales beneficiarias de esa parte del legado era la propia institución.*

els marmessors i hereus que incompliquen les disposicions dels morts⁶⁸⁰; des del purgatori, és la pròpia ànima del testador, difunt insatisfet, qui reclama venjança a Déu contra els seus hereus infidels, que per aquest motiu o bé aniran a l'infern o bé patiran al purgatori el triple del que els corresponia, només per aquest pecat⁶⁸¹.

3.2.3. Història, viatgers, descripcions. El Purgatori de Sant Patrici

Quant a la història del purgatori, és accidentada; creat l'espai com una dependència infernal al principi dels temps, quan Crist hi davalla ja és ple; sant Tomàs no creu que allibere totes les ànimes purgants, sinó només aquelles que hi eren en disposició (*S. Th.*, 3, q. 52, a. 8). Sant Vicent, curiosament, és ací menys rigorista que sant Tomàs; justificant-se amb un argument gens convincent⁶⁸², opina que Crist allibera totes les ànimes del purgatori, i se les emporta amb ell als llimbs dels patriarques, en una mena d'amnistia, que compara amb la que fan els prínceps en entrar per primera volta en una ciutat⁶⁸³, o els papes: *Item, quando Papa de novo intrat in aliqua Civitate, dat indulgenciam a pena et a culpa* (Ferrer, 1995, 364). Llavors, res més natural que (*Ergo Papa Iesus, qui tunc fuit coronatus, et intravit de novo in Civitatem Purgatorii*) Crist done indulgències a tothom: *Ego credo pie, quod ipse concessit plenissimam indulgenciam omnibus* (Ferrer, 1995, 364). Aquesta versió de l'amnistia atorgada per Crist davallat es fossilitza; encara la trobem l'any 1845, en un tractat d'adoctrinament sobre el purgatori: *después de muerto bajó al Limbo y sacó de allí las almas de los Santos Padres y también las del Purgatorio* (Roa, 1845, 156).

Finalment, el purgatori no ultrapassarà el termini del judici final: *durat solum per voluntatem Dei usque ad finem mundi, nam post non erit purgatorium*

⁶⁸⁰ Vorágine, 1982, 716. També a Ferrer, 1995, 454: *Ideo avisar manumissores et heredes, quia Deus facit illis iusticiam, qui sunt in maiori pena, quam si hic cum corpore et anima, quia ille ignis est maioris accidentis, comburarentur... Et quia multi sunt in Purgatorio, qui non fecerunt testamentum, vel quia non habebant unde, vel quia subito mortui sunt, vel si fecerunt non complent... I vegeu el "catecisme de Castell Tersol" (Orriols, 1786, 278): Y es necesario advertir que hai gravíssima obligacón de hazer publicar los Testamentos, y los Albaceas, y demás personas á quienes encarga el Difunto la execución de su postrera voluntad, están obligados á cumplirla promptamente, y quanto antes, sin aguardar que pase el año de la muerte; estando entretanto quemándose aquellas pobres Almas en el fuego del Purgatorio por su cruel, y culpable omisión de no hazerles celebrar las Misas, y demás sufragios.*

⁶⁸¹ Ferrer, 2002, 414: *...et clamat iusticiam a Deo contra illos qui non adimplent quod dimisit, et ideo erunt dampnati in inferno, vel habebunt in triplum sustinere illas penas...*

⁶⁸² Ferrer, 1995, 364: *Sed fit questio: Utrum Iesus deliberavit omnes qui tum erant ibi? Respondeo dupliciter, quia aut loquimur de rigore iusticie, dicit Thomas, in IIIª parte Theologie, quod solum extraxit illis qui adimpleverant tempus Purgatorii, et istam prosequitur sanctus Thomas. Si loquiamur per dulcedinem misericordie, dico quod omnes extraxit... Et posuit ipsos in Limbo Sanctorum Patrum...*

⁶⁸³ Ferrer, 1995, 364: *Ergo vidimus quod quando aliquis Princeps intrat in aliquam Civitatem de novo, quod omnes capti sunt deliberati, scilicet per offensam factam Regi, quia si forte ad instanciam partis, non. Ergo illi qui erant in Purgatorio non erant pro interesse partis, sed pro iniuria facta Deo.*

(Ferrer, 2002, 726); *durat, et durabit usque ad diem iudicii* (Ferrer, 1995, 364). Així ho afirma també l'*Enciclopedia Cattolica: duraturo fino all'ultimo giudizio*.

Quant als viatgers que hi han anat i tornat, per a poder parlar-ne, hi ha, com en altres espais del més enllà, diverses possibilitats; des de la ficció poètica dantesca a la suposició d'un viatge real, mitjançant un àngel psicopomp (Tundal), o per mitjans propis (Owein-Ramon de Perellós); visions (el sagristà de Sant Pere), i testimonis d'alguns resuscitats (Trictelm; Gregori, 1931, II, 83), i d'ànimes en pena aparegudes a la terra (el fantasma de Joan I d'Aragó).

Sant Tomàs ens ofereix dues importants precisions topogràfiques sobre el purgatori: és unit a l'infern (*locus purgatorii est locus inferior inferno coniunctus*) (S. Th., Apend. 1, a. 2), i en ell no hi ha *mansiones*, és a dir, jerarquies espacio-espirituals, com hem vist al cel (S. Th., Supl., q. 93, a. 2). Berceo, a la primera meitat del mateix s. XIII, al miracle marià del senador Esteve, envia el germà d'aquest, el cardenal *don Peidro*, a *los purgatorios do merecie seer levado* (Berceo, 1973, 49), amb un interessant plural que expressaria encara la transició del concepte "penes purgatorials" a substantiu (Guiance, 1998, 222).

Dante serà el primer a fer-ne una descripció detallada, bé que paganitzant i poc seguida (Le Goff, 1981, 16). Es tracta del lloc *dove l'umano spirito si purga/ e di salire al ciel diventa degno* (Purgatori, V); el purgatori està format per una muntanya al meridià sud, a les antípodes de Jerusalem (Purgatori, IV, 75-105); la muntanya és cònica, de pedra nua i amb diferents replans (Purgatori, XIII); al cim hi naix el riu Leteu, les aigües del qual fan oblidar les ànimes ja purgades els seus pecats (Infern, XIV); davant, com a preliminar, hi ha la platja de l'antepurgatori, guardada per un vell (Purgatori, V); per un pas molt estret, s'accedeix al camí d'ascens, una mena de cornisa en espiral (IV); a l'inici d'aquest camí hi ha una porta amb llindar de diamant, on seu un àngel *portier* (IX, 78), amb *una spada nuda avèa in mano* (IX, 82); aquest àngel té les dues claus (*L'una era d'oro e l'altra era d'argento*) que obrin la porta (IX, 118); les té per comissió de sant Pere (*Da Pier le tegno; e disse mi ch'i' erri/ anzi ad aprir ch'a tenerla serrata*) (IX, 127-128). Al primer *piano*, dels superbs, hi ha escultures i relleus de la història sagrada (X), i tombes esculpides (XII); el segon cercle és el dels iracunds (XV), emboirat pel fum de la ira (XVI); al sisè cercle, *sesto giro*, dels goluts, hi ha un estrany pomer enmig del camí: *un alber che trovammo in mezza strada,/ con pomi a odorar soavi e buoni* (XXII, 131-132); al pis següent hi ha *un altro pomo* (XXIV, 104), rebrot de l'arbre del paradís terrenal (XXIV, 116); al darrer pis, ocupat pels luxuriosos, s'accedeix per una escaleta (XXV); finalment, una escala de pedra entre parets condueix al paradís terrenal (XXVII).

Naturalment, no trobarem en cap altre autor medieval la prolixitat topogràfica de Dante o de les visions cèltiques. En general se segueix la doctrina tomista (Metge, Eiximenis, sant Vicent), es renuncia a l'enumeració de turments físics, que es deixa per a l'infern, i també a la divisió dantesca en set dependències, una per a cada pecat capital.

Varazze, tan sincrètic, en parla al capítol de la commemoració de les ànimes; el purgatori és un lloc on es purifiquen les ànimes, proper a l'infern segons uns, i segons altres en una zona tòrrida de l'aire (Vorágine, 1982, 707). El sagristà de Sant Pere de Roma en té una visió, on hi ha dos estats diferenciats (Vorágine, 1982, 703).

Eiximenis, en la seua descripció, diu:

La segona pus baxa vès infèrn és purgatori. E aquí les santes ànimes sostenen penes e porguen lurs peccats, faent lur penitència... (Eiximenis, 1992, IV, 55).

Sant Vicent també és sobri ací; el purgatori es troba *in corde terre circa locum puerorum... in magna profunditate* (Ferrer, 1995, 454). És *hun loch tenebrós* (Ferrer, 1932, I, 104), on s'acompleix la penitència. No hi ha dimonis, però sí foc: *una gran bassa de foch clar actiu* (Ferrer, 1975, V, 239); aquesta bassa de foc és enorme, *major que d'ací a Roma* (Ferrer, 1932, II, 67); *Purgatori és axí com hun pou tan ample que té III llegües d'ample, e és molt pregon* (Ferrer, 1975, III, 286)⁶⁸⁴.

L'anomenat Purgatori de Sant Patrici, principal competidor europeu de la ubicació infernal a l'Etna, és una cova en una illa al llac Lough Derg, al comtat irlandès de Donegal. Amb el santuari contigu, és centre de pelegrinacions des del s. XII, malgrat repetits tancaments pel bisbat catòlic, que òbviament no veia amb bons ulls tant de paganisme (Le Goff, 1981, 228).

Però el Purgatori de Sant Patrici és alhora un accés al més enllà, un santuari i un text, una tradició irlandesa, "El viatge d'Owein" traduïda al llatí a principis del s. XII. La recull posteriorment, a finals del mateix segle, un cistercenc anglès, Huc o Henry de Saltrey, al seu *Tractatus de Purgatori Sancti Patricii*. Ens hi trobem un purgatori infernalitzat i amb dimonis, similar al d'altres descripcions cèltiques, com ara la de Trictelm (Perellós, 1917, 86) o la de Tundal (Perellós, 1917, 53). De fet, la distinció entre infèrn i purgatori no hi resulta gens clara (Riquer, 1993, 490-503; Guiance, 1998, 227; Gurevic, 1982, 271). La llegenda gaudeix d'un considerable èxit medieval (Le Goff, 1981, 227); fins i tot, segons Minois, la seua difusió ajudà a consolidar l'aparició del purgatori cristià (Minois, 1994, 167); encara al s. XVI, Rabelais hi al·ludeix, en to jocós (Rabelais, 1972, I, 2). El *Purgatori de sant Patrici* apareix a l'inventari, del 1437, dels llibres existents al santuari de la Mare de Déu de la Balma, a Sorita del Maestrat, un dels més importants centres espirituals del País Valencià (Monferrer, 1997, 37). Ja sant Gregori ens informa que Pere, monjo

...nadiu de Ybèrnia... avia vist infèrn e molts locs plens de foc, en los quals viu moltz poderoses d'aquest segle, aquí penjatz en les flames (Gregori, 1931, III, 81).

A la *Legenda*, es relaciona amb la figura de sant Patrici; predicant per Irlanda sense èxit, Déu mana al sant dibuixar amb el seu bastó un cercle a terra; fet això, el cercle forma un pou; Déu informa a Patrici que baix hi ha el purgatori, al qual es pot baixar, en vida, i tornar, la qual cosa allibera de les penes de purgació. Seguidament, Varazze narra el davallament d'un tal Nicolau (Vorágine, 1982, 209). La versió catalana fa:

⁶⁸⁴ Vegeu altres descripcions; Ferrer, 1995, 118: *domus plena flama ignis*. Ferrer, 2002, 338: *...stat supra infernum et intra cor terre, sic proximior secunde quam prime. Et ista villa ego dico quod dicitur dolorosa, nam in purgatorio est flama ignis, et tantus est ibi dolor...* I Ferrer, 2002, 116: *Et est alia domus, scilicet locus purgatori, in quo est ignis... et ibi isti qui in hoc mundo non fecerunt perfectam penitenciam... Et ideo, bona gent, iam videtis quod anime purgatori habent magnam tribulacionem et penam de illa flamam ignis que durat per voluntatem Dei...*

...per Ibèrnia... On per manament de Nostre Seyor él féu en un loc un cercle ab la sua mà e ab lo seu bastó, e mantenent la terra s'obrí dins lo cercla. E féu-se aquí un molt gran pou e pregon. E fo revelat a Sent Patrici que aquí era un loc de purgatori... (Varazze, 1977, 330).

Curiosament, sembla com si no es pretenguera que aquest purgatori és “el” purgatori (*aquí era un loc de purgatori*), sinó tan sols un espai complementari de purgació, incidint-se més en el procés de purgació que no pas en el caràcter espacial, tot i tenir una ubicació tan concreta. Lieja també l'esmenta, en to moral:

Segons que-s recompte en lo libre De Purgatori de Sent Patrici, un monge que ere entrat en lo Purgatori de Sent Patrici tenie fresques les naffres que havie reebudes en lo dit purgatori, e stave contínuement en gran purgatori. E quant veÿa algun monge riure oltre mesura o fer altres semblants venitats, deÿa-li: «O amich! Si sabesses con grans penes e turments donen a l'hom en l'altre món per semblants vanitats, no les diries ne les faries!» (Lieja, 2004, CDXLII).

S'hi fa també alusió en un sermó castellà apòcrif, atribuït molt de temps a sant Vicent: *Sobre el infierno, según la vida de san Patricio*. S'hi diu que a la província d'Ybernia hi ha una cova, *la qual desçiende al purgatorio* (Ferrer, 1994, 661).

Hi ha tres tradicions similars, viatges cèltics al més enllà, divulgats amb el Purgatori de Sant Patrici; la primera és la *Visió de Trictelm*. Hi ha una versió catalana del s. XIV. Trictelm, des de Bretanya, és portat per un àngel al purgatori, una vall *massa ampla e massa pregona sens fi*, purgatori també plenament infernalitzat, amb foc, dimonis i turments. De manera semblant al Viatge d'Owein, apareix també el pou infernal i l'accès final al paradís terrenal (Perellós, 1917, 85-89).

L'altre text és la *Visió de Tundal*, mite similar ubicat també a Irlanda; traduït al llatí a mitjan s. XII i al català al XV, amb el títol de *Visió de Tundal, altrament dita visió del monestir de Clares Valls*. Un àngel diposita el protagonista al purgatori infernalitzat i compartimentat per pecats; el descriu com *vna vall molt pregona e podride e tenebrosa, la pregonea de la qual aquella ànima no poch vesser, per on corre un flum de sofre* (Perellós, 1917, 53). Ací trobem dos ponts: un de provàtic, de camí al cel, i un altre de punitiu i purgant, com a càstig específic dels orgullosos; hi apareix el pou infernal amb la cèlebre descripció de Lucifer a la graella, i després accedeix als dos purgatoris superiors (Perellós, 1917, 52-79).

Existeix una interessant adaptació catalana medieval del Purgatori de Sant Patrici o visió d'Owein (*Viatge del vescomte Ramon de Perellós y de Roda, fet al Purgatori anomenat de Sant Patrici*) (Perellós, 1917), obra de Ramon de Perellós, senyor de la baronia de Ceret i diplomàtic a París de Joan I. L'escriu sobre l'any 1398, amb la finalitat immediata d'ubicar-hi al purgatori el rei Joan I, recentment mort -1396- en estranyes circumstàncies i sense confessió, i també a fi d'excusar-se de les acusacions que se li havien fet al respecte, i encara de congraciar-se així amb el nou equip de govern de la reina regent. Circumstàncies idèntiques a les de la composició de *Lo Somni*, per

Bernat Metge. Ramon de Perellós presenta aquesta visió com un viatge propi al Purgatori de Sant Patrici (Riquer, 1993, 490-503):

...yo Ramon, per la gràcia de Déu vesconte de Perellós e de Rodas, senyhor de la baronia de Seret, per anar a purgatori de Sanct Patrissi ...que és en les encontrades de Yuèrnia; lo cal viatge ab la ajuda de Déu he fet e complit aytant com home iamay n-i age fet depuys la mort de Sanct Patrissi (Perellós, 1917, 3).

Perellós narra en primer lloc la història d'aquest espai, *per què sanct Patrissi ordenà lo Purgatori*; desolat pel fracàs irlandès de la seua predicació, el sant rep una visió divina, que institueix el Purgatori:

E après nostre Senyhor lo menà en vn desert e ly mostrà vna fossa fort escura, e nostre Senyhor ly dix que qui intraria de dins confès e penedén he pur de coratge seria quiti lo iorn natural de totz sos peccatz, he veguere los turments dels maluatz e los goytz e la glòria dels bons (Perellós, 1917, 5).

Sant Patrici funda el monestir i el santuari a l'illa, i controla l'accès a la cova:

E despuys ell fè comensar vna església ben prop d'aquell lloc, e mès hy vna canongie regular, e fè a la fossa bonas portes, he tota la ylla és closa de aygües de vn gran stany ben preguon entorn la fossa... e fè hy fer la porta he tancar ab clau, per tal que negun no-y entràs sens licència, e fè fer de vers orient bons murs, ha la clau comanà a gardar al prior de la església. He moltes gens intraren en la fossa en lo temps de sant Patrici per fer penitència de lurs peccatz, he dehian, quant eren tornatz, que auian vist infern he auian passatz grans turments e doloroses, he si auian vistas moltz grans glòrias he moltz goytz. E sanct Patrici fahia metre los reportz en scrith de dins la església... (Perellós, 1917, 5).

El costum d'escriure els relats del viatgers supervivents es perpetua amb el primer prior del monestir:

Al temps de sant Patrici, e après, ell fahia metre en scrit tot so que ell auia vist d'aquells que hy eran intratz en aquella fossa, car alguns hy anauen que no tornauen, e per so eran perdutz per so que no eran estatz fermes en la fe (Perellós, 1917, 6).

El control eclesiàstic de l'accès al Purgatori de Sant Patrici és estricte: *La costuma és tala que negú no hy pot intrar sinó per purgar sos peccatz e ab licència del bisbe ho archabisbe*; tots els clergues desaconsellen insistentment la prova: *que per res no hy vullan intrar e los dihen que moltz n-y són entratz que no són tornatz (Perellós, 1917, 7)*. L'agosarat penitent que malgrat tot hi vol entrar sent missa al matí,

E après lo prior lo mena ab totz los clerics a la porta he ly diu los perills que hy són là hont ell vol intrar, he cum los malignes speritz ly hixiran e lo

combatran, he cum d'altres en gran quantitat hy són perduz... he se'n entra dins la fossa. He lo prior tanqua la porta, e après ell ab processió se'n torna; e l'en demà maytí tornan totz los clerics a la porta de la fossa, he lo prior la vbris, he si lo home és trobat aquí... he si no és trobat en aquella hora meteyssa que hy és intrat lo iorn dauant, ells saben certament que ell és perdut en cos e en ànima. E lo prior tanqua la porta e torna-se'n (Perellós, 1917, 8).

Torna a prendre la paraula el vescomte, per a explicar-nos el motiu del seu viatge, *per cal rahó yo me metí en lo cor de intrar en lo dit purgatori*. Ens recorda en primer lloc el seu servei al rei Joan I:

...fuy en lo seruici del rey Johan d Araguó, del qual yo fuy son primier caualler, he ell era mon senyor natural; he fuy per gran temps priuat he amat de ell, tant com seruidor pot ésser de son senyor... (Perellós, 1917, 9).

S'assabenta de la mort del rei, diu, estant amb el papa Lluna, completament aliè a la mort del monarca:

...he yo me meté en lo cor en aquella hora que yo anàs al purgatori de Sant Patrici, per saber, si fer se podia, de trobar mon senyor en purgatori e las penas que suffria (Perellós, 1917, 10).

El papa li desaconsella el viatge, però ell s'obstina, *que per res del món no layssaria aquest viatge*. Finalment obté la benedicció papal i se'n va, via Londres, a Irlanda (Perellós, 1917, 11). El comte anglès *de la Marcha* li torna a desaconsellar el viatge, per dues raons: la primera, la seua ubicació remota i perillosa, entre tribus celtes: *yo deuia passar locs estranys en què habitauen gens saluatges*. La segona raó, l'habitual: *que la intrada de purgatori és molt perillosa cosa e moltz bons cauallés s-i eren perduz que no eran tornatz*. El comte proporciona a Perellós un acompanyant, *Johan Diuri*, i un traductor, *Johan Talobot, que sabia la lengua de Irlanda. Aquell era mon torchimant*. El bisbe irlandès de Darmant repeteix l'amonestació (Perellós, 1917, 12). Arriba per fi el vescomte a Sant Patrici, el prior del qual torna a desaconsellar l'aventura; en tot cas, el fan preparar-se per a la mort:

En ayssí yo fí, segons lur ordenansa, on coué fer, ab gran deuoció, tot so que fan aquests hòmens que per malaltia ho per altres perills speran la mort (Perellós, 1917, 17).

Missa, altra amonestació, testament, i Ramon de Perellós s'acomiada dels seus; ordena quatre cavallers, i després d'una darrera amonestació, *lo prior vbrí la porta* (Perellós, 1917, 18). Dubta al darrer moment, però recorda *la gran voluntat que yo auia de saber en qual stamén era lo Rey mon senyor, e en aissí meteis de purgar mos pecatz*. Després de senyar-se, *e intré dedins lo purgatori... He lo prior en continent tanquà la porta he se'n tornà ab sos clerics a la esglesya* (Perellós, 1917, 19).

Una volta dins, a les fosques, sent un tro, i repeteix la fórmula protectora que li ha confiat el prior, que el lliurarà dels perills del viatge: : *"Criste filii Dei*

viui, miserere mei peccatori.” (Perellós, 1917, 20). El vescomte camina llavors a les palpentes fins a una cambra, on seu; aleshores, *vengueren a my XII homes, que totz semblauen de religió e totz eren vestitz de robas blanques*. Aquests apareguts avisen el viatger del que li espera, i dels paranys del diable, en un purgatori absolutament infernalitzat:

Car tantost com nós serem yxitz d'aquesta sala, ella serà tota plena de diables, que totz comunament te turmentaran he te menassaran, he encara més fort, que te prometran de te'n tornar arrere sa he salue he sens nyngun perill fins a la porta per hont hy és entrat, si tu los vols creure, ha ayssí te assaliran per te decebre. E si tu conscentes a ells per tant de mal que te fassan de turmens, ny de paors ny de menasses que te faran, tu periràs en cos he en ànima. ...e quant lo diables te turmentaran, inuoca tot iorn lo nom de nostre Senyhor... (Perellós, 1917, 21).

Efectivament, els diables apareixen, intimiden i amenacen Ramon de Perellós, i intenten enganyar-lo:

“Mas, per so que nos às ben seruitz, si tu vols creure nostre consell he te'n vols tornar, nós te layssarem enquera viure en lo món gran temps ab gran gog he plaer he sí no...” (Perellós, 1917, 23).

Ell, però, se'n lliura recitant la fórmula; uns pocs dimonis faran de guies infernals al vescomte; amb ells recorre un per un els diversos espais, que estudiarem en veure la cartografia i els turments de l'infern; hi troba, naturalment, l'ànima del rei Joan I i d'altres coneguts, amb els quals dialoga (Perellós, 1917, 24-29). Arriba a contemplar la boca de l'infern estricte (Perellós, 1917, 30), i és obligat després a passar pel pont provatori (Perellós, 1917, 31); supera la prova, deixant arrere els diables que l'acompanyaven (Perellós, 1917, 32), i accedeix al paradís terrenal, amb funcions de *refrigerium* o sala d'espera entre el purgatori i el cel (Perellós, 1917, 34); hi és rebut per dos arquebisbes, que li mostren l'espai (Perellós, 1917, 35-37), i finalment té la visió mística de les portes del cel (Perellós, 1917, 38). Després, els dos arquebisbes li diuen que *te'n coué de anar e tornar per lo camí d-on és vengut*, però al viatge de tornada té la immunitat garantida:

E te'n tornant tu no dopteràs res dels turmens que hy as vistz al venir, no te poran nolre ny gosaran apropiar de tu ny fer nengun mal, ny los turmens non te greuaran en manera ninguna.” (Perellós, 1917, 39).

Efectivament, de mala gana, Perellós surt del paradís terrenal i torna, sense entrebancs, a travessar el purgatori-infern, fins arribar a la cova inicial:

He adoncs me'n torné a la porta en ploran, he ells ab my. E yo me'n yssí de foras, mes assò fo vltra ma voluntat. He ells tanquen la porta après my e torné-me'n per la uia que era vengut, entrò a la sala, e quant los dimonis me encontrauen, ells se fugian dauant my ayssí com si me duptassen fortment (Perellós, 1917, 40).

Arribat a la sala troglodita, el reben els dotze apareguts, que l'informen: “Tu és quiti de totz los peccatz que as feyts...” (Perellós, 1917, 40). El vescomte ens avisa, però, que no ho ha contat tot:

...les cosas que yo he vistas ni trobades en lo dit purgatori, e aquellas que reuellar se poden, car cosas y·ha que no són plasents pas a Déu que per mi syen reuelades, car no és expedient ni a Déu plasent, ni no ho vol per lo perill que se'n poria seguir a my ni an aquells que seran reuelades, la qual cosa seria ireparable (Perellós, 1917, 4).

3.2.4. Les ànimes

Les ànimes purgants són immaterials, meres ombres, segons Dante: *Oh! ombre vane, fuor che ne l'aspetto!* (Purgatori, II, 79). Seguim ací el seu itinerari fins a la definitiva promoció celestial.

Comencem per l'accès; ja hem vist que, usualment, són els àngels psicopomps els portadors de les ànimes al purgatori, immediatament després del judici particular: *quan tal persona mor, lo bon àngel pren la sua ànima e porte-la a purgatori* (Ferrer, 1932, I, 108); *anima cadit in Purgatorio de manibus Angeli boni* (Ferrer, 1985, 118). Sant Vicent compara l'entrada al purgatori amb el baptisme, ara un baptisme de foc (Ferrer, 1932, I, 108).

En Dante, les ànimes dels morts, segons declara l'ànima de Casella, en vida amic del poeta, s'apleguen a la desembocadura del Tíber (Purgatori, II, 100); s'embarquen i arriben a la platja de l'antepurgatori, on els rep un àngel (II, 17). Tanmateix, alguns pecadors especials hi romanen un temps (III); es tracta dels contumaços, excomunicats, peneditis d'última hora i els reis negligents, de poca virtut, entre els quals Dante posa Pere el Gran d'Aragó, *si membruto* (VIII, 112).

Naturalment, segons ens recorda Eiximenis, no totes les ànimes són iguals; ens posa com a exemple d'aquesta jerarquia político-espiritual el cas del papa quan mor, segons la revelació que sant Miquel fa al seu amic l'ermità Dondat:

...que a la mort de cascú és present l'àngel qui·l guarda; lo qual, si la ànima és salva, aplica ab si companyia d'altres sants àngels, qui ja són aquí presents per guàrdia dels altres hòmens. E pronunciat e divulgat lo bon novell de la sua salvació, e intimada la sua purgació on ne qual ne per quant temps serà, segons que·ls és revelat e segons la dignitat de la ànima, sí li és feta major o menor honor. E la dignitat aquesta ve comunament de dues parts: ço és, principalment, per la altea de la precedent vida (qui pot ésser major, migana o menor), e per dignitat de la persona (Eiximenis, 1992, V, 47).

Tanmateix, sembla que en alguns casos són els dimonis els qui porten les ànimes condemnades al purgatori; sant Vicent així ho fa entendre a la seua narració del miracle dels dos amics soldats; mor un d'ells, i l'altre, en comptes d'executar l'encàrreg del seu amic, s'embutxaca els diners, però se li apareix el

fantasma per a anunciar-li la mort i una estada de *mil mília anys* al purgatori; *Súbito e visiblement vingueren dyables e'l prengueren d'allí on sehye e'l se'n portaren* (Ferrer, 1975, IV, 106).

Eiximenis es mostra prudent; els dimonis, *segons alguns menen les ànimes bones e deputades a salvació a Porgatori e les turmenten aquí* (Eiximenis, 1992, V, 18). En canvi, en un altre lloc ho dóna per cert: *los demonis, jatsia que aporten les ànimes en porgatori, emperò ells no les poden aquí turmentar*. (Eiximenis, 1992, IV, 53).

Però, en arribar les ànimes al purgatori, hi troben, de dimonis? Segons l'ambigua proposta de sant Tomàs, els diables "presenciaran" la purificació purgatorial (*S. Th.*, Apend. 1, a. 5). La tendència majoritària opina que no, que el purgatori té un funcionament automàtic, en tot cas regit pels àngels, únics visitants ordinaris, que hi entren a consolar les ànimes, *e no·y ha dyables* (Ferrer, 1975, III, 286).

No és una opinió unànime. Abunda també la contrària, que de fet confon en la pràctica l'infern i el purgatori; acabem de veure com Eiximenis oscil·la entre la negació del fet i el dubte. El mateix farà Roa al seu tractat sobre el purgatori, encara l'any 1845; en un lloc es demana si els dimonis participen dels turments; tot i que alguns ho neguen, diu, *es de creer* que sí (Roa, 1845, 71); en canvi, en un altre capítol ho nega; en parlar de les penes de sentit, diu: *las cuales ejecuta por sí misma la divina Justicia, sin servirse de ángeles ni demonios para este castigo* (Roa, 1845, 149). Tornant als autors medievals, Varazze diu també que "segons alguns" sí hi ha dimonis al purgatori, turmentant les ànimes (Vorágine, 1982, 707); de fet, això es palesa a la seua narració del mite de l'origen de la commemoració de les ànimes, instituïda per Odiló, abat de Cluny, en assabentar-se que pels voltants "d'un volcà" a Sicília, se senten els crits dels dimonis, esclamant-se perquè els vius, amb les seues oracions i obres pies, els furten els morts, prova evident de la seua eficàcia (Vorágine, 1982, 704). I en altres textos, la presència diabòlica al purgatori s'afirma: a les visions cèltiques del Purgatori de sant Patrici (Perellós, 1917, 22, 23), i de la Visió de Trictelm (Perellós, 1917, 87).

El purgatori, malgrat la destinació final de les seues ànimes, és un lloc de dolor, que a diferència del merament punitiu de l'infern, és un dolor redemptor: el purgatori serà l'únic espai actiu de l'immòbil més enllà, únic que coneix el canvi a l'estatut espiritual dels seus habitants (Guiance, 1998, 227). Arnau de Lieja, en alguns exemples, emfasitza el dolor de la purgació; un fantasma assabenta així la seua vídua del seu estat al purgatori:

"No pusch ací més aturar, car un diable m'està sperant, qu-és mon guiador; mas dich-te que, si totes les fulles dels arbres que són en lo món se tornassen lengües, no porien dir ne comptar les grans penes e turments que yo soffir." E dites aquelles paraules desesperch (Lieja, 2004, CCLIX).

Davant un grup d'escèptics, un creient defensa l'existència de l'espai:

... "Si un gran estayn fos tot foch cremant, jo volrrie star dedins tro al die del juý per escusar la pena del purgatori!" (Lieja, 2004, DCLXXVIII).

Qualsevol dolor terrenal, com es comprova en la següent història, és no-res comparat amb el dolor purgatorial:

...una fembre, après que fon finada, guanyà de nostre senyor Déus que la ànima tornàs al cors e que en aquest món sofferís les penes que devie sofferir en purgatori. E après que la ànima li fon tornada en lo cors, quant en l'estiu veÿa foch, metie's dins lo foch; en l'ivern despullave's del tot e gitave's e-s bolcava demunt les neus e gells, e a les veguades metie's dins les sepultures ab los morts; però depuys hagué tanta de gràcia de nostre senyor Déus qu'en spirit anava al purgatori e veÿa les ànimes qui allí staven, e après pujava al regne dels cells sens embarch algun (Lieja, 2004, DXLVI).

Al purgatori, les ànimes pateixen les dues penes: la de dany i la de sentit, totes dues provisionals i temprades per diversos fets: certesa de la salvacio final, consol dels àngels, obres eucològiques dels vius, alleugeriments parcials...

...sostenen penes e porguen lurs peccats, faent lur penitència, axí per penes sensibles de foch com per dilació del regne... És ver que visitacions angelicals e ajuda de parents e dels béns ecclesiàstichs los consolen molt e, sobiranament, la esperança que an que algun jorn exiran de aquí (Eiximenis, 1992, IV, 55).

De totes elles, Eiximenis pondera les visites consoladores que sovintegen els àngels, dirigits personalment en aquest afer per sant Miquel (Eiximenis, 1992, V, 13).

Hi continuen els afectes i l'amor terrenal; el fantasma de Joan I declara a Bernat Metge la seua sorpresa al respecte, i demana que comuniqui el seu estat a la reina vídua:

Pensava'm que ab la fortuna se fos mudada l'afecció que els mostraves en la vida corporal; mas ara veig lo contrari. Impossible és donar oblit a açò que hom ferventment ama (Metge, 1983, 195).

També segons la història que conta Eiximenis: *lo sant abat Daniel viu en visió un gran seu amich en purgatori, qui era estat notable çiudadà de Alexandria*. Aquest fantasma demana a Daniel noves sobre la seua vídua, la qual cosa demostra que *la cara amor, majorment la natural que hom ha en esta vida, encara roman en porgatori* (Eiximenis, 1992, III, 52).

Pel que fa a les descripcions permenoritzades de turments purgatorials, tal i com els descriuen Dante o les visions cèltiques, les deixarem per a l'estudi dels infernals; efectivament, tot i la radical diferència de natura i finalitat d'unes tortures i altres, formalment els patiments físics del purgatori són una transposició dels infernals, una forma d'infernabilització del purgatori. A més a més, sant Tomàs afirma que el foc és l'única pena de sentit del purgatori (S. Th., Apend. 1, a. 2), la qual cosa lleva credibilitat a aquests purgatoris infernalitzats. El segueixen alguns autors (Vorágine, 1982, 704), entre ells Llull; al seu *Libre de doctrina pueril*, ho repeteix: *Per la penitència que hom fa, fill, en*

aquest món, fug hom a les penes infernals e a foch de purgatori (Llull, 1981, 65).

Al purgatori bipartit que ens presenta Varazze, a la seua narració de la visió del sagristà de Sant Pere, hi ha dues categories: els qui reben sufragis dels seus vius gaudeixen plaers materials i alegria social, una mena de *refrigerium* gens infernal per entretenir l'espera a la salvació definitiva; en canvi, els que no tenen aquest consol hi fan una vida de misèria i necessitats (Vorágine, 1982, 703).

Ramon de Perellós el descriu infernalitzat: *He aquí hoÿ plorar, cridar e yemir e plànyher moltes persones dolorosa he durament* (Perellós, 1917, 24), així com Tundal: *los gemechs e los pors dels turments ohie* (Perellós, 1917, 53).

Esmentem també el purgatori que ens descriu Bernat Metge (1346-1413); funcionari d'èlit de Joan I i acusat de la seua mort, escriu, com Perellós, *Lo somni* per a justificar-se; al llibre, Metge dialoga amb el fantasma del rei, aparegut al seu calabós (Metge, 1983, 160). L'ànima de Joan I declara trobar-se al purgatori, on *esperança d'aconseguir la glòria eternal m'aconsola, e tristor com ja no hi són me puny contínuament*. Els turments que pateix, més aviat lleus i descrits pel mateix pacient, són simbòlics: com estimava massa els joglars i la música, un músic li fa sentir *sons desplaents e llunyats de bon temps e mesura e finalment de tota melodia*; com volia esbrinar el futur per astrologia, un home vell –Tirèsies– li ho recorda contínuament; per agradar-li desmesuradament la cacera, és envoltat de *falcons, astors e cans... criden e udolen agrament d'hora en hora davant mi*. I finalment,

...com jo m'adelitava molt en caçar, Nostre Senyor Déu ha ordenat que aquests falcons, astors e cans que em veus anar entorn, criden e udolen agrament d'hora en hora davant mi (Metge, 1983, 196).

Un segle posterior, el *Romiatge del venturós pelegrí* presenta un purgatori també infernalitzat, on se subratllen els turments *-No és dolor a aquella equal/ en tot lo món-*; el fantasma aparegut es presenta així: *Ànima som qui pas dolor/ e greu turment:/ dins purgatori cruelment/ só turmentat*" (Blandín..., 1983, 375-376).

Quant al foc purgatorial, Le Goff proposa com a antecedent el foc de l'infern superior del regne de les tenebres bipartit d'alguns textos apocalíptics primitius (s. II-III) molt divulgats a l'Edat Mitjana en traduccions a les llengües vulgars, com l'Apocalipsi de Pere, el d'Esdràs i el de Pau (Le Goff, 1981, 48).

Segons sant Tomàs, tots dos focs, el purificador del purgatori i el punitiu de l'infern, són el mateix (S. Th., Apend. 1, a. 2). Foc purgant; el foc és símbol de transformació heraclitiana, de trànsit; la seua bèstia és l'au Fènix (Le Goff, 1981, 17; Cirlot, 1991, veu *fuego*). Sant Vicent ens diu que aquesta flama, malgrat ésser material (*ignis corporalis*) (Ferrer, 1995, 364), no necessita llenya, i no provoca fum⁶⁸⁵; la compara amb el foc del gresol: *Axí com l'argenter que vol fer una obra, primo purifique l'argent, axí nostre Senyor purifique l'ànima en purgatori* (Ferrer, 1975, III, 286). El decimonònic tractadista Roa, tanmateix, diu

⁶⁸⁵ Ferrer, 2002, 726: *...propter purgatorium in quo est solum flama ignis et non carbón, neque alignum, et durat solum per voluntatem Dei... ignis inferni est fumosus et perpetuum, sed ignis purgatori est clara flama, et temporalis...* I Ferrer, 2002, 116: *...locus purgatori, in quo est ignis in flama per virtutem Dei.*

que la *materia* del foc purgatorial és *un obstinado azufre formado a drede por Dios para que arda y abrase sin consumirse ni consumir* (Roa, 1845, 73).

La pena de sentit del purgatori, el patiment que provoca aquest foc, excedeix qualsevol dolor terrenal (S. Th., Apend. 1, a. 3). El predicador valencià ho divulga: *Dicunt Doctores, quod minima pena Purgatorii est maior pena huius mundi* (Ferrer, 1995, 118), *dat maximam penam* (Ferrer, 1995, 364). Sant Vicent, tan expressiu, construirà comparacions hiperbòliques per emfasitzar-ne la intensitat; hi fa servir el dolor dels màrtirs:

Gran pena fo la de sent Bertomeu, quan lo escorxaren, e la de sent Lorenc quan lo rostien; mas no és res en comparació a la de purgatori (Ferrer, 1975, IV, 161).

O bé una agosarada imatge entre el foc purgatori, el real –d'un forn de calç- i el pintat:

Ara, per què és tan fort lo foch de purgatori? Per tres rahons: la primera és per rahó del foch, car dien los doctors que-l foch nostre al de purgatori no és sinó foch pintat, e lo foch de purgatori ha aquella operació activa tan fort, que no-s pot dir; e turmenta la ànima tan fort, que si una ànima exia del foch de purgatori e entrava en un forn de calç roent, gran alleugament li seria... La 2^a raó per què aquell foch done tan gran pena, és per la rahó de les ànimes, per ço com són molt delicades... La ànima és molt soptil, e per ço tant pus fort sent la pena... La III^a rahó... és considerant lo foch, car aquella pena és forçada, e en aquest món és voluntària⁶⁸⁶.

O, en una imatge clàssica, iconogràfica, amb una caldera de plom fos:

E per ço com moren prop de Déu, van a purgatori, en aquell foch tan fort e tan cruel, que aquest foch que fem nosaltres, fret és en comparació de aquell; que si nostre Senyor prenne una ànima de purgatori e la metie en una caldera de plom regalat, allí pendrie refrigeri. Guarda quant és fort! (Ferrer, 1975, III, 286).

És curiós, perquè als temps moderns es carreguen les tintes en aquest aspecte; al s. XVIII, Orriols diu al seu catecisme (1786) que al purgatori se *padece mas de lo que padeció Jesu-Christo en su passion* (Orriols, 1786, 57); i Roa, al s. XIX, descriu el dolor del purgatori; és atroç, no sols per la qualitat del foc i la intenció divina; també perquè l'ànima és més sensible que el cos –fins ací es repeteixen els punts de sant Vicent-, i no pateix només a la part ferida, sinó en la seua integritat, i no hi ha pèrdua de sentit per l'excessiu dolor, com a la Terra⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ Ferrer, 1975, IV, 214. Similar, a Ferrer, 1995, 118: *...vadunt ad Purgatorium, qui est domus plena flama ignis, qui virtute divina cruciat animas magis quam si anima fuisset in furno ardenti...*

⁶⁸⁷ Roa, 1845, 79. També a Roa, 1845, 131: *Sufren en el más insoportable de todos los males, la privación de Dios... de un fuego que penetrando el alma de un modo que nos es desconocido, produce dolores más agudos que todas las enfermedades del mundo juntas en un mismo cuerpo.*

Sant Tomàs considera que existeix una gradació dels diversos graus de dolor al purgatori, segons la importància dels pecats comesos (S. *Th.*, 1-2, q. 89, a. 2). Però, com es gradua aquest càstig? En Varazze, sembla que és la durada en el temps, més que no pas la seua intensitat, la mesura de la pena de les ànimes (Vorágine, 1982, 704). En sant Vicent, sembla que la diferència entre unes i altres és la proporció que tenen submergida al foc: *e aquí entren les ànimes, les unes fins al cap, altres fins als pits, etc, e estan en aquell foch actiu* (Ferrer, 1975, III, 286).

Vegem la sortida de l'ànima cap al cel; segons Dante, aquest fenomen provoca terratrèmols a la muntanya del purgatori (Purgatori, XXI, 44). Sant Vicent descriu l'ascensió sòbriament: *E quan és purificada, entre en paraís* (Ferrer, 1975, III, 286). L'ascens, diu Eiximenis, és immediat: *se fa en un punt... sòptosament, de estrem en estrem* (Eiximenis, 1992, V, 18).

Una tradició popular catalana, ens informa Amades, veu en la caiguda dels estels les animetes sortint del purgatori; la via làctia seria una processó d'ànimes cap a sant Jaume de Compostel·la, per purgar els seus pecats (Amades, 2001, 58).

3.2.5. Sufragis i misses de sant Amador

Les obres pies dels vius, *bona opera in hoc mundo facta per eis, per amicos, et parentes* (Ferrer, 2002, 275), ja siga per disposicions testamentàries o eucològiques, és a dir, espontàniament oferides, són obres destinades, en definitiva, al benefici espiritual de les ànimes del purgatori⁶⁸⁸. S'ha interpretat com a precedent bíblic l'al·lusió de Macabeus (II, 12, 38-45), en què Judes ofereix oracions i sacrificis pels seus pares morts (Bowker, 1996, 94). Les principals són pregàries, almoines i misses; el dejú i altres obres pies són menys eficaces, i les llànties pels morts es consideren una forma d'almoina (S. *Th.*, Supl., q. 71, a. 1; a. 9; a. 11). L'àngel que fa de guia al viatge de Trictelm ens ho explica:

...e molts, per cert, per prechs d'aquels qui uiuen, e per almoynes, e per dejunis, e, més que més, per celabració de misses, és ajudat e acorregut; axí que, ans del dia del judici són desliurades d-aqueles penes (Perellós, 1917, 91).

El dimoni, naturalment, intentarà entrebancar l'execució de les obres eucològiques:

E lo diable, havent gran despler de aquella missa e offerta, apparech a la dita fembre tres dies en forma d'om. E quescun die, axí com ella anave a la esgleya per fer dir la dita missa, lo diable la encontrave en lo camí e deya-li: "On vas, fembre?" Ella li deya: "A la sgleya, a missa." E lo diable li responie: "No t'i qual anar, qua ja són dites totes les misses." (Lieja, 2004, CDXXXVII).

⁶⁸⁸ Vegeu el consell de Patronio, al *Conde Lucanor* (1335): *Otrosí, dexat acá tales amigos que lo que vos non pudierdes complir en vuestra vida, que lo cumplan ellos a pro de la vuestra alma* (Manuel, 1999, 289).

La penitència dels vius pot alliberar també dels turments del purgatori; Lieja conta el cas del fill pietós d'una bruixa, el qual aconsegueix redimir l'ànima de sa mare:

E quan lo ffill veé sa mare morta, confessà al dit clergue tots los peccats que ell sabie que sa mare hagués fets e, après, féu la penitència que per aquells li donaren: set ayns. E, complits los VII ayns, la mare li aparech e li dix que era liurada de lles penes de infern, e allò per la contricció que ella havie haüt a la mort e per la penitència que-ell havie feta e complida (Lieja, 2004, DCXVIII).

Però alhora el compromís no acomplert de fer una determinada penitència pels morts es converteix en una càrrega de culpa en cas de mort; un fantasma se'n queixa:

“Bé m’anare sinó per la obligació que fiu de complir la terça part de lla tua penitència, per la qual cosa jo he soffert e soffir molts grans turments...” (Lieja, 2004, DX).

Llull, al *Libre de doctrina pueril*, diu que les ànimes purgants reben el resultat de les obres dels vius, *con preguen Déu e con fan almoynes per amor de Déu* (Llull, 1981, 227). I, en Varazze, els dimonis s'esclamen que els vius, amb les seues oracions i almoïnes, els arravassen les víctimes (Vorágine, 1982, 704). Els fantasmes solen demanar l'acció eucològica dels seus familiars o companys: *e tu digues als monges de aquest monestir que m'acórreguen ab les sues suffregies, misses e oracions.*” (Lieja, 2004, DX).

“Poríets ésser ajudat per cosa que hom faés en aquest món?” “Och!, dix lo cavaller. Per fer-nos dir misses e los psalms, e d'açò nos faríets gran profit e gran remey a nostres penes.” (Lieja, 2004, DXLIII).

Sant Vicent, en contar el miracle de la calavera, de sant Macari, fa pensar així l'ermità: *“Si yo sabia que ere en purgatori, diria misses, oracions e faria almoynes per aquell...”* (Ferrer, 1975, V, 251). El predicador ens resumeix els tres consols que reben les ànimes al purgatori, dos d'ells relacionats amb les obres pies:

*Primo, quan algunes ànimes vénen de aquest món, e recompten que sos amichs, muller o pare o semblants o altres persones los fan alguns béns en aquest món; mas si és lo contrari, gran turment ne han en si matexs. La 2^a consolació és quan vehen venir àngels... La III^a consolació és mitigació de penes, ço és, quan alguns en aquest món donen almoynes o dejunen o fan altres béns per aquelles ànimes, o misses, que són lo major bé... Axí matex, quan los proïsmes donen almoynes...*⁶⁸⁹

⁶⁸⁹ Ferrer, 1975, V, 37. Similar, en Ferrer, 2002, 116: *...de quolibet bono opere fecerit pro eis, ut puta ieiunare, vel elemosinam facere, vel orare, et misas dicere, et dormire super aliquo teraceo vel terra...*

L'almoïna, per si mateixa, té un efecte alliberador per als purgants; Varazze relata com un soldat de Carlemany encarrega a un parent que si mor a la guerra, vengui el seu cavall i empre el producte en almoïnes per la seua ànima; la disposició és incomplida, i l'ànima del soldat pateix per aquest motiu vuit dies al purgatori (Vorágine, 1982, 716). En canvi, Lieja recorda que només són vàlides si es fan amb veritable devoció: la vídua demana al fantasma del seu marit:

*"E con? E no us han aprofitat les grans almoynes que jo sé que havets fetes e con acullíets volenterosament los pobres en vostre case?"
"Verament, dona, dix ell, negune de aquexes coses no m'han aprofitat perquè les fiu ab vanaglòria e no ab caritat."* (Lieja, 2004, CCLIX).

A la consuetada mallorquina de Tobit, a cavall entre el s. XV i el XVI, l'àngel Rafael fa propaganda de l'almoïna:

...las almoynas millors són/ que tots los tresors d'equest món:/ lliberen de l'eterna mort/ y purguen de qualsevol tort (Teatre Bíblic, 1976, 199).

Quant a l'oració, les ànimes en pena solen demanar-les; en sant Gregori, Pascasi, diaca romà, s'apareix a German, bisbe de Pàdova, per demanar-li oracions:

"Mas prec-te que precis Déus per mi, e en ayçò conixeràs que seràs exausit: si quant hic tornaràs no m'hic trobes". Per la qual cosa, lo baron de Déu, German, fortment se donà a oració, e après pocs dies, él hi tornà, e-l dit Pascasi no-y trobà (Gregori, 1931, II, 96).

Les ànimes que parlen amb Dante també en demanen als vius, *quell'ombre che pregar pur ch'altri prieghi* (Purgatori, VI, 25). A la vida de santa Otilia, afegida a la *Legenda* de Varazze, la santa allibera del purgatori el seu pare, mitjançant l'oració (Vorágine, 1982, 862). I a santa *Maria d'Orígens* se li apareixen moltes ànimes en pena, que *staven en purgatori e demanaven ajuda a ella de lles sues oracions* (Lieja, 2004, DXX). Sant Vicent també ens porta un cas de fantasma que s'apareix a un *specialis amicus suus* per demanar-li oracions: *et sic posuit me in purgatorio, sed rogo, intercede pro me et liberabor* (Ferrer, 1999, 76-77).

Al mur exterior d'algunes esglésies occitanes apareix la inscripció *Bonas gens que per aissí passatz/ pregatx Dieu per los trepassats*. De fet, encara avui es manté la pràctica al catolicisme⁶⁹⁰. Sant Gregori argumenta que les tombes dels sants, en promoure la devoció, actuen també així a favor dels purgants:

⁶⁹⁰ Vegeu la pervivència de la combinació econòmic-espiritual a l'actual (2004) Butlleta d'inscripció-subscripció a l'*Apostolado mundial de Fátima*, Delegación Nacional del Apostolado Mundial de Fátima, Madrid: *El Privilegio Sabatino es la promesa de María de librar del Purgatorio el primer sábado después de la muerte a aquellos que 1º, usen del escapulario del Carmen; 2º, guarden castidad según su estado; 3º, recen el Oficio Parvo de la Bienaventurada Virgen María todos los días. Al inscribirse en el Apostolado Mundial de Fátima, este último requisito queda automáticamente cambiado por el rezo diario del Rosario...*

A-quels qui no moren en greus peccatz és profit cant en ayçò: que, cant los vius s'ajusten als sans locs, vesen los sepulcres e pregunen Déus per éls (Gregori, 1931, II, 111).

Ramon de Perellós intercala a la seua narració la propaganda de l'oració pels morts:

He preguem nostre Senyhor per nostres pares e mares he per totz nostros bons amicx que són passatz d'aquest món en l'altre, e són en aquells turmens, que Jhesú Crist, per la sua gràcia e misericòrdia, los ne vulla gítar. He totz aquells que·n preguaran ny faran almoynes ny altres béns per aquells ho per aquelles que són en aquelles penas, sian benehitz de Déu... (Perellós, 1917, 33).

Al cas relatat al *Romiatge del venturós pelegrí*, aquest ofereix el jubileu obtingut a la seua pelegrinació a Roma per l'ànima en pena que se li ha aparegut: *lo qual presentí jo a Déu/ perquè lliuràs/ la trista ànima d'aquell cas/ e feixuc pes (Blandín..., 1983, 401).*

La bona acció per les ànimes més útil, tanmateix, és el sacrifici de l'eucaristia, la missa, que indestriablement inclou la pràctica de l'oració i l'almoïna. Sant Gregori diu que *sia demostat que la sancta oblacion del sant Sacrifici és profitosa en aquells qui no an peccatz greus e pesans (Gregori, 1931, II, 122).* En conseqüència, és pràctica habitual la celebració de misses pels morts: *féu-li ço que hom deu fer a mort: féu dir misses per la sua ànima (Gregori, 1931, II, 120).* I proposa l'eucaristia com una mena de pont entre els dos móns, de moment de comunicació directa entre el cel i la terra:

Cal fassel és qui deja duptar que en la hora del Sacrifici, a la veu del capelan, no sien los cels obertz, e que en aquel misteri de Jesucrist no sien presens grans companyes d'àngels, en lo qual les coses subiranes s'ecompanyen a les jusanes, e les terrenals són a les celestials ajustades, e de les coses visibles e no visibles és feta l^a cosa certanament? (Gregori, 1931, II, 125).

Tota missa serveix simultàniament als vius i *pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis*, diu Trento⁶⁹¹. Al text de la missa traduït per Guillem Anglés, a mitjan s. XIV, es recorda els morts⁶⁹²; Anglés dona indicacions al cel-lebrant: *ací lo prevere deu haver memòria de aquells o de aquelles defunts per los quals en special vol orar.* El text llatí és translladat així, amb el comentari contigu, la *constructio*:

Encara, senyor, te clamam mercé que·t membre dels teus servents e de les tuas serventes qui són passats de aquest segle ab senyal de la tua fe e ara dormen en dormir de pau, ço és, que són en purgatori. ...e dormiunt, e dormen e·s reposen, in sompno pacis, en dormir de pau, ço és, que són

⁶⁹¹ Sessio XXII. Doctrina de ss. *Missae sacrificio* (1562), Cap II (*Enchiridion*, 1973, 409).

⁶⁹² *La traducció...*, 2003, 161: *Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum qui nos precesserunt cum signo fidei, et dormiunt in sompno pacis.*

en purgatori e speran parays, qui és loch de pau (La traducció..., 2003, 161).

El següent fragment del *memento etiam*, diu: *Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur*. Anglès dona aquesta traducció i comentari, amb la particularitat que aplica el concepte *refrigerium* al cel, no al purgatori:

E clamam-te mercé, Senyor, que perdons a ells e a tots aquells qauis reposen en la fe et en la gràcia de Jesucrist, qui són en purgatori, e que-lls vuelles aportar al loch de refrigeri et de lum et de pau. ...et omnibus in Christo quiescentibus, e a tots aquells qui-s reposen en Jesucrist, ço és, qui són morts en gràcia de Jesucrist detenguts en purgatori, indulgeas, que Tu los atorchs, locum refrigerii, loch de refrigeri, çó és a dir, lo celestial paradís, en lo qual no és ardor de penes, lucis, de lum, en lo qual no és obscuradat de tenebres, et pacis, de pau, en lo qual no és decorriment de penes ni rancor, ni mala volentat (La traducció..., 2003, 162).

Hi destaca l'ofici dels morts, una "democratització" de la litúrgia, misses destinades al col·lectiu de morts en general, i en especial aquells difunts desgraciats que no tenen ningú que els rese particularment: *ideo Ecclesia ordinavit pro omnibus istis hodie orare* (Ferrer, 1995, 454). Del recitat de l'ofici de difunts als monestirs dels s. IX i X es passa a la institució de misses regulars, per a les ànimes concretes, per sufragi. Al s. XI (ca. 1030) s'estableix per a tota la cristiandat la cerimònia de la commemoració dels difunts, el dos de novembre, l'endemà de Tots Sants. Segons la tradició, la festa és instaurada per l'abat Odiló de Cluny, orde que serà activa propagadora del nou culte (Polo, 1998, 1193-1196). Varazze recull la llegenda: aquest abat manà celebrar la commemoració en assabentar-se de l'eficàcia de les altres obres pies (Vorágine, 1982, 704). Posteriorment, s'expandiran altres innovacions litúrgiques: els altars privilegiats, les misses del dilluns de difunts, les quals treuen cada una una ànima del purgatori... (Polo, 1998, 1211; Roa, 1845, 183).

L'eficàcia redemptora de la missa es comprova en alguna narració; una història afegida a la *Legenda* conta com sant Conrad i sant Udalric alliberen dues ànimes que troben en pena, fent una missa cadascun (Vorágine, 1982, 841). Un bisbe fa fer misses per l'ànima del seu pecador nebot mort, amb excel·lent resultat (Lieja, 2004, LXIII). I els fantasmes apareguts solen demanar-les: *E ell dix-li que sofferia molts grans turments, mas que si feya dir misses, que hauria remey* (Lieja, 2004, DCLV). En una altra narració, els morts no es limiten a demanar-les, sinó que les exigeixen, fins i tot amb amenaça de mort; un prevere diu cada dia la *missa de rèquiem per los deffunts*, fins que el bisbe li ho prohibeix:

E, un die, passant lo dit bisbe per un fossar o cementeri, fon-li vijares que tots los morts isqueren a ell menaçant-lo, e deÿen: "Aquest és lo bisbe que-ns ha tolt nostre capellà, que no diga missa per nosaltres, e si ell no s'esmena, verament ell morrà tentost!" E, de continent, lo bisbe donà licència al dit capellà que digués missa per deffunts. E lo dit bisbe féu dir moltes misses per les ànimes de aquells qui en aquell cementeri jaÿen (Lieja, 2004, DCVIII).

Però aquest poder de la missa té una limitació: l'ànima destinatària ha d'estar "en disposició" per a rebre el benefici espiritual. Lieja narra el cas d'unes misses fetes per un monjo condemnat:

...un monge stant mort en la sgleya e deynt missa de rèquiem per ell, quant digueren «Agnus Dei», ressuscità lo dit monge e començà de blasfemar contra Déu e scupir en la creu e desonrar la verge Maria, e dix als monges: «Per què fets sacrificis per mi, car jo condempnat son e ja son estat en l'infern!» (Lieja, 2004, DXVIII).

La de la purgació no és una aritmètica simple, com explica sant Vicent:

Mas esdevé's que per l^a missa bé dita mil ànimes ixen de purgatori, pus sien en tal condició que-ls val, e per mil misses no-n porie exir una ànima, pus no sie en tal condició que li poguessen valre (Ferrer, 1975, IV, 40).

El dominicà arriba a precisar-nos el moment en què l'acció mitigadora de la missa té efecte sobre l'ànima purgant destinatària: *Quan ve a la fi de la missa, que diu lo prevere "requiescat in pace", en aquell punt se aleuge la pena de la ànima (Ferrer, 1975, IV, 39).* Encara anirà més lluny el tractadista decimonònic Roa: els àngels assisteixen a les misses pels difunts, i en el moment que acaben, van corrent al purgatori a fer efectives les mitigacions (Roa, 1845, 169).

En la qüestió de les misses medievals pels morts cal referir-se a les misses seriades, consecutives, molt populars, l'efectivitat de les quals depèn precisament del rigor en la seriació i en detalls litúrgics formals –causes extrínseques–, més que no pas en la devoció o en el sagrament de l'eucaristia. Aquestes misses seriades són condemnades com a superstició (misses de sant Amador) o merament consentides per la institució (misses de sant Gregori) (García, 2003, 237). N'hi ha de tancades, en què el sacerdot no pot sortir de l'església fins a acabar el cicle, i d'obertes, i encara trentenaris "revelats", on el sacerdot, una volta celebrades les misses, ha de romandre encara tancat fins a rebre una revelació sobre la sort de l'ànima (García, 2003, 239). Una narració de Varazze subratlla la importància de la no interrupció en la celebració de la sèrie: una ànima en pena demana a sant Teobald que li dedique un trentenari; el sant comença, però és interromput successivament pel dimoni; finalment, a la tercera, el sant acaba obstinadament el trentenari, tot i haver-se declarat un incendi (Vorágine, 1982, 707). Vegem la versió de Lieja; l'ànima en pena demana:

"E porie ésser liurada de aquesta pena si tu deýes per mi trenta misses contínues". E lo dit bisbe, mogut de pietat, deýa les dites misses. E, con ne ach dites les quinze, moch-se en la ciutat gran bregua per consell e obra del diable, axí que-l dit bisbe ac a lexar un die de dir missa e, per tal, altre veguada ach a començar de dir les dites trenta misses. E, quant ach dites les XXIX, que stava ja revestit per dir la trentena missa, digueren-li que en la ciutat s'ere encès molt gran foch e que la ciutat se cremava verament. Dix lo bisbe: «Con la ciutat se sabés tota cremar, jo sí acabaré

aquesta missa!” E, acabada la missa... Lo foch de lla ciutat soptosament se apagà, car lo diable lo y havie mès (Lieja, 2004, DLXXXVII).

Les misses de sant Gregori són un trentenari per la salut de l'ànima del difunt, pràctica encara en ús, suposadament instituïda pel papa Gregori. De la seua popularitat als països catalans medievals dóna prova la iconografia: la missa de sant Gregori, al moment de l'eucaristia, i vinculada a la nova iconografia del purgatori, s'incorpora a l'estructura global del judici final⁶⁹³. En tenim també alguns exemples pictòrics castellans⁶⁹⁴.

Les misses de sant Amador constitueixen un dels camps de batalla de la contradicció medieval entre la religiositat popular i la religió oficial; significativament, al text original del Decameró, Boccaccio parla de les quaranta misses de sant Gregori, que els traductors catalans medievals, *de sant Cugat*, transformen en trenta misses, però de *sent Amador* (Boccaccio, 1984, I, 200). Són populars al s. XV a tota la península ibèrica⁶⁹⁵; es tracta de grups de misses seriades, trentenaris, amb precises quantificacions del nombre d'espelmes a encendre en cada una (Llombart, 1970, 266). A determinats llocs, com a Girona, aquesta celebració perdurarà, malgrat les prohibicions, fins al s. XIX (Llombart, 1970, 270). Als *Capítols e ordenacions de la confraria del Hospital de la Santa Creu* (1405), es mana que se celebren anualment les trenta-tres misses

*...segons la vida de Sant Amador per refrigeri de les ànimes que sien en purgatori e specialment dels confreres que sien en la dita confraria...*⁶⁹⁶

⁶⁹³ Girona, M. d'Art: Lluís Borrassà, retaule de sant Miquel de Cruïlles. Londres, British Library, add. ms. 18193 (segona meitat del s. XV). Barcelona, església de Santa Maria del Mar, frescos del timpà de la façana (s. XVI). Reproduïts, respectivament, a Rodríguez, 2004, 40 i 49. València, MBA: cercle del Mestre d'Artès, Judici final amb missa de sant Gregori. Reproduït a *El Museo...*, 1999. Barcelona, MNAC/Mèxic, M. de San Carlos/Col·leccions privades: Jaume Cirera (1418-1449)/Bernat Despuig (1383-1451), *Retaule de Sant Miquel i sant Pere* (1432-1433), procedent de la Seu d'Urgell. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 107. Bernat des Puig i Jaume Cirera, Retaule major de l'església de Sant Miquel de la Seu d'Urgell. Terrassa, Església de Sant Pere: Jaume Cirera i Guillem Talarn, Retaule de sant Miquel (1450-51). Cortes d'Arenós, parròquia: Vicent Macip, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori. Reproduït a Benito, 1997, 172. Avui destruït: Vicent Macip, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori, de la parròquia de Canet lo Roig. Reproduït a Benito, 1997, 173. Montesa, església parroquial: Vicent "Requena" el jove, *Retaule de les ànimes* (1559).

⁶⁹⁴ Burgos, M. de BA: Berruguete, *Misa de san Gregorio* (ca. 1490). Barcelona, MNAC: Diego de la Cruz (atribuït), *Misa de san Gregorio* (1475-1480), procedent del monestir de Fredesval (Burgos). Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 391. Col·l particular: Fernando Gallego (...1468-1507...), *Misa de san Gregorio* (1470-1480). Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 401.

⁶⁹⁵ Vegeu, per a Andalusia, Salas, 2003, 43; a Castella, Llombart, 1970, 266; a Portugal, Mattoso, 1999, 354; a Catalunya, Llombart, 1970, 267. Pel que fa a l'Eix de la primera meitat del s. XV, "El nombre de misses que es demana varia, el més comú són: tres per a l'enterrament, tres per a la novena i tres per al cap de l'any, encara que també es pot demanar un nombre major de misses per al dia de l'enterrament. És molt freqüent que se celebre un trentenni de misses "retzades segons ho racompta la història de Sent Amador" i que es facen misses en sufragi dels familiars morts (pares, sogres i avis fonamentalment)" (Álvarez, 1997, 83).

⁶⁹⁶ Reproduït per Llombart, 1970, 267.

Les misses de sant Amador són prohibides per la jerarquia en diversos sínodes⁶⁹⁷ i en Trento. Sant Vicent fa campanya en contra: *misses de sent Amador no les façau dir, que molt de mal s'i fa* (Ferrer, 1975, IV, 39). En un altre sermó es modera; el que vol dir és que les misses de sant Amador tenen la mateixa virtut eucològica que qualsevol altra missa⁶⁹⁸. L'any 1598, el bisbe de Mallorca recorda la interdicció:

*Item manam a tots los preveres que no digan les misses que solien dir de Sanct Amador ni altres que deien revelades ni admetén cert nombre de candeles de certes colors, ni altra manera de superstició, ajustant altres cerimonis o oracions més de les que per la Sancta Mare Església estan aprovades*⁶⁹⁹.

Sant Amador no apareix a la *Legenda aurea*, però sí al *Flos sanctorum* del 1513 i al *Flos sanctorum* català del 1526; i n'hi ha una versió, gairebé idèntica, que el fa ermità portugués (Mattoso, 1999, 354; Llompart, 1970, 266). Tenim una versió de la seua vida, el *Libre de sant Amador*, atribuïda a Eiximenis. Es tracta de la història del *changelin*, el nen segrestat pels diables i rescatat per l'ermità sant Pau; en créixer, Amador substitueix sant Pau a l'ermita; un dia, veu una legió de diables turmentant terriblement l'ànima de sa mare; ella li proposa: *tu me podies ajudar sol cantes trenta tres misses per la mia ànima* (Eiximenis, 1979, 273). El fantasma, llavors, declara a Amador la composició precisa de les misses, amb la quantitat de ciris a encendre: set misses pels gojos de la Verge (cadascuna amb set candeles); dues, per l'Esperit Sant (set candeles); tres per la Trinitat (tres); una per santa Margalida (dues candeles); sis misses per santa Maria Magdalena (dues candeles); tres per sant Miquel (nou); quatre misses pels apòstols (dotze candeles); una pels evangelistes (quatre); una per la santa Creu (dues candeles); una pels confessors (dues); una missa per les onze mil verges (onze candeles); dues misses de morts, amb dues candeles cadascuna, i finalment, *Item a la fi diras una missa de morts e faràs cremar a la missa les sobres de les candeles dessus dites* (Eiximenis, 1979, 273). L'ànima de la mare encara ho recomana en general:

...tot cristià o cristiana les deuria fer dir per lo pare e per la mare o fer provisió per si mateix, tant són de gran virtut e de gran efficàcia (Eiximenis, 1979, 273).

⁶⁹⁷ El sínode d'Astorga (1553), en diu: *...es supersicion, por tanto mandamos que los sacerdotes de nuestro obispado, sancta synodo approbante, no guarden tales cerimonia... son sin fundamento ni aprovacion de la Yglesia* (Citat per García, 2003, 249).

⁶⁹⁸ Ferrer, 2002, 720: *Item, dico quod bone et sancte sunt mise sancti Amatoris de se, tamen propter intencionem malam et circunstancias non prosunt, ut quando tu facis eas dicere cum intencione extraendi unam animam de purgatorio, sicut beatus Amator extraxit animam matris sue; quia si ita devote dicitur, missa una est suficiens ad extraendum mille, etc.*

⁶⁹⁹ Edicte del bisbe de Mallorca Joan Vich i Manrique. Llompart pren la cita M. Aguiló, *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*. Madrid, 1923, pàg. 144 (Citat per Llompart, 1970, 267).

Quan sant Amador celebra la primera sèrie de misses, torna a aparèixer sa mare, ara envoltada d'àngels, *la qual era deslliurada de tantes penas per les misses que son fill havia dites* (Eiximenis, 1979, 273), com ella mateixa declara:

...mes per la misericòrdia de Déu e de la Verges Meria e dels altres sants a honor dels quals has cantades les misses, totes les penes me són remetudes e perdonades (Eiximenis, 1979, 274).

Segueix la tanda de misses pel pare; una volta cantades, un àngel s'hi presenta i informa sant Amador que *sàpies de cert que Déu per les tues oracions l'ha deslliurat de penas e l'ha mès en la sua glòria* (Eiximenis, 1979, 274). Després, Amador acudeix a Roma per assabentar dels fets el papa; s'instala a l'església de *Nostra Dona da Roqua de Sant Amador*, que donarà origen al Rocamador francès. Conclou la narració el pseudo-Eiximenis amb aquesta apologia de les misses de sant Amador:

E sapiau que tots aquells qui aquestes misses desús dites faran dir per les ànimes de purgatori en continent que seran dites, les ànimes per les quals tu hauràs fet dir les misses ixiran de las penas de purgatori e intreran en la glòria eternal de paradís... Car no ha al món persona que pusque imaginar quant és lo poder e la valor e la virtut e la propietat que han aquestes misses. E un papa donà per cascuna de les misses qui la oirà scent e quaranta dies de vertader perdó... (Eiximenis, 1979, 274).

La versió hagiogràfica de les *Cobles fetes en laor del benaventurat sant Amador* és gairebé idèntica a la d'Eiximenis: *que de tals penes molt prest exirien/ si trenta tres misses vós déyeu per ells* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 294).

La representació plàstica de les misses de sant Amador no és freqüent; en tenim una en un retaule atribuït a Pere Vell, de principis del s. XV⁷⁰⁰. El sant celebra la missa i alça l'hòstia cara a l'altar, on veiem els dos *homunculi* dels pares.

3.2.6. Purgació i el temps del purgatori

Passem als efectes, per a les ànimes purgants, de totes aquestes obres pies. Comencem per les restriccions; les obres eucològiques tenen com a úniques beneficiàries les ànimes del purgatori, no les del cel, ni les de l'infern, ni les dels llimbs (Le Goff, 1981, 316). Cas d'oferir-se per ànimes santes, ja al cel, els sufragis només serveixen com a agraïment; si es fan per condemnats, els són inútils, i encara contraproductius; en expressió de sant Gregori, *Mes en aquells qui moren en greus peccatz no·ls és profitós, ans lus és a creximent de pena* (Gregori, 1931, II, 111). Aquestes obres només valen com a consol per als vius (Vorágine, 1982, 713). No valen per als condemnats les oracions dels vius; a Perellós: *no pas per aquells que hy intraran per la boca de infern... que*

⁷⁰⁰ Cardona, església de Sant Miquel, retaule de santa Anna. Reproduït a Rodríguez, 2004, 44.

assò és sens retorn e sens fy (Perellós, 1917, 33); quan santa Maria de Orígens prega per un condemnat, *fon-li dit per veu del cel: "No preguntes per ell, car sàpies que condemnat és... e ara està en les flames de l'infern."* (Lieja, 2004, DXIX). En paraules d'un sant varó:

"Per què fas oració per ànima qu'és dampnada, car sàpies qu'en l'abisme d'infern jau... Jo-t dich, dix lo sant, que cesses de fer oració per ell..." (Lieja, 2004, DCLVII).

Un fantasma infernal ho confirma; demanat si se'l pot ajudar, respon:

"No creeguats que jo puxa haver ja algun remey, car axí con jo, quant era viu, ab les mies husures e logres no lexé a Déu reposar, axí jo ara no pusch haver repòs (Lieja, 2004, DCXXV).

Sant Vicent exposa aquesta doctrina:

E per ço veus com aquests béns aprofiten a dues coses, si va a purgatori; mas si va a infern, o-s facen o no-s facen, no li valen res, jamay haurà remey... Diuen alguns que bé que no vàleguen a delliurar de infern, mas valen-li a aleugar les penes de infern e a portar la càrrega. Error és e heretgia, "quia in inferno nulla est redemptio", ans és lo contrari que quan saben que bé se fa a ells, han major dolor (Ferrer, 1975, V, 251).

I a la seua narració del miracle de la calavera de sant Macari, la il·lustra de manera pràctica; aquest ermità, *hun dia per lo desert*, troba una calavera, i pensa:

"Ara, què sap hom l'ànima de aquest cap on és? Si yo podia saber que fos en paraís, yo lo me'n portaria a la cel-la per relíquies." D'altre cap, pensave: "Si yo sabia que ere en purgatori, diria misses, oracions e faria almoynes per aquell, e faria que isqués de aquella pena." (Que quant algun bé se fa per algun dapnat, major pena ha'n. Axí lo catiu en terra de moros, quan sap que lo seu rescat s'és perdut, en major dolor està.) (Ferrer, 1975, IV, 41).

El miracle: la calavera trenca a parlar; després d'un curt diàleg, sant Macari li demana: *-Donchs, dix lo sant hom, no'm valrie res fer per tu oracions? -Dix aquest: "No", e donà-li ab lo peu lo sent hom* (Ferrer, 1975, IV, 41).

Una altra restricció: les bones obres només aprofiten les ànimes que hi estan en disposició (Vorágine, 1982, 715; Ferrer, 1975, IV, 40). I són principalment útils per a les ànimes a qui van dedicades, encara que no únicament: hi ha una mena de distribució general del benefici espiritual (S. Th., Supl., q. 71, a. 12), que també atén els més necessitats (Vorágine, 1982, 715).

Quant a la persona que ofereix les obres, té igual que siga pecadora; els suffragis, com els sacraments, són vàlids per si mateixos, independentment de qui els fa fer (S. Th., Supl., q. 71, a. 3). Això diu la teologia, però al relat de Lieja veiem que les oracions d'un sant ermità són explícitament demanades per un ànima en pena:

E lo cavaller demanà-li si volie que pregàs Déu per ell aytal clergue o aytal. Ell callà, mas moch lo cap ab senyal que deÿa que no. E lo cavaller li dix si volia que tal hermità pregàs Déu per ell. E ladonchs él respòs: “Ara volgués ell Déu pregar per mi!” “Jo-t promet, dix lo cavaller viu, que jo faré que ell pregarà per tu.» (Lieja, 2004, DCLV).

Tot i el mecanisme establert de purgació, Déu té el privilegi imperial de l'amnistia, que exerceix, com hem vist, Crist en davallar a l'infern, almenys en la versió de sant Vicent (Ferrer, 1995, 364). Al s. XII s'expandeix la creença en el repòs dominical de les ànimes del purgatori, en commemoració del davallament de Crist (Polo, 1998, 1200; Guiance, 1998, 221). Als mitjans franciscans medievals va córrer una llegenda, condemnada per herètica, en què sant Francesc, en morir, repetia l'amnistia de Crist al purgatori, i encara més, ho feia anualment, però restringida als seus monjos. Així ho predicava a Puigcerdà, a mitjan s. XV, Arnau Muntaner (Pou, 1996, 406-411). Encara s'ha atribuït el privilegi de l'amnistia també a sant Albert i sant Gil (Pou, 1996, 407).

Al purgatori, doncs, individualment, cada ànima té el seu estat propi de relació culpa-purgació; a això s'afegeix l'acció eucològica dels vius; el moment de la fi del procés de purificació és un misteri, li diuen els arquebisbes a Perellós:

He de aquells que són purgatz en purgatori, los vns hy estan pus que los altres e los altres menys, e ningú de ells non pot saber la hora quant ell en yssirà. Mes per les misses que hom canta, he per les pregàries he oracions he almoynes que hom fassa per ells, hixssen del turment ho en partides són alleuiatz fins per tant que són totz deliures, car nengú no pot saber de si tot assò, con ells suffren los turmens per los peccats; he per assò nós en aquesta manera auem spasi de hy star segons los béns que auem feytz... (Perellós, 1917, 37).

Els sufragis dels vius poden només mitigar o alleugerir o fins i tot arribar a remetre completament la pena, o siga, acabar la purgació totalment (S. Th., Supl., q. 76, a. 6; Ferrer, 2002, 415); a la visió d'Owein, *He assò és vna cosa per la qual aquells són turmentatz en purgatori, per què sien aleugatz dels turmens e deliuratz* (Perellós, 1917, 33). Les ànimes purgants s'assabenten de l'oferiment de sufragis de tres maneres: per revelació divina, a través dels àngels, i directament pels efectes que noten, l'alleugeriment de les penes o mitigació (Vorágine, 1982, 715).

Als sermons i textos medievals la mitigació de les penes obtinguda gràcies als sufragis dels vius se sol descriure amb una interessant materialitat física; hi ha el simbolisme obvi dels colors blanc i negre; al relat dels dos amics, de Lieja, el viu fa la penitència imposada al mort, de tres anys; i cada any, el fantasma s'apareix al seu amic: el primer, *ab la terça part del cors que era tot blanch, e les dues parts eren ten negres com la pregunta*; el segon, *les dues parts del cors tot blanch, e la tercera part negre con la pregunta*, i el tercer any,

...aparech-li tot blanch e féu-li moltes gràcies de ço que per ell havie dejunat los dits anys, car dreta via se n'anave a la glòria celestial (Lieja, 2004, CDLVI).

Sant Vicent diu que els sufragis *aminven e abaxen les penes de purgatori*⁷⁰¹; la missa *aleuge la pena de la ànima* (Ferrer, 1975, IV, 39); *statim sentiet refrigerium et diminuentur pene, et ut bona posent fieri, quod in totum liberaretur* (Ferrer, 2002, 415). En un altre sermó, la mitigació consisteix en una baixada de l'alçada del foc: *quan los proïsmes donen almoynes, les ànimes se alegren e s'alleugen de les penens e s'alcen del foch en alt* (Ferrer, 1975, V, 37).

En què consisteix aquesta mitigació? Sembla que té un doble caràcter simultani: disminució de la pena, de la intensitat del dolor, i alhora del temps a passar-hi⁷⁰². La unitat de mesura del dolor, al purgatori, a imatge de la justícia terrenal, és el temps, doncs (Le Goff, 1981, 261; 334). El purgatori suposa tot un sistema de correspondències entre la culpa pels pecats comesos en vida, les penitències fetes també en vida (insuficients, perquè si no no hauria anat al purgatori) i l'expiació pendent, traduïda en temps; és a dir: la purgació serà, d'alguna manera, la resta aritmètica entre culpa i penitència (Brooke, 1989, 179). Aquesta comptabilitat, mesura del temps del purgatori, es, segons Ariès, resultat de la nova racionalitat comercial burgesa (Ariès, 1983, 153). El temps medeix, doncs, la durada de la condemna, establerta al judici particular; l'àngel hi demana al jutge la sentència: "*Senyor, quant hi estarà?*" Aquest respon: "*Estigue'y hun mes, o hun any, o L, o C, o mil*"⁷⁰³.

A l'evangeli apòcrif de sant Felip (12-15), l'apòstol és castigat, per haver emprat el seu poder miraculós en la venjança sobre els pagans d'Hieròpolis, a trigar quaranta dies entre la seua mort i l'entrada al cel.

Però el temps del purgatori no segueix les lleis terrenals, és un temps del més enllà màgic, elàstic. I relatiu: la durada del temps de purgació té un caràcter subjectiu (Le Goff, 1981, 338), que permet la correspondència entre la pena imposada i la seua expiació, independentment del transcurs del temps terrenal. Ens relata la *Legenda* que sant Gregori, com a preu per salvar l'ànima de l'emperador Trajà, ha d'elegir una de dues: passar dos dies al purgatori, o la resta de la vida amb dolors físics, cosa que tria Gregori (Vorágine, 1982, 193).

Arnau de Lieja confirma aquesta relativitat del temps de purgació (Lieja, 2004, CCXLII). A una dona ja morta, el confessor, *no sabent qual penitència era de dar als finats, dix-li que s'estigués en purgatori tro que-l cors fos soterrat*. Aquest espai de temps, tan curt, es fa etern per a l'ànima en purgació, que torna a la terra per esclamar-se'n: "*O hom sens misericòrdia! Per què-m manest star tant de temps en purgatori?*" *E tot aquest temps no fo mige hora* (Lieja, 2004, XV). En conseqüència, les llarguïssimes penes temporals imposades – curtes, però, en comparació amb l'infinit temporal de la immortalitat de l'ànima – s'allarguen fins a una virtual eternitat; Lieja esmenta un cas de condemna a dos

⁷⁰¹ Ferrer, 1975, IV, 36. També a Ferrer, 2002, 413: *...prosunt ad mitigandum et diminuendum penas purgatori...* I a Ferrer, 2002, 116: *Et ideo, bona gent, iam videtis quod anime purgatori... magnum refrigerium sentient et alleviabuntur eis pene et gaudebunt de quolibet bono opere fecerit pro eis... et tanta posent fieri quod totaliter exirent et intrarent paradisum.*

⁷⁰² Ferrer, 2002, 275: *Sed isti qui stant in purgatorio posunt recipere adiutorium et refrigerium, ut per bona opera in hoc mundo facta per eis, per amicos, et parentes diminuatur tempus et pena purgatori.*

⁷⁰³ Ferrer, 1932, I, 108. Vegeu també Ferrer, 1995, 454: *Tales quando moriuntur, vadunt non ad Infernum, nec statim ad Paradisum... sed ad Purgatorium, ubi stant secundum tempus a Deo ordinatum, alique per diem, alique per mensem, annum, vel annos, iuxta peccata purganda.*

mil anys: *duy mília que jo havie star en purgatori* (Lieja, 2004, LXIII). L'exemplum del malalt desesperat pel dolor, que demana la mort i és allissonat pel seu entramaliat àngel, és potser el més il·lustratiu:

...aparech-li un àngell e dix-li: "Tria, de dues coses, la una: o que esties ab la malaltia que tens dos anys en aquest món o que stigues dos dies en purgatori." E ell trià que més amava estar dos dies en purgatori (Lieja, 2004, DLXXXVI).

Efectivament, el malalt mor i va al purgatori; després, l'àngel se li apareix una altra volta:

"Qui est tu?" E l'àngell li dix: «Jo son l'àngell que t'apareguí quant eres viu!» "No plàcia a Déu, dix la ànima, que tu sies àngell, car los àngells no minten e tu as mentit, car tu·m diguist que no staria en purgatori sinó dos dies, e son-hi stat tants ayns que ja no·m recorde'm!" "Sàpies per cer, dix l'àngell, que encara no y as stat una hora acabada!" "Prech-te, senyor, dix la ànima, que·m torns al món, que més am sofferir aquella malaltia e encara pus cruell, tant con a Déu plàcia!" E tentost lo dit àngel tornà la dita ànima al cors e sofferí ab gran pleer e paciència la dita malaltia abans que no estar en purgatori (Lieja, 2004, DLXXXVI).

La versió de sant Vicent és encara més expressiva, en extrepar el contrast entre els termes temporals i la ira de l'ànima que es creu enganyada:

Veus que li vingué hun àngel bo, lo seu propri: "E qui és tu?" "L'àngel teu." "E què vols?" "Tu desiges la mort?" "Hoc." "Ara, elegeix què-t vulles: o tres anys que estigues en aquesta pena pacientment, e quan morràs iràs-te'n dret a paraís, o que estigues tres dies en purgatori." Ell elegí que anàs a purgatori, e veus aquí l'àngel sus a la porta e dix: "Aytal, e qui sou vós?" "Yo só l'àngel teu." "Oo traïdor! E com me has enganat, que tres mília anys ha que só ací e tu diguist-me que no·y estaria sinó tres dies." Dix l'àngel: "Ara scolta: recorda't quinya hora ere quant isquist del món?" Dix aquest: "Hoc, hora de prima". "Donchs, ton curat començave de dir Deus in adiutorium a prima, e encara no ha acabat lo Gloria Patri. E axí encara te faré axí, si vols tornar de lla a estar en la malaltia tres anys." Veges, dix aquest: "Hoc", e tornà-y e trobà refrigeri en la malaltia... (Ferrer, 1975, VI, 147).

El predicador descriu ben bé la relativitat del temps purgatorial: tres hores hi semblen *més de D anys* (Ferrer, 1975, VI, 147); e *aquelles penes són tan dures e tan forts que, si l'ànima hi està miga hora, li semble qu'y haje estat cent anys* (Ferrer, 1975, IV, 36). En conseqüència, ens adverteix que l'aritmètica de la salvació no és fàcil:

No us penseu que aquella pena dure segons duració de temps, com ara, si hun hom ha fet tants peccats que'y havie estat L anys, estar-hi ha L anys en purgatori? No pas, que per ventura no·y estarà sinó hun any o dos (Ferrer, 1975, IV, 147).

El *Libre de sant Amador* ens proporciona alguna dada concreta; en efecte, al diàleg entre Amador i el fantasma de sa mare, el sant li demana quant de temps era el de la seua condemna; ella respon que, malgrat haver-se confessat abans de morir, la sentència és dura: *yo dec sufrir grans penas per cent e vint e dos millia anys*, temps al qual se summa la pena pel seu adulteri, que *devia durar dos cents quatorze millia anys* (Eiximenis, 1979, 273).

La relativitat permet també el plantejament venjatiu; el dolor injustament provocat té un preu elevat quant a temps de purgatori: *per una hora que tu faces star de més al pobre, tu estaràs mil anys a la porta de paraís* (Ferrer, 1975, VI, 98). En la mateixa lògica, la narració en què un fantasma anuncia al seu marmessor infidel:

"Oo, traydor! Yo he estat sis dies en purgatori per ço com tu no has complit ma voluntat, e me'n vaig ara dret a paraís. Mas tu hi estaràs mil mília anys" (Ferrer, 1975, IV, 106).

Gràcies a aquesta relativitat també serà possible la purgació immediata d'aquells a qui mate la fi del món, simultània a la clausura final del purgatori:

Mas, diràs tu: "Lo purgatori no durarà tants anys com yo só tengut de fer penitència". Ver és, mas, emperò, Déus, en una hora la porà aplicar⁷⁰⁴.

3.2.7. Fantasmes

Els morts sempre han causat respecte, fins i tot por; el paganisme hel·lènic considerava necessari l'enterrament dels morts; un cadàver insepulte és una ànima en pena, que no és acceptada pels altres morts, i que s'apareix als vius per demanar-los ésser sebollida, com al cas de Pàtrocle en presentar-se davant Aquil·leu (Ilíada, XXIII, 60 i s.); ho trobem també a l'Eneida (VI, 679 i s.) A la cultura romana es consideren perillosos els esperits diguem-ne anormals: els dels morts violentament, dels insepults, dels ofegats... Aquests grups formaran el gruix de la tropa de fantasmes romans (Lecouteux, 1999, 27). Els fantasmes s'apareixen per complir els designis dels déus (Eneida, II, 768-789; V). A la cultura germànica, en canvi, hi predomina la visió de la mort com a trànsit: el fantasma és un mort que surt de la tomba (Lecouteux, 1999, 33, 166).

Els rituals al voltant de la mort tenen habitualment dos sentits: de protecció a l'ànima al seu viatge al més enllà, però també de protecció als vius, per evitar la tornada o l'agressió del mort; aquests darrers són rituals funeraris de pas, de separació; en última instància, de "desactivament" dels morts (Lecouteux, 1999, 173; Genep, 1986, 160-163). El principal, evidentment, és

⁷⁰⁴ Ferrer, 1932, 213. També a Ferrer, 1994, 585: *...si avían de estar XXX años en purgatorio, tanta pena sufrirán en una ora en aquel fuego como avrían de sufrir en aquellos XXX años en purgatorio...*, a Ferrer, 2002, 726: *...nam post non erit purgatorium, sed anime que tunc non purgaverunt etiam in igne comburicionis mundi purgabuntur, nam tota pena quam debebant pati intensive aplicabatur eis...* Idèntic, a Ferrer, 2002, 525.

l'enterrament del cadàver; la maledicció dels *Usatges* per al jurament del jueu contra el cristià inclou el no sebolliment: *E sia la carnaça tua en menjar a totes les volateries del cel e a las bèstias de la terra; e no sie qui-t cobre (Usatges..., 1933, 259-263)*. I les ofertes de menjar al mort; a les comunitats benedictines se servia menjar al mort, al refectori, durant els trenta dies posteriors a la seua mort (Amades, 2001, 47); sant Gregori conta com el fantasma que s'apareix a un capellà als banys de Centol no pot acceptar les seues ofrenes:

...él li porta dues coronas d'oferenes. En lo bayn trobà l'om qui li serví axí con s'avía acostumat, e cant fo vestit, él volc donar al servidor ço que li avia aportat... Al cal l'om respòs, ploran: "Per què, pare, dónes ayçò a mi? Aquest pan és sant; yo no-l pusc menjar (Gregori, 1931, II, 115).

A la història dels fantasmes de les dues monges, expulsats de l'església durant la missa, sant Gregori diu que la seua dida *avia acostumat de offerir per eles*; el turment es perllonga fins que sant Benet

...ab la sua man donà l^a oferta, dién: "Anatz-vos-en, e fetz offerir a nostre Senyor aquesta offerena per eles, e seran absoltes" (Gregori, 1931, I, 139).

I el següent miracle:

I hom fo pres per sos enamics, e fortment ligat e encarcerat, per lo qual sa muyler certs dies avia acostumat offerir (Gregori, 1931, II, 120).

Una narració similar conta un miracle en què una dona, pensant-se que el seu marit és mort, ofereix cada dia per la seua ànima *un pa e vi e una candella de cera* (Vorágine, 1982, 711; Lieja, 2004, CDXXXVII).

Entre d'altres, la nostra cultura n'havia conservat alguns: tapar tots els forats del cadàver, per tal d'evitar que l'ànima hi torne (Amades, 2001, 27); al contrari, obrir totes les portes i finestres de la casa, per facilitar la sortida de l'esperit; a València, diu Amades, se li feia al mort un tall al moll del dit del mig de la mà dreta, relacionat amb el cor, per on sortia l'ànima (Amades, 2001, 18). També la dansa fúnebre, per als infants morts, generalitzada pertot als països catalans, i les ofrenes de menjar al mort⁷⁰⁵; a Menorca es menja el *panet de mort*, fet amb llard i farina en forma de mort amortallat, que es menja el dia de difunts (Amades, 2001, 8); els costums, el mateix dia, d'escampar castanyes per la casa, o posar un plat a taula al mort (Amades, 2001, 50), o de llençar al cadàver faves negres (Amades, 2001, 20).

La doctrina cristiana sobre els fantasmes evolucionarà prou al llarg dels segles, sempre intentant integrar el vagabundeig dels ectoplasmes per la terra, moviment horitzontal, dins la dinàmica del tràfec vertical d'ànimes de la doctrina (ascens o davallada), significatiu canvi de sentit (Le Roy, 1982, 589). Al s. III,

⁷⁰⁵ Amades, 2001, 35-36: "La dansa, com l'àpat, és un dels ritus d'agregament més determinat i de major força. La dansa com a ritu funerari, sota la concepció present de les idees, sembla un contrasentit; als ulls del primitiu, però era justificadíssima. Per ella hom apartava el mort de la societat dels vius, l'agregava al món dels morts i li posava com una barrera per fer-li difícil el retorn a la col·lectivitat viva o per evitar que el seu esperit s'emportés algú amb ell."

Tertul·lià i sant Agustí en neguen l'existència, vinculada a la tradició pagana: els fantasmes són cadàvers animats pels diables, o directament dimonis (Lecouteux, 1999, 59).

En sant Gregori, pioner en aquest tema, hi ha una relació entre els fantasmes i els banys o aigües termals, com a lloc preferent d'expiació (Lecouteux, 1999, 61). A la terra es poden presenciar, amb finalitat didàctica, *alcunes penes dels esperitz* (Gregori, 1931, II, 88): al balneari de *Centol* un fantasma s'apareix a un capellà:

...avia l capelan lo cal s'anava bayar alcunes vegades a hus bayns d'ayga calenta qui-y nex; enaxí cant l dia hi fo entrat, él trobà aquí l hom, lo cal no conec, qui li serví fort diligénment en lo bayn. E ayçò fo moltes vegades... "...Yo fuy senyor d'aquest loc, mes per mos peccatz, après la mort són aycí encarcerat..." En les cals paraules desaparec; per què aparec que esperit era (Gregori, 1931, II, 115).

Als banys d'Angles (Angulanicus thermae), l'esperit de *Pascasi* -diaca romà que hi purga el pecat (venial) d'haver recolzat el fals papa *Lorenç*- es manifesta a *German*, bisbe de Pàdova (Vorágine, 1982, 709):

...dins los bayns él trobà lo dit Pascasi, estant en la calor, e servia en aquels qui-y venien. E cant lo viu, estec fort meraveylat, e demanà-li, él qui tan gran hom era, què fahia aquí; al qual él respòs que per neguna altra cosa él no era en aquela pena posat, sinó cor avia tenguda la part de Lorenç contra Símac... E, cor per malícia no avia peccat, ans ho avia per ignorància, poc ésser porgat del peccat après la mort (Gregori, 1931, II, 96).

L'aparició del purgatori possibilitarà un canvi respecte als fantasmes: s'intentarà cristianitzar de mala manera la tradició pagana i popular anterior, en què els morts són sempre presents⁷⁰⁶; des dels s. XI i XII, l'Església desencadena una ofensiva ideològica per reconvertir el culte pagà als morts en rituals funeraris i culte als sants, per "evaquar" els fantasmes, i també de persecució contra la comunicació directa amb els morts (Lecouteux, 1999, 17-18; Le Roy, 1982, 603). A partir d'ara, els apareguts deixaran clar que pertanyen al purgatori i que necessiten els sufragis dels vius. I d'altra banda, l'aparició del tercer espai estableix una mena de comunicació amb la terra, un *continuum* amb el cel⁷⁰⁷.

Vegem el que en diu sant Tomàs: cap la possibilitat doctrinal que les ànimes purguen la seua culpa en llocs altres que el purgatori, ja siga per

⁷⁰⁶ Le Roy, 1982, 607: *Catalane et occitane, la croyance aux deux goulets de la mort (décès physique, suivi d'errance, elle-même conclue par la «petite mort» qui mène au repos) correspond donc aux restes régionaux d'un très ancien substrat mental qui s'est plus ou moins bien amalgamé avec certains éléments du christianisme, sans pour autant se confondre avec celui-ci.*

⁷⁰⁷ Vegeu Bologne, 1993, 90: *...l'eschatologie chrétienne n'avait pas de place pour ces morts échappés de l'au-delà, où elle voyait des cadavres investis par démons ou de simples hallucinations. La lente éclosion du Purgatoire, qui laisse échapper ses âmes en peine pour inciter les vivants à prier pour elles, sera la réponse des théologiens à une croyance restée populaire qui menaçait de ressusciter le vieux culte des morts.*

dispensatio o amb finalitat didàctica (Vorágine, 1982, 707)⁷⁰⁸. Acceptada aquesta possibilitat, el recurs literari de les aparicions apareix legitimat; així, la visita del fantasma del rei Joan I al calabós de Bernat Metge, que narra a *Lo Somni* (Metge, 1983, 186). O el franciscà Francesc de Moner (1463-1492) a la seua *L'ànima d'Oliver*; el fantasma d'aquest, poeta suïcida, s'apareix a l'autor: *la justícia del qual ordenà en aquest lloc sia mon purgatori, fins arribe lo terme per què fui creada* (*Novel·les amoroses...*, 1982, 143).

Qui pot aparéixer-se? Òbviament les animes purgants, com a fantasmes; però també els sants, a voluntat⁷⁰⁹, tot i que solen preferir la via menys conflictiva doctrinalment de la visió o el somni, com en el cas dels fantasmes apareguts a l'emperadriu de Constantinopla, al *Tirant*:

...viu venir lo meu tan amat fill acompanyat de molts cavallers tots vestits de blanc... E jo li demaní on era la sua habitació, e dix-me que en paradís era col·locat entre los màrtirs cavallers per ço com era mort en batalla contra infels (Martorell, 1983, CCLXII).

Un curiós cas és el de Mercuri, cavaller i màrtir mort que, en la visió de sant Basili, surt de la tomba amb el seu cos per executar la venjança de la Verge contra l'emperador Julià l'Apòstata:

"Apellats-me açí iverçosament a Mercurio perquè vaja a ouciure a l'emparador Julià Apòsteta, per tal con blasfemà de mi e de mon fill." ...E, tentost, lo dit Mercuri isqué de lla sepultura en què stava soterrat e armà's de totes ses armes, les quals, segons la custuma d'equell temps, staven demunt la sepultura del cavaller. E, con Mercuri fon armat, vench-se'n devant la dita fembre, la qual era la gloriosa verge gloriosa santa Maria, mare de Jesucrist. E manà-li la gloriosa verge que, de continent, anàs a la batalla e que fos contra l'emparador Julià Apòsteta. E, tentost que sent Basili ach vista aquesta visió, anà a veure la sepultura del dit Mercuri: ne hi trobà lo cors ne les armes. E demenà al porter qui guardava la dita esgleya què-s faeren de les dites armes, lo qual porter jurà que a ora de vespres les havie vistes allí. E, en l'altre dia, per lo matí, lo dit sent Basili

⁷⁰⁸ S. Th., Apend. 1, a. 2. Vegeu també S. Th., Supl., q. 69, a. 7: *...quod animae separatae aliquando in loco nostrae habitationis puniuntur, non est propter hoc quod locus iste sit proprius locus poenarum: sed hoc fit ad nostram instructionem, ut, eorum poenas videntes, retrahamur a culpis*. Sant Vicent, en una història amb fantasma, inclou aquesta formulació doctrinal; Ferrer, 2002, 46: *...inveni in Scriptura de quodam qui faciebat magnam et asperam penitenciam quod aparuit quidam suo amico post mortem suam in anima, nam miraculose per gratiam Dei anime potest aparere alteri in hoc mundo, ut dicit beatus Tomas, Prima parte Teologie, inter divina miracula computandum est ut anime defunctorum apareant, nam naturaliter anime non pussunt reddire, ut dicit David in Ps "Atendite" (77,1,39): "spiritus vadens", scilicet naturaliter, "et non reddiens", scilicet naturaliter. Et dixit sibi quod nondum ingresus erat paradisum, licet ipse feciset tanta bona opera et penitenciam asperam quia in hoc mundo non fuerat filocaptus de paradiso, et sic Deus volebat quod haberet etiam ingredi in purgatorium, ut ibi desideraret ferventem paradisum, et ita purgaret veniale peccatum de quadam negligencia quia non fuit filocaptus de paradiso.*

⁷⁰⁹ S. Th., Supl., q. 69, a. 3: *Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus: non autem damnati.*

anà requerir la dita sepultura e trobà allí lo dit cors de Mercuri e les armes, e veé la lança, tot lo ferre sangonós (Lieja, 2004, DCLXXXIV).

També cap la possibilitat d'enganys del diable; significativament, l'aigua beneita espanta les fantasmes: *toll erroneas fantasmes, deffenent contra tota il·lusió* (Lieja, 2004, 3.6). Els condemnats, terminantment, no s'apareixen, diu la doctrina⁷¹⁰. Tanmateix, n'hi ha alguns casos; Arnau de Lieja conta el del canonge de París, que *apparech a un son parent e dix-li con ere condemnat a l'infern* (Lieja, 2004, CLXXVII); el de l'ànima que lamenta el temps perdut de la seua vida ("*Son ànima dampnificada per lo diable...*") (Lieja, 2004, DCLXXII); el del nigromant que torna per advertir el seu amic: *dix-li que era dampnat per tal com aprengué la dita art e sciència de nigromància* (Lieja, 2004, DCXXI), i el d'una monja que havia avortat (*pres herbes ab què auciés la dita criatura*); el seu esperit s'apareix

...a una sa parenta que feya oració per ella, e portave en les mans un fadrí, e deya: "Aquest fill concebí e, après que-l sentí viu en mon ventre, maté-lo e no me'n confessé, e ara és-me foch ardent qui·m crema..." (Lieja, 2004, CCCXCVIII).

L'ànima condemnada d'un cavaller es presenta davant la seua vídua, a la qual descriu la immensitat de la seua pena (Lieja, 2004, CCLIX); un altre esperit infernat, lasciu, torna per turmentar la seua filla, en una mena d'acció diabòlica:

E après de lla sua mort aparech a moltes persones; specialment aparech a una sua ffilla moltes veguades, la qual ffilla ell havie engendrat en adulteri, e ab la qual ffilla ell havie peccat carnalment. E quant ell aparia de nit a la dita sa filla, ella ere ja gitade en lo seu lit, e semblave que ab grans maçes daven entorn lo lit. E, encara que la dita ffilla se senyàs ab lo senyal de lla creu, e fes gitar aygua beneyta en lo lit e en la cambre, no·l podie partir de si. A les veguades dave-li ab un coutell, mas no li feye nafre ne senyal algun. Per què, ab consell de l'arquebisbe, prengueren un clau de lla creu de Jesucrist e meteren-lo en aygua beneyta e, de aquella aygua, gitaren-ne per tota la cambre, e a la dita ffilla semblantment. E jamás la dita ànima del dit pare no aparech a la dita sa ffilla (Lieja, 2004, CDLX).

Els fantasmes que surten de l'infern, més habitualment que els purgants, més que esperits són una mena de zombies, cadàvers animats; un d'ells vaga pel convent i se n'escapa, fins que el cos és soterrat en un altre lloc:

...un hom lograr fon soterrat en la claustra de un monestir de monges; e, de nit, isqué de lla sepultura e anava per la claustra cridant grans crits e descubria lo monestir e feya gran brugit ab los fforellats de lles cambres e altres coses semblants. E, molts dies, trobaven lo dit cors fora de la ciutat e los parents tornaven-lo a soterrar en la dita claustra. E con molts dies

⁷¹⁰ S. Th., Supl., q. 70, a. 3: *...spiritus damnati nunquam sunt extra infernum nisi ex dispensatione divina, vel ad instuctionem vel ad exercitium electorum.*

contínuament los monges passassen aquell affany ab lo dit cors, l monge de santa vida conjurà-lo que li digués ab què poria haver remey. E lo dit logrer respòs-li: “No creeguats que jo puxa haver ja algun remey... però vosaltres hauríets repòs de l’affany e treball que jo us do quescuna nit si vosaltres me dessoterràvets e·m soterràssets e·m gitàssets fora del vostre monestir.” E los ffreres o feeren axí, e jamés despuys no·ls aparech ne·ls féu affayn algú (Lieja, 2004, DCXXV).

En altres dos casos, Lieja relata aparicions que en realitat formen part dels turments infernals: els diables encalquen cruelment la víctima, una dona, com a caçadors; un cavaller que troba l’aparició defensa la dona; com ella vol fugir dels dimons, ell la pren pels cabells, però ella estira i li deixa a la mà la seua cabellera; l’endemà, en soterrar-la, *e veeren que no tenie los cabells ne lo cuyro del cap* (Lieja, 2004, CCCXCIX). L’altre cas de cacera o persecució fantasmal, que també recullen Dante (Infern, XIII, 111 i s.) i Bocaccio (1984, V, 8), és el del cavaller que encalça a cavall la seua amant nua, quan l’agafa la degolla amb l’espasa, crema el cadàver i després se l’emporta sobre el seu cavall; un carboner presencia aquesta aparició cada nit, i un altre cavaller amic seu interroga el cavaller aparegut, que demana *dir misses e los psalms, e d’açò nos faríets gran profit e gran remey a nostres penes* (Lieja, 2004, DXLIII).

Sant Vicent ens conta algunes altres excepcionals aparicions de fantasmes sortits de l’infern; en una d’elles són tres els ectoplasmes:

Sapiau que una vegada era hun hermità, e desigava saber en infern quants havien major pena comunament, car la regla és aquesta: que qui més pequà, ha major pena. E desigava-u saber de tres condicions de gens, axí com de senyors temporals, e de ríchs mundanals e de llauradors terrenals. E veus que hun dia, axí com estava en sa contemplació, apparegueren-li tres ànimes... (Ferrer, 1975, IV, 214).

I al miracle de la calavera, de sant Macari, s’apareix un altre esperit condemnat a l’infern (*estàs molt pregon en infern?*) (Ferrer, 1975, V, 251). Hi podem afegir el fantasma popular, inequívocament condemnat, del comte Arnau (*-Per què sou condemnat...?/ ...-Per soldades mal pagades*) (Romancer..., 1980, 19-26).

Al poema *Romiatge del venturós pelegrí* trobem un cas de doble aparició: el pelegrí sent en primer lloc manifestar-se la veu d’una ànima en pena, del purgatori; al diàleg que segueix, el fantasma diu que son pare és condemnat a l’infern; aleshores se sent una segona veu, uns crits: *què és açò (si m’ho vols dir)/ que prop jo sent,/ així udolant terriblement/ com si fos ca?* Aquest segon fantasma és el pare del primer, respon el primer aparegut:

Lo pare meu, qui cremant·stà/ dins en lo foc,/ al qual no cessa ni un poc/ lo turmentar;/ d’ell és aquest fort udolar/ tan·spessament,/ car ell volgué eternalment/ exercir mal:/ per ço haurà dol eternal/ ab los damnats (Blandín..., 1983, 380).

Malgrat aquest procés de cristianització, per a la cultura popular medieval més que ànimes en pena escapades del purgatori, els fantasmes són senzillament morts que surten de la tomba, i tenen un caràcter anàrquic, festiu i

entremaliat, i fins i tot eròtic (Kiening, 1995, 1177), com en el cas del nostre comte Arnau, probablement el fantasma català més conegut:

-A on ne teniu les filles, muller lleial?.../ -A la cambra són que broden, comte l'Arnau,/ a la cambra són que broden seda i estam./ -Me les deixaríeu veure...?/ -Massa me les espantaríeu.../ -A on teniu les criades...?/ -A la cuina són que renten (Romancer..., 1980, 19-26).

Quant a aquest caràcter benigne que els atorga de vegades la cultura popular, Varazze ens narra una història extravagant que materialitza significativament la solidaritat dels morts amb els vius; els morts surten de les tombes –en aquest cas no esperits, sinó cadàvers animats-, per defensar el viu que se'n recorda d'ells (Vorágine, 1982, 709). La versió de Lieja:

...un hom havia de custuma que, quant passava per algun cimiteri, deya tot lo salm De profundis e, un die, sos desenemichs encaçaven-lo e, axí con ell fugia, passant per un cimiteri, comença de dir lo dit psalm, segons que havia de costum. E, tentost, tots los morts que jaÿen soterrats en lo dit cimiteri isqueren de lles fosses e quescun tench en la man l'esturment de son offici per deffendre lo dit hom. Los dits enemichs, que u veeren, molt speventats fugiren (Lieja, 2004, DCLVI).

Malgrat això, fan por: la colla de zombies amenaça el bisbe que ha prohibit a un sacerdot celebrar la missa de requiem diàriament (Lieja, 2004, DCVIII). Dins el discurs misògin que Orfeu planteja a *Lo Somni*, es diu que les dones *no iran de nits, car diran que paor han dels espirts e de les ànimes e de les fantasmes* (Metge, 1983, 216). Els fantasmes populars de Montailou pelegrinen pel terme preparant-se per a la segona mort, que té lloc el dia de Tots Sants; les desigualtats socials es perpetuen entre ells: mentre la majoria es desplaça a peu, els cavallers apareguts van a cavall, i les dames nobles en carros tirats per dimonis; els morts tenen fred i encenen focs, i no megen però beuen vi (Le Roy, 1982, 593-597); el fantasma del cavaller Frederic cavalca un cavall infernal (Lieja, 2004, CDLIX), així com el comte Arnau (*Romancer...*, 1980, 19-26).

Dins les tradicions que han pervingut fins als nostres dies, també solen agrupar-se en una cohort salvatge i maligna (Lecouteux, 1999, 106), la *santa companha* galega o “la música del rei Herodes” a les comarques del Maestrat, comitiva de fantasmes dansaires que s’apareix la nit de sant Joan: Herodes, Herodies i Salomé, despullada, encapçalen la processó; qui la presència mor als tres dies o resta boig o embruixat (Monferrer, 1999, 192); al Penedès, els ocells que precedeixen les tempestes i les dirigeixen són les filles del rei Herodes, condemnades per haver degollat sant Joan (Amades, 2001, 58). Es tracta, diu Bakhtin, de pervivències de la cristianització de la festivitat romana de les saturnals, que donaria lloc, cap al s. XI, a l’aparició, barrejades, de les carnestoltes i les “diablades” (Bakhtin, 1998, 353). Segons Le Roy Ladurie, els fantasmes a Occitània esdevénen les carettes de carnestoltes, que van de casa en casa demanant menjar i beguda, sovint vestits de dona (Le Roy, 1982, 623); és cridanera la similitud d’aquesta descripció amb les santantonades dels Ports, d’obvi tarannà carnavalesc, amb comensalismes rituals i amb la festiva inversió sexual de la “Filandrone”.

Un text que es podria relacionar amb aquesta *santa companha* el trobem a la narració del jove perjudicat per les arts de la diablesa Venus, al qual un nigromàntic facilita l'accés als dimonis:

E, quant ell fon en una cruylada de camins, ell veé passar molts cavallers e peons, hòmens e fembres; los uns anaven trists, los altres alegres; e veé entre tots ells passar una fembre vestida de vestedures de fembre de bordell... e feya los gests e los continents desonests (Lieja, 2004, DCL).

Troblem també aplecs de fantasmes, o més aviat morts retornats, en un text germànic islandès del s. XIII, la saga dels habitants d'Eyr (*Eyrbyggja saga*). Un guerrer anomenat Thórolf el Coix mor d'estranya manera, i malgrat els ritual destinats a evitar-ho –tapar-li el cap, treure el cadàver per un forat del mur– comença a aparéixer-se, vagar per la casa i agredir persones i devastar propietats, causant el pànic a la zona; ja farts, els habitants el desenterren –no s'ha podrit- i el porten lluny amb dificultats, perquè pesa moltíssim (*La saga de los habitantes...*, XXXIV, 67). Més tard hi torna, el tornen a deenterrar –tampoc s'ha descompost-, no el poden carregar de tant com pesa, i el fan rodolar fins a la platja; el cremen i llencen les cendres al mar (*La saga de los habitantes...*, LXIII, 123). D'altra banda, una congregació de *revénants* s'aplega cada nit a Eyr, fins que els naturals decdeixen deslliurar-se'n per mitjà d'un judici: davant dels esperits, els acusen, presenten testimonis, i finalment pronuncien la sentència: els apareguts, senzillament, se'n van un per un a mesura que es pronuncia (*La saga de los habitantes...*, LIII, 106; LV, 109).

Els fantasmes són sedentaris: els seus vagarejos es limiten a la terra en què vivien, a la qual romanen fixats (Lecouteux, 1999, 146); els apareguts de Montailou deambulen per boscos i muntanyes, però sempre dins del terme del poble (Le Roy, 1982, 590); i de vegades purguen la seua culpa al mateix lloc on han comès el pecat (Vorágine, 1982, 708). A Lieja, els fantasmes dels monjos solen rondar pel seu monestir; en un cas, queixant-se de la penitència imposada, *anave entorn del monestir cridant* (Lieja, 2004, XV); en un altre, el fantasma de l'abat es manifesta a la font del monestir, *en l^a font que dins la orta havie*; l'aigua és l'element del seu estrany turment:

...que sofferia molt gran pena e turment e cremar en aquella font... E lo nebot dix què era que axí se cremave en l'aygua. E la ànima li respòs e dix-li: "Ve al monestir e porte lo candalobre de coure e lança-lo dins en aquesta font, e veuràs con tost serà regalat e fus." E l'abat portà decontinent lo candalobre e gità-lo dins la font, e decontinent regalà axí con si fos cera que fos mese en l foch (Lieja, 2004, VII).

I una nena monja apareix al lloc on solia estar de viva:

...en un monestir de dones religioses de lla orde de Cistell morí una monge de edat de deu anys. E après que fo morta, quescun die aparia en lo cor ab les altres monges e asseje's en la cadira on havie acostumat de seure a totes les ores. E con havien acabat de dir completa e la Salve Regina, ella desparia en aquesta visió (Lieja, 2004, CCCXIV).

Sant Vicent, significativament, hi fa servir l'analogia penal; la presó ordinària o qualsevol altra:

Ve una qüestió: purgatori, si és en altre loch, sinó en lo cor de la terra, que algunes ànimes passen penitència en casa; és quando s'i ha altre purgatori. De aquell podem parlar en dues maneres: o del loch comú o extraordinari; com ara ací en Saragosa, hay-y sinó una presó? Hoc, una n'i ha ordinària, mas lo príncep o justícia assignarà altre loch a algú que li dirà: "Yo vos man que no isquau dels Preyçadors", allí estarà arrestat. Axí és de purgatori: nostre senyor Déus assigne altre loch a vegades a l'ànima per lo gran peccat, que allí u sostegue la pena, és voler seu, e fa-o per gràcia special: alguns la fan parlant, altres brogint, altres en sopnis... Veus per quinya manera la terra e purgatori és elegit a nosaltres a purgar nostres peccats (Ferrer, 1975, VI, 148).

Eiximenis també explica aquest mecanisme que cristianitza les aparicions: *alguns soferen la pena purgatòria en aquest món axí com là on an peccat o en altre loch...* (Eiximenis, 1992, IV, 55). El franciscà parla de la diversitat de llocs on es manifesten, o de les seues intencions:

...de molts legim que passen, o an passat, lur porgatori en esta vida, alguns en l'ayre, altres en la terra, altres per monts e valls, altres en lurs cases, altres en aygües. Legim encara que molts ne tornen e aparexen a altres après lur mort, dient-los lur estament e demanant ajuda e revelant altres coses grans (Eiximenis, 1992, V, 20).

Alguns dels llocs preferits per a les aparicions són les cruïlles dels camins, lloc de ningú, liminar, cristianitzat amb les creus (Lecouteux, 1999, 31, 33); a Montailou, els fantasmes habiten de dia els barrancs, els cims i els ports de les muntanyes, llocs també amb caràcter de frontera exterior de la comunitat rural (Le Roy, 1982, 597). També poden purgar la seua culpa a la mateixa tomba, com al cas que trobem a l'artúrica *Queste del Saint Graal* (ca. 1230) de Simeó, a l'abadia de Gorra, a la Floresta Perillosa (*Demanda...*, 1982, CLXX).

Es manifesten amb el seu aspecte humà, com els dos ectoplasmes dels banys, a la narració de sant Gregori (Gregori, 1931, II, 96; 115). Això sí, *flach e molt descolorit* (Lieja, 2004, LXIII), *molt leigs y orribles* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 294), o amb algun tipus de senyal del seu estat de purgació o de condemna; marques cromàtiques que indiquen el nivell de purificació assolit (*ab la terça part del cors que era tot blanch, e les dues parts eren ten negres com la pegunta*) (Lieja, 2004, CDLVI), o bé elements simbòlics de la seua culpa; el fantasma Natural es presenta *vestit ab una capa blanca plujose* (Lieja, 2004, CXXXII); el cavaller Frederic s'apareix amb el producte dels robatoris que l'ha condemnat al purgatori: *cobert de pells de ovelles e portave demunt los seus muscles un troç de terra* (Lieja, 2004, CDLIX); l'amant d'un sacerdot, condemnada, es presenta així: *E venie en camisa e portave calçades les dites çabates* (Lieja, 2004, CCCXCIX). Els tres fantasmes infernats que descriu sant Vicent porten el primer, *una capa de bruna de fora, e de dins forrada de vermell*; el segon va despullat, i el tercer va vestit *de mitats, la una part vermella, l'altra blanca* (Ferrer, 1975, IV, 214).

De vegades no són visibles per a tothom; a sant Gregori, la dida és l'única que veu les dues monges expulsades de la missa (Gregori, 1931, I, 139); i a Lieja, la nena monja que torna al convent cada dia: *Neguna monge negú no veïa, sinó una monge xica de edat, que era companyona de lla morta, la qual o dix a l'abedessa* (Lieja, 2004, CCCXIV). També es poden manifestar únicament mitjançant la veu, sense presència visual (Lieja, 2004, VII, XV, DCLXXII; *Blandín...*, 1983, 375-401). O bé es manifesten sota cossos d'animals: sant Conrad i sant Udalric troben dues ànimes en pena en forma d'ocells (Vorágine, 1982, 841), creença popular a l'Occitania medieval (Le Roy, 1982, 605); o com a qualsevol objecte: a la *Legenda*, un fantasma invisible però amb parla habita un bloc de gel que uns pescadors troben al mar (Vorágine, 1982, 707). Lieja també ho conta:

E quant hagueren mès als peus del dit bisbe lo troç de gell, lo bisbe oy una veu qui isqué del gel, la qual ell conjurà que li digués qui era. E la veu li dix que era una ànima qui penava en lo dit gell "E porie ésser liurada de aquesta pena si tu deïyes per mi trenta misses contínues" (Lieja, 2004, DLXXXVII).

Una de les motivacions de la seua manifestació pot ser la interdicció eclesiàstica, la qual cosa legitima sobremanera l'autoritat espiritual de la jeraquia; dos monjos que moren excomunicats obeeixen així la intimació del diaca:

E com l dia la missa los dixés sol-lempnialment, e-l diaque cridàs, axí com era custuma: "Si negun n'i a vedat, faça loc e isque s'ic", la nudriça d'eles... les viu exir dels sepulcres e de l'esgleya (Gregori, 1931, I, 139).

A la versió de Lieja són dos monjos; l'admonició fa: *"Isquen de lla esgleya tots los vedats, e diram les ores e la missa!"*. Una dona devota

...veïa quescun dia, quant lo dit diaca deïye les dites paraules, que los monges exien de lurs sepultures e exien de lla sgleya (Lieja, 2004, CCLXXI).

El motiu més freqüent de l'aparició dels ectoplasmes és demanar oracions als familiars o amics (Bocaccio, 1984, I, 200), normalment això acompanyat d'una segona visita, en què el fantasma, ja amb millor aspecte, anuncia finalment que ha obtingut la salvació gràcies als sufragis rebuts. Els fantasmes dels banys de sant Gregori demanen oracions (Gregori, 1931, II, 96; 115). A la *Chronica Naierensis*, de mitjan s. XII trobem la doble aparició del fantasma del rei Sanç, l'any 966, a la seua vídua, reclosa al monestir de Castrelo; la primera volta, encadenat i amb diables turmentant-lo, i la segona, després dels sufragis rebuts, ja vestit amb roba blanca. La dona intenta prendre la mà del fantasma, però el que agafa és un tros de pell, tros que es conserva al monestir i després es veurà que correspon amb el que manca a la mà del cadàver del rei: és una ànima cristiana, però per aquesta certa corporeïtat, i la relació entre l'aparició i el cadàver, també una mena de "doble" pagà (*Crónica Najerense*, 2003, 144). En Varazze trobem també alguns fantasmes que demanen oracions: la vídua que havia pactat amb el diable (Vorágine, 1982,

712), i el pare del cavaller croat (Vorágine, 1982, 713). I a Lieja, el fantasma de l'abat, que havia fraudulentament aconseguit que el seu càrrec vacant l'ocupara el seu nebot, li demana elípticament que hi renunciï: *E decontinent l'abat renuncià a l'abadia. E depuys jamás no oy la veu de son oncle* (Lieja, 2004, VII); els fantasmes que es presenten davant santa Maria d'Orígens demanaven ajuda a ella de lles seues oracions (Lieja, 2004, DX); l'ectoplasma del monjo que s'havia compromès a fer un terç de la penitència del seu company també demana obres pies: "...e tu digues als monges de aquest monestir que m'acórreguen ab les seues suffregies, misses e oracions." (Lieja, 2004, DX). Frederic, tornat des del més enllà, demana infructuosament que els seus fills restituesquen els seus furts:

E lo dit ciudadà dix-ho als ffills del dit Frederich, mas ells amaren més retenir en si la dita heretat e no satisfacer les ovelles a la dona vídua, que traure la ànima de son pare de les penes en què stave (Lieja, 2004, CDLIX).

Cervantes manté al seu Quixot la tradició d'aparicions de la literatura cavalleresca; dues voltes, el cavaller manxeg s'enfronta amb el que li semblen fantasmes, i els ofereix les seues obres eucològiques; a la primera, es tracta en realitat de la *dueña Rodríguez*, que es presenta a la seua cambra vestida de blanc⁷¹¹; a la segona, és el seu propi escuder⁷¹².

I tornen per a informar de l'èxit de les obres eucològiques i agrair-les; l'ectoplasma d'un monjo s'apareix al seu germà: «*Tro ací he passat grans penes e turments, mas vuy he reebut salvació!*» (Lieja, 2004, DLXXVIII); un altre, el monjo de la penitència, al seu company:

...aparech altre veggada al dit monge son amich e dix-li con era ja fora de totes les penes e turments, despuys que-ls dits monges li havien ajudat e pagaren ço que ell havie promès per ell (Lieja, 2004, DX).

L'esperit d'un altre monjo a l'abat que l'havia absolt *post mortem*:

...e dix-li que tro aquella hora lo havien pres en turment, mes que decontinent que legiren la carta de lla absolució, que-l soltaren e deliuraren (Lieja, 2004, XVI).

⁷¹¹ Cervantes, 1982, II, cap. XLVIII, 552: -*Conjúrote, fantasma, o lo que eres, que me digas quién eres, y que me digas qué es lo que de mí quieres. Si eres alma en pena, dímelo; que yo haré por ti todo cuanto mis fuerzas alcanzaren, porque soy católico cristiano y amigo de hacer el bien a todo el mundo...*

⁷¹² Cervantes, 1982, II, cap. LV, 590: -*Conjúrote por todo aquello que puedo conjurarte como católico cristiano que me digas quién eres; y si eres alma en pena, dime qué quieres que haga por ti; que pues es mi profesión favorecer y acorrer a los necesitados deste mundo, también lo será para acorrer y ayudar a los menesterosos del otro mundo, que no pueden ayudarse por sí propios. ...profeso socorrer y ayudar en sus necesidades a los vivos y a los muertos. Por eso dime quién eres, que me tienes atónito; porque si eres mi escudero Sancho Panza y te has muerto, como no te hayan llevado los diablos, y, por la misericordia de Dios, estés en el Purgatorio, sufragios tiene nuestra santa madre la Iglesia Católica Romana bastantes a sacarte de las penas en que estás, y yo, que lo solicitaré con ella, por mi parte, con cuanto mi hacienda alcnzare; por eso acaba de declararte y dime quién eres.*

En un altre cas similar, el monjo mort s'apareix al seu oncle, bisbe, alhora per donar les gràcies, informar del compliment del primer termini de la seua pena i demanar la resta:

...al bisbe aparech son nebot... e li dix: "Graesche'n-te Déu, de tant bé que m'as fet, car, per les misses que per mi has fetes dir, me són perdonats mil ayns dels duy mília que jo havie star en purgatori; e si altre ayn me fas dir tantes misses con has fet en aquest ayn, jo seré perdonat dels altres mil ayns." (Lieja, 2004, LXIII).

Després, torna per agrair la seua salvació: *lo nebot li aparech ab un àbit ten blanch con la neu, e ab la cara molt alegre* (Lieja, 2004, LXIII). L'ànima del pare agraeix al fill el favor rebut:

"Ffill, moltes gràcies te fas, car sàpies que, per lo servey que tu as fet a la santa Sgleya de Roma, jo son fora de lles penes en què stave, e vag-me'n sens altre tardança a la glòria celestial (Lieja, 2004, CCCXXIX).

El fantasma de la nena monja també torna per informar i acomiadar-se de la seua amiga:

E a cap de III dies dix-li: "Germane, jo he ja complide la pena que m'ere donade e fet satisfacció, per què d'ací avant no-m veuràs jamás." E tentost desperech, e no aparech pus avant (Lieja, 2004, CCCXIV).

I l'amic mort al viu que li ha fet la penitència imposada pel papa: *e féu-li moltes gràcies de ço que per ell havie dejunat los dits anys, car dreta via se n'anave a la glòria celestial* (Lieja, 2004, CDLVI). La mare al fill (*la mare li aparech e li dix que era liurada de lles penes de infern*) (Lieja, 2004, DCXVIII) i el fill a la mare:

E après, lo dit son ffill aparech a la dita comtessa, sa mare, e dix con era liurat de aquella pena, e que stave en la glòria de paradís (Lieja, 2004, CDLVII).

A l'esmentat *Libre de sant Amador*, la mare del sant s'apareix al seu fill, turmentada terriblement pels diables:

...ví venir una legió de diables que portaven una dona fort turmentada e molt apacionada, e ell intrà-se'n devant l'altar... e aquella era punida e tant turmentada que era terrible cosa de veure-ho (Eiximenis, 1979, 271).

Alliberada momentàniament de les tortures gràcies a l'oració d'Amador, la mare explica la seua culpa:

...car havia gran fàstig del sermonedor o preïcador e me'n trufava detràs. ...car me pintava ab aigües artificioses per què semblàs més bella als hòmens que a mon marit (Eiximenis, 1979, 272).

Aleshores el fantasma demana a sant Amador que celebri les trenta-tres misses seriades, i després s'apareix ja salvada; segueix el mateix procés per al pare, culpable de pacte diabòlic (Eiximenis, 1979, 273-274). La versió de les *Cobles fetes en laor del benaventurat sant Amador* és molt més sintètica:

Lo pare y la mare, molt leigs y orribles,/ après de poch dies vingueren a vós,/ per ço que en les penes d'aquells, molt terribles,/ vós, sant fill, aquells los dâsseu socós... (Cançoner sagrat..., 1912, 294).

Al *Romiatge del venturós pelegrí*, aquest sent un horrible gemegar, conjura l'esperit a manifestar-se, *protestant que no em faces dany/ ni em fers en res*. El fantasma sembla ésser invisible, manifestant-se només per la veu:

Respòs la veu: "Oh bon amic,/ no hajas por!/ Ànima som qui pas dolor/ e greu turment:/ dins purgatori cruelment/ só turmentat» (Blandín..., 1983, 375).

La intenció de la visita és exemplaritzant; després de descriure permenoritzadament els seus turments de purgació, el fantasma aconsella al seu amic que abandone la pràctica de la nigromància: *dix-li amigablement que no usàs de la dita art... e, tentost, dites aquestes paraules, desparch* (Lieja, 2004, DCXXI).

A l'esmentada aparició de la nena monja, l'abadessa mana a l'amiga de la difunta *que li demanàs per què y venie, pus ere morta*. La resposta inclou una admonició a la mongeta viva, una lliçó:

E, en l'altre die, la mongeta lo y demanà. Ella li respòs que y venie a satisfier les hores que havie dites no bé, "Car tot quant jo parlave ab tu en lo cor mentre les ores se deyen, de tot he haüt de donar compte, e tro que n'hage satisfet ací, en aquest cor, penaré. E si tu no-t guardes de parlar mentre se dien les ores en l'esgleya, aquella mateixa pena que jo soffir sofferràs" (Lieja, 2004, CCCXIV).

O al pelegrí: *Per çò, germà, sia-us avís/ ço que us he dit (Blandín..., 1983, 376)*. Hi ha un diàleg entre tots dos, i finalment l'esperit desapareix: *E prestament/ aquella ànima com un vent/ d'allí es partí*. El pelegrí arriba a Roma, i ofereix el jubileu obtingut pel fantasma, que l'"avisa" de l'èxit de la gestió i li ho agraeix, tot i que sembla que no ho fa personalment:

...lo qual presentí jo a Déu/ perquè lliuràs/ la trista ànima d'aquell cas/ e feixuc pes./ La qual depuis me féu mercès,/ donant-me avís/ com se'n muntà alt en paradís/ lo mateix dia (Blandín..., 1983, 401).

Però, simultàniament, l'Església condemna qualsevol tipus de comunicació directa –sense la seua mediació– dels cristians amb els morts, com ara les antigues ofrenes, libacions, invocacions, etc. Ladurie detecta a Montailou la presència de l'*armarié*, una mena de *medium* especialitzat que posa en comunicació vius i morts, en els dos sentits; aquests hi acudeixen per demanar misses als parents (cosa que fa que l'*armarié* siga tolerat pel

sacerdot), o notícies; fins i tot estableix la comunicació entre morts (Le Roy, 1982, 591-594, 602, 699).

Un altre motiu de l'aparició és demanar notícies dels familiars vius, o simplement visitar els amics per informar-los de la sort de l'ànima. A Lieja, un scolà de París al seu *mestre de lògica* (Lieja, 2004, CXXV), un monjo al seu company: *e, mort, aparech a un seu companyó* (Lieja, 2004, CCLXV), i un altre:

...un frere de l'orde de Permeeste morí preÿcant la cruada e, après, aparech a un son amich, lo qual li demanà con li anava (Lieja, 2004, DLXIII).

Segons la creença popular occitana medieval, els morts conserven el lligam amb el seu *ostal*, el visiten, s'hi instalen temporalment i es preocupen per la bona marxa de la casa, com una mena de genis casolans o déus lars: *Le culte des morts détient donc des fonctions manifestes d'intégration domestique* (Le Roy, 1982, 598). Eiximenis narra un d'aquests casos: *lo sant abat Daniel viu en visió un gran seu amich en purgatori, qui era estat notable çitadà de Alexandria*. L'amic mort vol saber com es comporta la seua vídua, informació que li és pietosament amagada (Eiximenis, 1992, III, 52).

Una altra variant és el tema folklòric del "mort agraït"; el trobem com a argument principal d'una novel·la cavalleresca, l'*Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe* (Burgos, 1499), traducció de l'original francès (1482). Oliveros veu morir de malaltia un company de viatge, amb el qual havia entaulat amistat; com el mort tenia deutes impagats, resta excomunicat, *E parecióle inhumanidad que su compañero así quedase descomulgado e su cuerpo tan vituperado*; Oliveros llavors lliura tots els seus diners per aconseguir la rehabilitació del mort, *E, habida la absolución, fizo enterrar el cuerpo honradamente e fizo decir sus misas muy complidamente* (*Libros de Caballería*, 1969, XVIII). Temps després, en una situació desesperada, un home, amb la condició d'obtenir la meitat dels beneficis, socorre Oliveros, proporcionat-li armes i cavall tres dies seguits, cada dia d'un color: negre, roig i blanc⁷¹³. Captivat després en un castell, el seu amic Artús va a alliberar-lo; després de lluitar contra el drac, ferit, se li apareix un cavaller: *vio cabe sí un caballero vestido de blanco e lo saludó de parte de Jesu Cristo e le llamó por su nombre*, que el guareix i el porta a lloms del seu cavall fins on es troba Oliveros, a qui s'encomana⁷¹⁴. Anys després, el fantasma es presenta al rei Oliveros, ja casat i amb fills, *con los mismos vestidos blancos que tenía el postrimero día del torneo*, per reclamar allò que havien acordat: la meitat de tot l'obtingut per Oliveros (*Libros de Caballería*, 1969, LXXII). Quan ja es disposa a tallar-li el

⁷¹³ *Libros de Caballería*, 1969, XX: *...vido cabe sí un caballero de buena filosofía (sic) e estatura. E todos sus atavíos eran negros. E levantóse en pie Oliveros santiguándose e le dijo: "Yo te conjuro de parte de Dios e todos los sanctos e sanctas del paraíso, que me digas si eres diablo o hombre e quien te dio a conocerme e saber mi nombre". El caballero le respondió: "Amigo, no hayas temor ninguno de mí, ca yo só cristiano e creo en Dios como tú.*

⁷¹⁴ *Libros de Caballería*, 1969, LVI: *"Artús, si Dios te da victoria e libras a tu compañero como deseamos, dile que un caballero vestido de blanco te trajo aquí e que se le encomienda". E luego desapareció el caballero.*

cap a la seua dona, episodi similar al de la llegenda mallorquina del comte Raixa, l'aparegut li atura el braç, es presenta i li explica les seues accions⁷¹⁵.

També vénen per explicar algun fenomen estrany: en una de les cantiques del rei Alfons X⁷¹⁶, un monjo de Vitòria mort s'apareix als seus companys, als que explica que, si al moment de morir va ennegrir el seu cos, *esto foi porque os diáboos vi*.

Pot tractar-se també d'una aparició forçada per algun sant; per a comprovar la identitat del mort, com en el cas de sant Martí, que obliga a manifestar-se l'esperit del cadàver que jau en una tomba, suposadament un sant varó i en realitat un lladre dolentíssim (Vorágine, 1982, 721). O merament com a font d'informació sobre el més enllà, com en el cas que ens porta sant Vicent de la calavera interpel·lada per sant Macari: *-És ànima de hom o de dona? -De home són. -És infel o cristià?. Infel só e pagà, que jamás no creguí en Déu* (Ferrer, 1975, V, 251). Les *Cobles fetes en laor del gloriós abat sent Machari* ens informen de les circumstàncies de l'aparició:

*Seguint-se, per cas, un jorn, que trahien/ hun cors d'un sepulcre
d'aquells pagans morts,/ volgués demanar-li, puix tret lo havien,/ les sues
grans penes si eren molt forts,/ ni quals de les gents en est món creades/
estaven més fondes dedins en l'infern,/ ni quals de aquelles són més
turmentades/ d'aquell foch terrible, cruel y etern* (Cançoner sagrat..., 1912, 225).

Els fantasmes poden ocasionalment desenvolupar una funció similar a la dels àngels, com a missatgers o mitjancers dels designis divins. El fantasma del rei Joan I, a banda d'exculpar Metge i de enviar notícies seues a la família, encarrega a l'escriptor la redacció de *Lo Somni*, de manera similar a l'àngel de Muntaner; vegem aquesta singular aparició. Té lloc al seu calabós: *Poc temps ha passat que estant en la presó...* (Metge, 1983, 153). L'aspecte del fantasma és similar al del rei en vida:

*Estant així, a mi aparec, a mon vijares, un hom de mija estatura, ab
reverent cara, vestit de vellut pelós carmesí, sembrat de coronas dobles
d'aur, ab un barret vermell en lo cap* (Metge, 1983, 153).

⁷¹⁵ *Libros de Caballería*, 1969, LXXIV: "Sepas que yo só aquel don Juan Talabot e só aquel que te sirvió en el torneo e só aquel que levó Artús tu compañero a donde estaba el rey de Irlanda que tenía preso. E por la grande limosna que ficiste por mí, consintió nuestro redemptor que saliese de las penas del purgatorio e te sirviese en tus necesidades. La causa porque el primer día del torneo te traje los atavíos negros en los caballos negros, era a dar a entender las tinieblas e grandes oscuridades en que estaba. El segundo día traje los atavíos colorados, que significaban el fuego del purgatorio en que estaba purgando mis pecados. El tercer día fueron los atavíos blancos a significanza de la limpieza e puridad que mi ánima esperaba antes que subiese a los cielos... la gloria del paraíso, a la cual me vo agora e veré la presencia de mi creador, que es la bienaventuranza de las benditas ànimas. ...E yo siempre rogaré por tí".

⁷¹⁶ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, *Códice del Escorial* o *Códice rico*, ms. T.I.1. Cantiga nº CXXIII.

L'ectoplasma es presenta acompanyat de dos esperits paganitzants, *dos hòmens de gran estatura*; es tracta d'Orfeu (*la u dels quals era jove fort e tenia una rota entre les mans*) i Tirèsies (*l'altre era molt vell, ab llonga barba e sens ulls, lo qual tenia un gran bastó en la mà*), amb els gossos i aus de cetreria esmentats (Metge, 1983, 153). Bernat Metge creu reconèixer el rei, s'espanta i s'enceta el diàleg, en què Joan I li revela el seu estat:

E quan haguí ben remirat, especialment lo dessús dit hom de mija estatura, a mi fo vijares que veés lo rei En Joan d'Aragó, de gloriosa memòria, que poc temps havia que era passat d'aquesta vida, al qual jo longament havia servit. E dubtant qui era, espaordí'm terriblement. Lladoncs ell me dix: -Llunya tota paor de tu, car jo són aquell que et penses. Quan jo l'oí parlar, coneguí'l tantost; puis tremolant diguí: -Oh Senyor! Com sòts vós ací? ¿E no morís l'altre dia? -No morí -dix ell-, mas lleixí la carn a la sua mare, e retí l'esperit a Déu, qui el m'havia donat (Metge, 1983, 154).

El presoner, escèptic, no se'l creu, i el fantasma ha d'insistir: *lo meu esperit és aquest qui parla ab tu*, però Metge encara fa:

...jo no creuré que siats mort, car hòmens morts no parlen. -Ver és -dix ell- que els morts no parlen; mas l'esperit no mor, e per consegüent no li és impossible parlar (Metge, 1983, 154).

Una vegada acceptada l'aparició, llavors l'escriptor reconeix el seu senyor, que li explica la seua actual manca de corporeïtat:

...volguí'm-hi acostar per besar-li les mans. -Tira't -dix ell-, car aquest cos de què em veus cobert, fantàstic és e no el pories ne t'és llegut tocar. Aquell al qual tu soles servir e fer reverència e honor, convertit és en pols (Metge, 1983, 157).

Naturalment, el diàleg que segueix s'orienta, després d'algunes disquisicions erudites sobre la immortalitat i l'ànima humana, cap a l'exculpació de Bernat Metge, que demana al rei: *¿qual és stada la causa de la vostra sobtosa mort? (car oït he dir que sobtosament morís)* (Metge, 1983, 182). El fantasma el declara innocent, a ell i als seus companys de desgràcia (entre els que hi ha també Ramon de Perellós):

Alguns singulars dels regnes que jo posseïa, havents iniquitat e enveja a tu e a alguns altres servidors meus e domèstics, desijants ésser en lo lloc on mentre jo vivia vosaltres érets, donaren fama que tu e los altres que vui sòts presos érets hòmens de vida reprovada, e que havíets dissipat e usurpat mon patrimoni e em consellàvets falsament, e desijaven que a tort o a dret fóssets extirpats de la faç de la terra (Metge, 1983, 183).

Llavors, com al cas de Muntaner, l'aparició encomana a Bernat Metge que escriga la seua visió en un llibre; el fantasma és un important recurs literari medieval:

E si en escrits ho volies metre, ja se'n seguiria major profit en lo temps esdevenidor a molts, de què hauries gran mèrit (Metge, 1983, 195).

Com que el presoner es declara incapaç de fer-ho, l'ectoplasma invoca el seu ascendent sobre el súbdit:

–Si manament meu –dix ell- ha lloc en tu així com solia, jo t'ho man; e si no, prec-te e t'amonest que a mon vot no dons repulsa. Lo teu saber és suficient a açò, si lo no voler-ho no l'empatxa (Metge, 1983, 195).

Finalment, el fantasma del rei encarrega a l'escriptor de donar a conèixer a la reina vídua –precisament qui l'ha empresonat- aquesta visita; ens informa que el fantasma no s'apareix a qui vol, sinó a qui pot, i en darrer lloc, una actitud soprenent per a una ànima purgant, manifesta que no li fan gaire falta les oracions dels vius:

Singular càrrec te do de revelar-ho tot a aquelles, car gran consolació n'hauran, a les quals jo volenterosament fóra aparegut, així com són ara a tu, si per Nostre Senyor Déu fos ordonat; mas pus no li ha plagut, no s'hi pot àls fer. Digues a la Regina que persever en lo bon propòsit que ha de servir Déu e pregar per mi, jatsia no em facen gran fretura sos precis ni d'altres... (Metge, 1983, 195).

Freqüentment els fantasmes –o la víctima a punt de morir al seu botxí- anuncien una mort o el seu termini (Lecouteux, 1999, 142), fet anomenat emplaçament. A Varazze, el fantasma d'un soldat, després de demanar misses celebrades per un ermità concret, anuncia al seu company viu que li resten dos anys de vida (Vorágine, 1982, 716); la versió de Lieja: *E, après, lo cavaller mort dix al viu: «Sàpies per cert que de vuy en dos ayns deus morir.» E tentost desparch (Lieja, 2004, DCLV).* En un altre relat de Lieja, Crist mateix cita a comparèixer un bisbe novençà, mitjançant un home arrapat al cel:

E tentost lo Senyor... dix a l'onrat hom: "Sots pena de la mort te man que cites, en presència de tots, que decontinent comparegue a l'arxiaca qu'és fet bisbe novellament." E tentost, l'onrat hom, en plorant, dix al novell bisbe, en presència de tots los que allí eren, ço que havie vist e cità al bisbe, e decontinent, en presència de tots, lo bisbe morí (Lieja, 2004, LXVI).

A la literatura artúrica tardana -*Le Morte d'Arthur*-, de la segona meitat del s. XV, hi ha un altre cas: l'esperit de Galvany s'apareix al rei Artur per anunciar-li que morirà l'endemà, en la batalla amb Mordred. Galvany es presenta, a més a més, acompanyat de nombroses dames, els fantasmes de les dones que defensà en vida, gràcies als precis de les quals Déu li ha concedit poder venir a advertir el rei⁷¹⁷. Trobem un magnífic cas d'emplaçament

⁷¹⁷ Malory, 1998, XXI, 3: *So the King seemed verily that there came Sir Gawain unto him with a number of fair ladies with him. So when King Artur saw him, he said "Welcome, my sister's son! I weened ye had been dead, and now I see thee alive, much am I beholden unto almighty Jesu. Ah, fair nephew, what be these ladies that hither be come with you?" "Sir, said Sir Gawain, all these be ladies for whom I have*

al *Tirant*; en el transcurs d'un renyit combat singular entre el duc de Macedònia i el de Pera, mortals enemics, el primer emplaça el segon d'aquesta manera:

E vull-vos avisar que si per ventura a mi sobreviviú, qualsevulla que sia la forma de la mia mort que el meu miserable esperit me lleixarà, ab fúria gran vos iré a cercar (Martorell, 1983, CCLXXXVIII).

A la Crònica del rei Pere el Cerimoniós apareix un emplaçament fet pel propi Déu al rei Ferran de Castella, en haver ofès greument la divinitat; la qual narració, de pas, serveix a En Pere per legitimar el desenllaç de la guerra entre Castella i Aragó, i el canvi de dinastia castellana:

...Nostre Senyor Déu, veent la sua mala e folla opinió, tramés-li una veu en la nit, la qual dix aytals paraules: "Per tal com tu has represa la saviesa de Déu, d'ací a XX dies morràs, e en la quarta generació finirà ton regne". E semblants paraules tramés Déus a dir en aquella mateixa nit e hora a l'home sant de l'Orde dels frares Preycadors qui era en lo monestir de Burgos... Lo qual rey los atorgà ésser ver que en aquella mateixa nit hac semblant veu de part de Déu. E axí com Déus lo havia manat e dit, lo dit rey finà sos dies, e en la quarta generació que-s seguí finà lo seu regne... (Pere IV, 1941, 323).

El diable també fa emplaçaments; usualment informa del termini restant de vida: "*Sàpies que d'equests III dies morràs e la tua ànima vendrà aquí ab nosaltres, a estar per tots temps.*" (Lieja, 2004, CXCVIII). En un cas més complex, el dimoni s'apareix al criat d'un deà, i li mana citar el seu amo a la cort del rey Artús, que simbolitza Hellequin, el rei dels morts de la processó salvatge dels boscos:

"Vés a ton senyor, lo deguà, e digues-li que d'ací a XIII dies vage a la cort del dit rey mon senyor. E, si no lo y dius, seràs greument turmentat"... E quant lo deguà oý con lo citave per a la cort del rey Artús, tragué-sse'n escarn e burla, però al quatorzèn dia lo deguà morí (Lieja, 2004, CCV).

L'emplaçament és una venjança pòstuma; els morts, llavors, vénen a buscar, sovint, els marmessors infidels (Vorágine, 1982, 716; Ferrer, 1975, IV, 106; Le Roy, 1982, 594). Arnau de Lieja conta l'aparició d'un cavaller al seu avoncle, el qual ha retingut trenta dies el cavall del mort abans de vendre'l per a fer obres eucològiques:

E complits trenta dies, aparech-li l'avoncle e dix-li: "Sàpies que, per tal con trenta dies te has retengut de fer l'almoyna que jo't mané fer per la mia ànima, jo son stat aquels trenta dies en purgatori, mas tots mos peccats me son perdonats... mas sàpies certement que tu morràs demà a mala mort e la tua ànima irà als inferns, e jo iré a parayés." (Lieja, 2004, CCLXXII).

fought when I was a man living, and all these are those that I did battle for in righteous quarrels; and God hath given them that grace at their great prayer, because I did battle for their right, that they should bring me hither unto you. Thus much hath God given me leave, for to warn you of your death..." Then Sir Gawain and all the ladies vanished...

Una de les formes d'aparició típiques és la cita, en què generalment dos amics fan un pacte, que el primer en morir tornarà per parlar amb l'altre: l'amistat més enllà de la mort. De finals del s. XII és *Lo plus iraz remaing d'autres chatius*, un interessant *planh* del trobador Guilhem de sant Leidier, en què plora la mort de Badoc, un amic seu. Tots dos amics havien establert la cita; al poema, Guilhem lamenta que el fantasma de Badoc no ha vingut, però sap que si el seu amic ha faltat a la cita és perquè no ha pogut anar⁷¹⁸. Varazze ens conta un cas similar, en què el *revenant* mostra a l'amic, el mestre Sil, els càstigs que pateix (Vorágine, 1982, 708). A Lieja, dos joves aprenents de nigromància combinen el retrobament:

E la un d'ells, volent-se morir, prometé a l'altre que, si-l lexassen, que abans de vint dies lo vendrie a veure. E abans que·ls dits XX dies fossen passats, ell li aparech... (Lieja, 2004, DCXXI).

Natural i el seu amic i senyor fan aquest pacte;

...havien fete composició, entre ells, que aquell qui abans morís que dins trenta dies aparegués a l'altre per manera que no li metés spant ni paor e que li digués tot son estament (Lieja, 2004, CXXXII).

Efectivament, Natural s'ofega al riu, i la mateixa nit s'apareix al seu amic, l'informa del seu estat i li demana obres eucològiques:

...jo he haver perdó si vós leyalment e bé e ivaçosa me acorrets ab misses e almoynes." "Jo us promet, dix lo canonge, que jo us faré lo acorriment que vós demanats." E axí o féu, e tentost lo dit clergue Natural desaparech (Lieja, 2004, CXXXII).

Sant Vicent ens en relata un altre cas: un home arriba a l'agonia i el seu amic li demana que torne a visitar-lo, després de la mort. Aquest ho fa, causant-li por (*magno timore correptus*), li informa que és al purgatori, i aprofita per demanar-li sufragis⁷¹⁹. Una visió còmica d'aquestes cites per a després de la mort ens la dóna Boccaccio: dos amics de Siena, Meuccio i Tingoccio, estableixen aquest pacte; efectivament, el primer mort, Tingoccio, s'apareix a

⁷¹⁸ Los trovadores..., 1989, 564: *Ja·m diziaz, Badocs, quant eraz vius/ quals que primers moris se d'ambedos/ parles ab l'autr'. O ja tengr'eu a vos!/ Cossi-us en poc morz ni alres tener/ quar no·m sonas quant vos vic somjan?/ Ja·us soner'eu! Er ai dit fallir gran:/ Amix, ben sai vos no·n aves poder.*

⁷¹⁹ Ferrer, 1999, 76-77: *Et ecce pervenit ad mortem, et dum iaceret in agonia adhuc loquens, quidam specialis amicus suus, qui in infirmitate sibi servierat, stans iuxta eum, ait illi: «Rogo te ut post mortem tuam ad me revertaris». Et iste: «Quare vis ut revertar?». Respondit: «Quia, si propter bona opera tua salvaberis, gauderem multum habere tale amicum in paradiso, qui Dei vultui pro me supplicaret. Si vero intraveris purgatorium, orabo devotissime pro vestra liberatione». ...ecce iste apparuit, quo viso, magno timore correptus est. Et iste: «Ne paveas, quia amicus tuus sum». Et ille: «Quomodo est de statu tuo?». Respondit: «Scias quod sum in magno tormento, nam pro bonis operibus meis, statim debui evolare in paradisum... et sic posuit me in purgatorio, sed rogo, intercede pro me et liberabor»*

Meuccio, al qual assabenta que està molt menys castigat del que es temia, per les relacions pecaminoses que havia mantingut amb la seua comare (Boccaccio, 1984, II, 99).

3.2.8. Iconografia

Le Goff parla del contrast entre l'immediat èxit del purgatori com a creença i en canvi els problemes que suposa la seua integració en la iconografia (Le Goff, 1981, 331); hi ha un *décalage* entre les innovacions dels nous espais del més enllà i la seua plasmació plàstica (Gurevic, 1982, 271; Ariès, 1983, 154). El purgatori no tindrà representacions plàstiques fins a finals del s. XIV, i apareix en primer lloc a la il·luminació de manuscrits: salteris, breviaris, llibres d'hores (Rodríguez, 2004, 37). Com a exemples catalans primerencs cal citar l'altar d'Ars⁷²⁰ i el retaule de sant Miquel, de la catedral d'Elna, tots dos de les acaballes del s. XIV (Rodríguez, 2004, 38). La iconografia del purgatori s'imposa al llarg dels XV i XVI, i especialment des de Trento, i triomfarà als segles del Barroc, arribant fins als nostres dies (Réau, 1996, 776).

El purgatori iconogràfic es defineix pel foc, primer element identificatiu; i es diferencia de l'infern per la manca de dimonis, no gens clara als primers textos medievals, però una característica clara amb posterioritat; altres trets són la gestualitat pietosa de les ànimes, en contrast amb la de desesperació i tortura infernals (Le Goff, 1985, 46), i la presència d'àngels psicopomps i consoladors.

Pel que fa a l'espai purgatorial, vegem les vacil·lacions iconogràfiques medievals, fins arribar a l'establiment de models perdurables després de Trento.

Una primera tendència subratlla el caràcter subterrani del purgatori: a la xilografia de l'edició veneciana del 1494 de la *Legenda Aurea* corresponent a sant Patrici, veiem l'entrada al purgatori irlandès, representada com la boca d'un pou (Vorágine, 1982, 208). En alguna pintura gòtica catalana veiem el purgatori representat com una cova⁷²¹; en un judici de Vicent Macip⁷²², el purgatori ocupa la part inferior d'una muntanya ubicada sobre l'infern inferior, vista en tall de formiguer. En una altra d'aquestes escadusseres imatges, la *Coronació de la Verge*, d'Enguerrand Charonton⁷²³ (1447-1461), trobem purgatori i infern pintats a la base de la imatge, com a espais subterranis, que veiem en un tall tipus "formiguer". A la dreta l'infern, amb dimonis, ànimes i turments; en conjunt, amb un gran dinamisme. Flames intensament roges s'hi

⁷²⁰ Vic, M. Episcopal, taula d'altar, procedent de l'església de Sant Martí d'Ars (Alt Urgell). Reproduït a Rodríguez, 2004, 38.

⁷²¹ Barcelona, MNAC/Mèxic, M. de san Carlos/Col·leccions privades: Bernat des Puig i Jaume Cirera, Retaule major de l'església de sant Miquel de la Seu d'Urgell. I a Terrassa. Església de Sant Pere: Jaume Cirera i Guillem Talarn, Retaule de sant Miquel (1450-51).

⁷²² Avui destruït: Vicent Macip, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori, de la parròquia de Canet lo Roig. Reproduït a Benito, 1997, 173.

⁷²³ Villeneuve-lès-Avignon, Hospici. Reproduït a *Historia ilustrada...*, 1973, 77, i a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 390.

superposen, i el recinte apareix hermèticament tancat: cap comunicació amb l'exterior. La comparació amb el purgatori és interessant; aquí veiem també dimonis, menys actius que els de l'infern; les ànimes no mostren signes de violència, i algunes fins i tot junten les mans en oració. Dos àngels hi apareixen: un, antropomorf i convencional, en treu l'ànima d'un eclesiàstic; un altre àngel, d'aspecte totalment diferent -petit, de color verd- sembla entrar al purgatori per parlar amb una altra ànima; podria tractar-se d'una forma de representació dels consols de l'àngel de la guarda. Un darrer contrast: les flames que també inunden el purgatori són d'un altre color, un to de vermell més grogós que no pas les de l'infern, de roig viu. Podem deduir que aquesta variació cromàtica simbolitza la diferència qualitativa dels dos focs: un de punitiu i etern, l'altre purgant i temporal.

Encara una altra variació de la ubicació subterrània: en un llibre d'hores francès⁷²⁴ (ca. 1460) es representa una missa de difunts, a l'església; a la cripta, vista en tall de formiguer, hi ha les ànimes flotant en foc fosc.

Passem al segon tipus de representació del purgatori: el riu, el llac o la bassa, relacionat, diu Llompart, amb la "font de salvació", en una línia soteriològica (Llompart, 1970, 261). A les celebèrrimes Hores del duc de Berry⁷²⁵, de Jean Colombe (ca. 1413), el purgatori es representa simultàniament com una bassa de foc, un riu d'aigua, un prat ple de feres salvatges i unes muntanyes escarpades; els àngels sobrevolen el conjunt, rescatant-ne les ànimes. En un llibre d'hores holandès⁷²⁶ del s. XV (1435-40) el purgatori és un espai buit i a l'aire lliure, ple de foc, amb horitzonts il·limitats, on les ànimes es rosteixen. En la representació de Berruguete (ca. 1490), és una bassa amb flames blanques, on els homuncles són submegits per la cintura⁷²⁷. En un llibre d'hores català⁷²⁸, de la segona meitat del s. XV, veiem les ànimes sortint d'una mena de font o bassetta, mentre sant Gregori alça l'hòstia.

A la pintura gòtica valenciana, diu Llompart, s'imposa la representació de la "piscina de gràcia", una mena de petita bassa de foc on les ànimes són submergides; hi posa com a exemple el retaule del Judici del Mestre de Cabanyes, a l'església de Cortes d'Arenós (Llompart, 1970, 262). D'altres són el Judici final amb missa de sant Gregori, del Mestre d'Artès (València, MBA), el *Sant Miquel alliberant ànimes* de Jaume Cirera, deixeble d'en Lluís Borrassà, i el retaule de sant Miquel de la catedral d'Elna.

I la tercera forma de representació, molt extesa: el pont. Creença generalitzada en diferents cultures, un pont de pas difícil, només apte per als elegits (Cohn, 1995, 113; Gennep, 1986, 167). Mitjà d'accés al paradís, abunda a les visions medievals, amb un origen cèltic, tot i que també el trobem a la tradició àrab (el pont al-Sirat) i als textos apocalíptics cristians dels s. II-III (Le Goff, 1981, 48). Sembla que, en darrera instància, aquesta imatge té un remot origen indoeuropeu: al zoroastrisme persa ja existeix aquest pont judicial (Cohn, 1995, 113; Llompart, 1970, 263). Tot i que també té un significat

⁷²⁴ Baltimore, Walters Art Gallery, ms. Walters 274, f. 118. Reproduït a Wieck, 1988, 146, pl. 38.

⁷²⁵ Chantilly, M. Condé. Reproduït al facsímil *Las muy ricas horas...*, 1989, làm. 100, a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 400 i a Toldrà, 2000, làm. 9.

⁷²⁶ Baltimore. Walters Art Gallery, ms. Walters 267, f. 86. Reproduït en Wieck, 1988, 127, fig. 113.

⁷²⁷ Burgos, MBA: Pedro Berruguete, Missa de sant Gregori.

⁷²⁸ Londres, British Library, add. ms. 18193, f. 86v. Reproduït a Rodríguez, 2004, 49.

crisològic a l'evangeli (Io 12, 32), el símbol del pont arriba a la cultura medieval occidental des de la tradició cèltica⁷²⁹, i és a les visions celtes on apareix més sovint; el pont discrimina les ànimes: deixa passar les bones i fa caure les dolentes. Amb el temps, el pont del més enllà acabaria representant el purgatori (Llompert, 1970, 256), però als segles medievals encara manté sovint aquest caràcter judicial.

El pont infernal-purgatorial apareix des de la tradició romana de sant Gregori; un cavaller de Roma, al seu viatge al més enllà,

E-n presència de moltz dehia que l pont era, desotz lo qual passava l fluvi negre e caliginós, gitan boyra ho nuu tan pudenta que res no la podia soferir... En lo dit pont avia aytal prova: que si alcun peccador volgués delà passar per él, aytantost cahia en lo fluvi pudent e tenebrós; los dreturés, qui no avien alcuna colpa, passaven leugerament e segura als locs deliciosos e plasens (Gregori, 1931, II, 83).

Mentre l'ànima del cavaller contempla el pont, hi veu dues ànimes en trànsit:

Aytambén viu l prevera pelegrí, lo qual, cant venc al pont, passà ab aytan gran actoritat ab quanta sinceritat aycí avia viscut. En lo dit pont viu N'Esteve, del qual avíem dessús parlat, lo qual, cant venc que volc passar lo pont, lo peu li alenagà e estec mig per lo pont aval e mig dessús. E vengren demonis... qui per les cuxes lo tiraven aval, e d'altres bels jòvens qui-l tiraven a amont per los braces; duran aquesta luyta, que-ls bons esperitz lo tiraven en amont e-ls mals lo tiraven a aval, aquel qui ayçò vehia tornà al cors, e axí no-s sabé què-s fo del dit Esteve (Gregori, 1931, II, 83).

Apareix també al Viatge de Ramon de Perellós al Purgatori de Sant Patrici, versió catalana del Viatge d'Owein (Perellós, 1917, 31); en arribar al riu que hi ha a l'extrem de l'infern, els dimonis manen al vescomte:

"...te coué anar e passar per aquest pont; tan tost com tu yssiràs, lo vent que és de dins lo fluui te buffarà e te gitarà de dins aquest fluui, he nostres companyhons que hy són te pendran he te cabussaran de dins lo pus pregon. Mas ell te coué passar he reguardar dauant quina via ha lo pont." (Perellós, 1917, 31).

El pont, selectiu, constitueix alhora el darrer turment infernal; les seues característiques són tres:

E aquell auia en si tres coses que molt fan duptar. La primera, que era glassat he stret; e posat per cas que fos ample prou, a penas s-i poguera hom tenir desús. La segona: era tan alt que era molt a duptar, e era terribla cosa a reguardar la terra. La tersa era que lo vent hy corria tan fort

⁷²⁹ Apareix, amb el mateix caràcter màgic i selectiu, a l'epopeia irlandesa *Cuchulain de Muirthemne*, en la versió recopilada per lady Gregory, del 1902 (Gregory, 1987, III, 62).

que nengun no ho poria pensar lo brug que aquí fahia (Perellós, 1917, 31).

Ramon de Perellós conta, seguint Owein, com passà fàcilment per aquest pont, decebent les expectatives dels diables:

...e yo montí ab fort gran coratge de sobre lo pont. D'on pus ané dessús auant, lo trobí pus ample he pus segurament ané, car lo pont se amplaua d'una part e d'altra, en assí que hy pogueran bé anar dues bèstias carreguades. E los dimonis que aquí me auian menat se restaren a la riba del fluui, e quant ells anaren veure que yo me'n anaue ayssí segurament sobre lo pont, feren molt gran dol he molt orrible. He yo passí fora lo pont ayssí com si degú me deffenés (Perellós, 1917, 32).

I a la visió de Tundal; en aquesta hi ha dos ponts al purgatori: un primer sobre la vall infernal:

Aquí auia vna taula molt longue que tenie e tocaue d'aquell munt a altre munt, en manera de pont sobre aquell vall, la qual auia VI mil pases de lonch, e no hauia d'ampla sinó I peu. E negú no podie passar aquell pont sinó aquel qui ere elet e triat. D'equest pont veé aquella ànima que molts ne cahien, e veé que solament ne passà I preuerea franch e quiti sens tot mal, lo qual ere estat pelegrí e portaue I palma e vestia I esclauina, e passà sens tota paor (Perellós, 1917, 53)⁷³⁰.

I un segon, que constitueix la via de sortida de l'infern cap al paradís:

...aquí I pont molt estret, e hauia de longeria I leugua e no hauia d'emplàrie sinó vn palm, mas ere pus lonch e pus estret que l'altre pont que desús hauem nomenat (Perellós, 1917, 56).

El pont, via d'accés al paradís en aquestes influents visions, esdevé fàcilment una imatge del purgatori⁷³¹; Varazze recull la tradició irlandesa (Vorágine, 1982, 710, 209). A la traducció occitanitzant de les *Vides de sants Rosselloneses*,

...él vesec un pont, per què él avia a pasar: lo qual pont era molt estret, e era enayxí polít com a glas, e molt elenegant, sotz lo cal passava·i un fluvi

⁷³⁰ Vegeu la versió portuguesa del s. XIV de la Visão de Túndalo (*Poesia e prosa*, 1998, 134): *E em cima daquele rio era posta uma távoa, em maneira de ponte, que chegava dum parte do monte à outra. Em aquela távoa, havia bem mil passos em longo e nom mais que um pé em ancho, e per ela nom podia passar nenhuma cousa que nom houvesse de cair em fundo, salvo se fosse muito escolheito de Deus e muito bom. E a alma viu cair muitas almas em fundo e viu vir pela ponte um peregrim que ia per ela muí seguro...*

⁷³¹ Llompart cita un text del s. XII, en la línia de sant Gregori (Llompart, 1970, 259): la visió d'Alberic de Settefrati, monjo de Monte Cassino (1101-1146). Al cap. XVII hi apareix el pont, *flumen purgatoriis, o pons ferreus*. Els pecadors el passen carregats, *peccatorum ponderibus gravati*.

molt corent. *E enayxí con él volc passar per lo pont, él ac molt gran temor* (Varazze, 1977, 330).

Lieja conta l'experiència d'un cavaller romà, que en una visió,

...en la ciutat de Roma un cavaller, estant malalt, la ànima li isqué del cors e tentost li tornà al cors, e dix que havie vist un pont demunt un riu molt gran e negre, del qual riu exien pudors e odors molt terribles e, dellà del pont, de la altre part, que havie vist un gran prat vert molt bell, ab moltes erbes... e veé moltes gents, les quals staven passant lo dit pont: los mals caÿen molt cruelment en lo dit riu; los bons, ab gran alegria, passaven lo dit pont e anaven al dit prat (Lieja, 2004, DXXXIII).

Directament influït per la tradició cèltica, el cicle literari artúric farà un considerable ús del pont, sempre amb un caràcter màgic, selectiu i provàtic, i instrument d'accès al més enllà o un lloc meravellós. A *Le chevalier de la charrette, ou Le roman de Lancelot* (ca. 1177-1179), de Chrétien de Troyes (1135-1190), Lancelot arriba al *Pont de l'Espee*, una de les entrades al regne de Gorre, sobre un riu fosc que es compara explícitament amb el riu infernal⁷³². El pont, una espasa llarguíssima, fereix a qui l'intenta creuar, en aquest cas Lancelot, en la seua recerca de la reina Ginebra, segrestada per Meleagant. Dos *romans* artúrics més, tots dos de principis del s. XIII, repetiran amb el pont; en primer lloc, la segona continuació del *Perceval*, anomenada "Continuació Perceval", de Wauchier de Denain, on Perceval travessa el Pont Inacabat, incomplet i giratori (*El Cuento...*, 1989, 311). I hi ha un altre pont perillós a *La mule sans frein*, de Paien de Maisières; és de ferro i d'un pam d'amplada, sobre un riu demoníac, i no deixa passar a Keu, però sí a Galvany, malgrat anar doblegant-se mentre el cavaller hi camina (Maisières, 1984, 35-37).

Llompарт estudia l'evolució iconogràfica del pont a Mallorca; n'hi ha dues imatges, del s. XVI: una, al Museu Diocesà, i l'altra al Museu de la Catedral, una taula del mestre de Calvià (Llompарт, 1970, 260, fig. 3); les ànimes travessen el pont, amb forma de serra, sobre l'abisme, carregades pels àngels amb diversos objectes al·lusius als seus pecats, càstig simbòlic (Llompарт, 1970, 253-255).

De la iconografia, el pont-purgatori passaria a la religiositat popular mallorquina, almenys des del s. XVI, amb el nom de "palanqueta": *Aquí dalt al paradís/ n'hi ha una palanqueta;/ n'és petita i estreteta/ com els cabaiets del cap;* una altra oració mallorquina, coneguda com *Pare Nostro lo petit*, diu: *Si n'hi ha una palanqueta/ que n'és llarga i estreta;/ els salvats hi passaran,/ els condenats no podran* (Llompарт, 1970, 254). I d'ací al folklore popular, amb el nom de "serra", a Felanitx (*Ses témpores de sant Tomàs:/ de la serra no cauràs,/ si dejunades les has*) (Llompарт, 1970, 253).

⁷³² Troyes, 1992, 67: *Li autres ponz est plus malvés/ Et est plus perilleus assez,/ Qu'ainz par home ne fu passez,/ Qu'il est com espee tranchanz,/ Et por ce tretotes les genz/ L'apelent le Pont de l'Espee (...) Et voient l'eve felenesse,/ Noire et bruiant, roide et espesse,/ Tant leide et tant espoantable/ Con se fust li fluns au deable,/ Et tant perilleuse et parfonde/ Qu'il n'est riens nule an tot le monde (...) D'une espee forbie et blanche/ Estoit li ponz sor l'eve froide,/ Mes l'espee estoit forz et roide/ Et avoit ll lances de lonc.*

Pel que fa a la tardana iconografia popular, Vovelle en fa una anàlisi de la seqüència iconogràfica a la Provença, entre els s. XVI i XVIII; es tracta d'un model iconogràfic italià, importat en un fluxe constant al llarg del s. XVI; el purgatori hi apareix com un pseudo-infern; hi veiem els àngels estirant de les animetes submergides al foc (Vovelle, 1999, 292-300). Finalment, al s. XIX, i desplaçant la varietat de models anteriors, s'anirà imposant la forma que abunda avui a les nostres esglésies, amb l'advocació central de la Verge del Carme, en què, acompanyada del seu fill, tots dos distribueixen indulgències, representades com una mena de penjolls, entre les ànimes orants, auxiliats pels àngels (Llompart, 1970, 261).

Esmentem finalment que a l'imaginari popular és freqüent l'associació del pont –obra d'enginyeria sorprenent, meravellosa- amb el diable, que sovint el fa en una nit; al nostre país tenim, almenys, cinc ponts del diable: a Ceret, Martorell, Tarragona, Santa Eulària des Riu i Montagut de Fluvià.

3.3. ELS LLIMBS DELS INFANTS

3.3.1. Pecat original i baptisme

El nom d'aquest espai no està gaire clar; els autors solen referir-s'hi de manera genèrica -l'infern, *receptaculum*-, o bé amb circumloquis, esmentant els seus habitants (*quart infern és aquell on entren los infants albats qui no són batejats* (Llull, 1981, 279); (*La terça abitaçió e ja pus baxa és dels infants qui són morts sens bapisme*) (Eiximenis, 1992, IV, 55) (*e aquest loch és dels fadrins petits qui no són batejats*) (Ferrer, 1975, IV, 104). Sant Tomàs l'anomena *infernus puerorum* (S. Th., 3, q. 52, a. 2), i sant Vicent casa (Ferrer, 1975, III, 126; VI, 147), *casa dels petits* (Ferrer, 1973, 172), *loch de bandegats* (Ferrer, 1975, IV, 104), *palau* (Ferrer, 1975, V, 248), *locum parvulorum* (Ferrer, 2002, 442), *Limbus puerorum* (Ferrer, 1995, 117), *Limbus parvulorum* (Ferrer, 2002, 133).

Als llimbs dels infants van les ànimes dels nens morts amb la culpa del pecat original, és a dir, morts sense batejar⁷³³. Tercer espai infernal i immediat a l'infern inferior, sense dimonis i únicament amb pena de dany, anirà vinculat a la promoció del baptisme, sobretot una promoció del baptisme precoç, en una societat amb una elevada taxa de mortalitat infantil (Brooke, 1989, 115); es tractaria de garantir la salvació als nadons. Però també es relaciona, com veurem, amb el sentiment de culpa per la sexualitat no autoritzada, i la satanització de les pràctiques abortives.

Parlar dels llimbs dels infants és, doncs, parlar en primer lloc del pecat original. S'ha subratllat el paral·lelisme entre el mite jueu d'Eva i el grec de Pandora; en tots dos casos es tracta de dues primeres dones, transgressores de la prohibició masculina, que determinen amb el seu acte un empitjorament definitiu de les condicions de vida de la humanitat (Chirassi, 1997, 217). Pecat sexual, desobediència, gula... i robatori: *lo furt que Adam ha fet* (Villena, 1980, CLXXIII); l'escolàstica en destaca el component d'orgull, comparant la caiguda de Lucifer amb la d'Adam i Eva (S. Th., 2-2, q. 163, a. 1): *supèrbia ha llançat los àngels de la glòria celestial, e la mateixa supèrbia ha fet perdre Adam l'heretat de paraís* (Villena, 1980, VIII). Isabel de Villena, en una imatge en què el paradís seria l'herència de la humanitat, parla també de *presumpció e desllealtat*:

Déu creant l'home li donà aquella insigne casa de paraís terrenal per posada, a ell e a tots sos fills, e lo dit Adam, no content d'aquesta bella posada, volgué's metre en aquella que la Majestat divina havia edificada sols per a si mateix, ço és, la ciència e saber seu divinal, en la qual casa no vol que nenguna creatura hi entre; e per aquesta gran presumpció e desllealtat mereixqué Adam perdre la casa pròpia e tota sa heretat per a ell e a tots sos fills... (Villena, 1980, VII).

La comissió del pecat original va unida a la sexualització humana; com s'haguera reproduït la humanitat sense cometre'l? Cavia evitar-ho? Als textos

⁷³³ S. Th., Apend. 2, a. 1. Al catecisme d'Orriols (Orriols, 1786, 57): *-Y los que mueren sin Bautismo, y no han pecado á donde van? -Van á la Carcel de los Limbos, privados para siempre de ver á Dios.*

evangèlics Crist, que se suposa que s'ha encarnat per redimir la humanitat precisament del pecat original, no en parla en cap moment; l'expressió, diu Délumeau, probablement l'encunyà sant Agustí (Délumeau, 1999, 25). Alguns s'atreveixen a imaginar una humanitat sense el pecat original: sant Agustí pensava que potser hi haguera hagut una reproducció humana que no trencara la virginitat femenina; els escolàstics, sant Tomàs, sant Bonaventura, Suárez, opinaren que hi hauria hagut sexe, però amb un plaer moderat, raonable (Délumeau, 1999, 23).

Per a la humanitat, el pecat original suposa la privació del paradís; el sotmetiment a la natura corporal: tant la dona (gestació, part, treball domèstic, submissió al marit) com l'home (esterilitat de la terra, laboriositat, obstacles); per a tots dos, la vergonya pel propi cos, el remordiment per la falta comesa, la por a la mort futura; i sobretot, la mort (S. Th., 2-2, q. 164, a. 2).

El fet mateix del naixement fa participar el nen del pecat original: *pecat original: no és pecat feït per la creatura, mas pren-lo en si*⁷³⁴, la qual cosa li entrebanca l'entrada al paradís⁷³⁵. L'evident injustícia d'aquesta culpa immerescuda no és justificable; un altre dominicà, fra Luis de Granada, explica a la *Guía de pecadores* (1559) que, donada la immensitat de la falta d'Adam i Eva, el càstig ha d'ésser també desmesurat⁷³⁶.

Des del bell principi del s. XIII s'estableix l'oposició entre pecat original, que mereix només la pena de dany, i el pecat actual, que rep totes dues penes⁷³⁷: *Alguns, qui jamás no peccaren, ha paraís tolt de tots punts axí com als petits morts en original peccat* (Eiximenis, 1992, II, 4). La pena de dany consisteix en la privació divina: *Aquests no soferen ninguna pena sensibla; solament soferen aquest dampnatge: qui són privats de la vista de Déu* (Eiximenis, 1992, IV, 55); *Ara, d'est pecat, puix la creatura no el fa, no en mereix haver turment; mas no pot veure la cara de Déu* (Ferrer, 1973, 153).

La solució: el baptisme; en llenguatge escolàstic, elimina la culpa del pecat original i la càrrega de pena corresponent (dany) (S. Th., 3, q. 69, a. 8): *mundament de general colpa en la qual cahec lumanal linatge per obra de peccat* (Llull, 1981, 57). La litúrgia del bateig constitueix un ritual de pas, una simbolització iniciàtica de la mort i el renaixement, amb elements de separació (del món dels morts: exsufiació i exorcisme), de marge (la immersió) i d'agregació (recepció de la creu, de nom, de sal, de nous parents espirituals,

⁷³⁴ Ferrer, 1973, 153. Vegeu Ferrer, 1995, 363: *...alia domus... ubi stant illi infantes, qui moriuntur in peccato originali. Et illud peccatum non est actuale, quia non faciunt creature sed recipiunt in generatione, quia si Deus formaret aliquam creaturam de aure mulieris, aut de alia parte, non esset in illo peccato originali, nisi quando inter hominem et mulierem generantur.*

⁷³⁵ Ferrer, 1995, 117: *Et primo, dico quod aliqui moriuntur in peccato originali, ut pueri (non baptizate), ideo non possunt intrare gloriam paradisi...*

⁷³⁶ Granada, s.d., 314: *Mas, ¿qué pecado actual hace el niño que nace, por do nazca hijo de ira? No es menester que haya actualmente pecado; basta que sea de linaje de un hombre que pecó... Es tan grande la gloria y la majestad de Dios, que haberle una criatura ofendido merece este espantoso castigo. ...todas cuantas penas hasta hoy se han padecido, y todas cuantas muertes ha habido y todas cuantas ánimas arden y arderán para siempre en el infierno, todas son centellas que originariamente descenden de aquella primera culpa, y argumentos y testimonios de la divina Justicia.*

⁷³⁷ Innocenci III (1198-1216), epístola *Maiores Ecclesiae causas* (1201) (*Enchiridion...*, 1973, 251): *Poenā originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus.*

integració a la comunitat cristiana) (Gennep, 1986, 20, 74, 106; Eliade, 1999, 97). El primer cristianisme adopta el ritual pagà en substitució de la circumcisió jueva, donant-li un altre significat, redemptor⁷³⁸ (Eliade, 1999, 98). Se sistematza al s. XI, per decret del papa Gelasi (Gennep, 1986, 106). El baptisme és el gran ritual iniciàtic medieval del cristianisme; la primera comunió no s'implantarà fins a Trento (Le Roy, 1982, 501, 506).

Dins el pensament cristià, llavors cal batejar ràpidament els xiquets, per a garantir-los el cel en cas de mort infantil⁷³⁹. No fer-ho amb cel·leritat, en aquesta lògica, constitueix una falta imperdonable; a la Crònica del rei Pere el Cerimoniós s'esmenten dos d'aquest batejos d'urgència; el del propi rei En Pere:

...e nengú, segons que après havem hoÿt comptar, no-s pensava que visquéssem. E per ço lo dit dia Nos batejaren en la cambra en una concha... (Pere IV, 1941, 13).

I el del seu malaguanyat primogènit mascle, nascut a València i mort la mateixa nit:

Mas Nostre Senyor Déus, volent girar aquest goig en dolor, prèns-se lo dit infant a hora del seny del ladre; lo qual ja haguem fet batejar... (Pere IV, 1941, 243).

Sant Vicent aprofundeix en el tema, en una veritable promoció del baptisme precoç (*Ideo debetis esse diligentes ut pueri baptizentur, ne cadant extra gloriam, hoc est in Limbo puerorum*) (Ferrer, 1995, 117), promoció que és en definitiva la funció d'aquest espai, i el predicador exerceix amb un to que podríem qualificar de truculent.

El pecat original se simbolitza com una taca, *macula*, metafòrica (S. Th., 1-2, q. 86, a. 1). Sant Vicent explota la metàfora: *los petits que no han pecat, mas han rebut lo pecat original, així com si cau una cosa en un fang* (Ferrer, 1973, 173). I desenvolupa una dramatització, que té lloc a les portes del cel; l'ànima infantil que hi arriba pretén entrar, però és rebutjada per la taca: *si era a la porta del cel, dirà: "Mira't", e trobarà's sutze del pecat original, no hi entrarà en paradís* (Ferrer, 1973, 153). En una altre sermó s'escenifica el diàleg:

...e quan la creatura chiqua mor ans de babtisme, l'ànima toque a la porta de paraís: "Qui est tu?" "Senyó, yo no só anat a adevins..." (pone X precepta). Diu Jesuchrist: "He, mira't quiny és? Tot és sùtzeu. Si tu fosses llavat en la bugada que yo he ordenada, entraries. Pus no has culpa, no-t

⁷³⁸ Sant Celestí I (422-432), *Capitula pseudo-Caelestina seu "Indiculus" (Enchiridion..., 1973, 91): ...quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur; ut tunc vere appareat, quomodo princeps mundi huius mittatur foras (Io 12, 31), et quomodo prius alligetur fortis, deinceps et vasa eius diripiantur, in possessionem translata victoris, qui "captivam ducit captivitatem" (Eph 4, 8), et dat dona hominibus (Ps 67, 19).*

⁷³⁹ Innocenci IV (1243-1254) i concili de París I (1245), *epístola sub catholicae professione (Enchiridion..., 1973, 271): Animae vero parvulorum post baptismi lavacrum, et adultorum etiam in caritate decedentium, qui nec peccato, nec ad satisfactionem aliquam pro ipso tenentur, ad patriam protinus transvolant sempiternam.*

daré foch ne dimonis, mas estaràs en uns palaus sens lum ab d'altres" (Ferrer, 1975, V, 248).

Escena explotada pel predicador, encara hi ha una altra versió catalana, més cruel:

...aquests fadrins qui moren sens bapisme... quan moren, van a la porta de paraís e criden: "Domine, aperi nobis", e Jesuchrist diu: "E què voleu, fadrins?". "Senyor, que-ns lexeu entrar". Diu Jesuchrist: "Hee, guarda't bé quiny estàs", e ells vehen-se ab aquella màcula del peccat original. "Oh, fills sou de traïdor!". "Oo, Senyor, si nosaltres encara no érem nats, e nosaltres no fém la traïció". "E per ço yo no us daré pena, mas ireu en aquell loch tenebrós"⁷⁴⁰.

Quant Llätzer torna a la vida, conta als seus el que ha vist al més enllà:

E quiscuú deye: "Haveu vist mon pare?" "Hoc". E lo pare: "Haveu vist mos fills?" "Hoc, que tots són en paraís, per ço com moriren petits i bategats, e pregunen per vós" (Ferrer, 1975, V, 239).

Invertint aquesta satisfacció dels pares pel deure acomplert, sant Vicent fa un plantejament psicològic de culpa, d'extremada crueltat: a més del predicador, seran els propis fills els qui acusaran els seus pares, culpables de la desgràcia llur.

Donchs on? En infern, que jamay ne exirà, no, may, e-n ira de Déu irrevocable estarà tots temps in secula seculorum, e podies-lo salvar, e fust causa de la sua dapnació. Per què lo fill teu cride contra tu a Déu justícia, que sie feta de tu, de tan gran necligència tua (Ferrer, 1975, V, 106).

Si en veure les penes de l'infern els nens agraeixen la misericòrdia divina, simultàniament acusen:

D'altra part, fan acusacions quan guarden dalt, que vehen los altres infants bategats que estan en glòria, contra aquells qui són estats ocasió de la sua dapnació... ...cri-den en infern: "Senyor, justícia de aquell traïdor de mon pare! Que fóra en paraís si no per ell." ..."Senyor, justícia de aquella malvada, ma mare! Que per culpa sua só dapnat"...(Ferrer, 1975, V, 249).

Quins són els nens que no es bategen? Els fills dels pagans, en primer lloc. I entre cristians, els avortats i aquells no desitjats o que han nascut en circumstàncies d'il·legitimitat. Les al·lusions a l'avortament -afollar-se, en el llenguatge de sant Vicent- són abundants. Inclou les precaucions degudes per a salvaguardar el fetus: si un home agredeix una dona prenyada *dando cum*

⁷⁴⁰ Ferrer, 1975, IV, 104. En llatí, Ferrer, 2002, 703: *Sed si parvuli non baptizati venirent ad ianuam paradisi tangendo et dicendo... "Domine, domine, aperi nobis", et tunc Christus responderet eis: "Et quare vultis vos intrare?"; et si deicerent: «O, Domine numquam fecimus peccatum», respondet Deus... "Nec ego dabo vobis penam sensibilem, sed respiciatis vos, qui habetis macula originalem, et ideo in tan pulcrum locum sicut paradisum non potestis intrare".*

pede in ventre mulieris, o bé ella es provoca involuntàriament l'avortament *saltando et tripudiando* (Ferrer, 2002, 443). Al judici final les acusacions es repetiran:

...veus ací aquell mal prevere que no-m bategà com devie. Veus ací mon pare que per maltractar ma mare ella se affollà, etc" (Ferrer, 1975, V, 250).

La predicació de sant Vicent sobre els llimbs dels infants arriba a esdevenir, doncs, a més a més d'una promoció del baptisme, un discurs antiavortista i de control de la sexualitat femenina:

Los infants petits que són en aquell lloc, de una part han plaer, d'altra part fan acusacions. Avisat-vos, bona gent! Ells fan gràcies a Déu com són fora de aquelles penes de infern... E quan guarden alt, e veen los salvats, fan acusacions contra aquells qui no els han batejats. Primo, contra los pares; si seran irats, ferran ses mullers, e fan-les afollar, que si per culpa del pare mor sens baptisme, tostemps diu: "Senyor, justícia!". Secundo, acusen la mare, que no guarden lo prenyat, que no deuen ballar ne córrer: si per culpa de la mare mor, aparellau-vos, que la criatura crida: "Senyor, justícia!". Tertio, contra algunes fembres que secretament faran lo pecat, mataran la criatura dins lo ventre, e com vos escusareu? Quarto, contra tots aquells qui donen favor o consell que s'afolle. Deia una dona a un metge: "Com se poria fer que no m'emprenyàs?" Ell li diu: "No acostar a home". Quinto, quan la dona haurà parit... la creatura mor, o la dona lo ofega... Sexto, contra lo prevere o madrina si no la bateja com batejar deu. Septimo, quan algun malvat cristià se troba ab alguna juïa o mora, el dia del juí, que serà tost, e tost e ben tost, aparellats-vos de dar lo compte... diran e maleiran lo dia que fon nat, e maleirà la mare e lo pare (Ferrer, 1973, 153).

És imprescindible el baptisme, per a la salvació? Comunament s'admet que és condició *sine qua non* per a l'accès al cel; segons el principi de *pas de salut hors de l'Église*, ja afirmat des de principis del s. XIV⁷⁴¹. Tanmateix, sant Tomàs ho contradiu: hi és prou el desig d'obtenir-lo, i passant entre tant per alguna pena purgatorial (*S. Th.*, 3, q. 68, a. 2).

L'únic substitut del baptisme, com a passaport al cel, és la sang vessada en martiri: *Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismi* (*S. Th.*, 2-2, q. 124, a. 1); Llull ho amplia, en un sentit històric; hi ha tres formes de bateig: l'actual, d'aigua (*significada en lo temps del deluvi*), de foc (l'antic holocaust jueu dels profetes i patriarques, *és significat en los tres infants qui foren mesos en lo foch e no cremaren, segons que recompta lo propheta Daniel*). I finalment, el baptisme de sang,

...significat en la vella lig per circumcisió e per la mort dels infants no colpables, los quals Erodes aucís per so car volia auciere Jhesu Christ (Llull, 1981, 57).

⁷⁴¹ Joan XXII (1316-1334), epístola *Nequaquam sine dolore* (1321) (*Enchiridion...*, 1973, 288). I Eugeni IV (1431-1447), butlla *unionis Graecorum "Laetentur caeli"* (1439) (*Enchiridion...*, 1973, 331).

Efectivament, els primers màrtirs, els innocents morts per Herodes, aniran al cel després de passar trenta-tres anys als llimbs dels patriarques: representen una mena de contrapunt als nostres xiquets; en arribar a les portes del cel, en comptes de la taca de què hem parlat, els innocents portaven un estel al front⁷⁴². Isabel de Villena en fa una descripció: *aquella multitud gloriosa de fadrins vestits de blanch ab banderes en les mans, ço és los sançts innocents...* (Villena, 1980, CXCVI).

Un altre cas de baptisme de sang –o més aviat de foc- massiu és el dels cinquanta filòsofs pagans d'Alexandria (Vorágine, 1982, 768), citats per l'emperador Majenci per disputar amb la jove santa Caterina; confosos per ella, decideixen convertir-se al cristianisme, i quan l'emperador els condemna a mort (“*Tost, tost, cremau-los!*”), ells demanen a la santa:

”Oo, Caterina, e no serem bategats! E serem salvats?” Dix ella: “Salvats sereu, que no haveu temps, e aqueix martiri vos serà baptisme” (Ferrer, 1975, VI, 138).

3.3.2. L'espai i els infants

Malgrat la poca importància adquirida pels llimbs dels infants, constitueixen el veritable tercer espai definitiu del més enllà cristià, ja que el purgatori és provisional i els llimbs dels patriarques són buits. Els seus habitants hi romandran eternament, diferenciats dels sants del cel i dels condemnats de l'infern, és a dir, perpètuament segregats de la companyia dels altres morts⁷⁴³.

Vegem alguns viatgers que hi han accedit; en primer lloc, el testimoni de Llätzer, encara en vida de Crist (Ferrer, 1975, V, 239). Segueix el davallament del propi Crist, al seu *tour* infernal; sant Tomàs afirma que no són rescatats pel messiès: *Et ideo per baptismum pueri liberantur a peccato originali et ab inferno: non autem per descensum Christi ad inferos* (S. Th., 3, q. 52, a. 7). Sant Vicent descriu l'escena, advertint-nos que, conforme a la pena de dany, els infants no veuen realment a Crist. La visita és merament de *consolació*:

⁷⁴² Ferrer, 2002, 702: *Et ideo, si cum anime innocencium bapuzatorum veniunt ad ianuam paradisi, et beatus Petrus, qui est portarium hominum, et beatus Micael pro angelis, vellent facere quaestionem quid petunt, et responderent: “Hereditatem paradisi, nam respiciatis nos in frontibus”, ubi habent quandam stellam, id est caracterem bapuzismi lucentem...*

⁷⁴³ Le Roy, 1982, 593. Vegeu també Gennep, 1986, 165-172: *...la sociedad está organizada como aquí abajo. De tal modo que cada cual vuelve a encontrarse allí categorizado en el clan, la clase, edad, la profesión, etc., que tenía en la tierra. Es lógico por consiguiente que los niños todavía no agregados a la sociedad viva no puedan estar categorizados en el otro mundo. Así, por ejemplo, los niños muertos antes del bautismo católico permanecen eternamente en su período marginal, el limbo... I més endavant: Aquellos individuos para quienes no se han realizado los ritos funerarios, lo mismo que los niños no bautizados, o a los que no se ha dado nombre, o no iniciados, están destinados a una existencia lamentable, sin poder jamás penetrar en el mundo de los muertos, ni agregarse a la sociedad en él constituída.*

A aquests, Jesucrist hi davallà per graciosa consolació: ell venc allí, e ells conegueren que ell era lo Salvador, mas no veien la divinitat. Dix Jesucrist: "Bons infants, lloau Déu creador, que us ha feta gràcia que no haveu pena"; e tots digueren: "Gloria tibi Domine". E aquesta visitació fo per graciosa consolació⁷⁴⁴.

Hi ha també la inversemblant estada de sant Pau, en el transcurs del seu davallament a l'infern: *Aprés, mostrà-li altre loch tot tenebrós, allí on van los infants qui moren sens baptisme* (Ferrer, 1932, II, 60).

Dante fusiona els dos llimbs: junta en un mateix espai (*nel primo cinghio del carcere cieco*) (Purgatori, XXII, 103) els nens no batejats amb els esperits dels pagans virtuosos i els veterotestamentaris, aquests darrers rescats per Crist (Infern, IV, 37). El mateix guia del poeta, Virgili, prové dels llimbs dels infants (Purgatori, VII, 35); també hi romanen personatges grecs i llatins: Homer, Terenci, Plaut, Eurípides, etc., així com alguns personatges mitològics (Purgatori, XXII). Dante descriu així l'estat de les animetes: *Luogo è là giù non tristo di martiri,/ ma di tenebre solo, ove i lamenti/ non suonan come guai, ma son sospiri* (Purgatori, VII, 28).

Bernat Metge seguirà l'exemple dantesc: els seus llimbs es confonen amb els dels patriarques, i tots dos amb una mena de llimbs dels pagans no condemnats. Cap interpretar aquesta actitud humanista de Dante i Metge com un indult a la cultura clàssica; en paraules d'Orfeu, a *Lo Somni*:

E ací comença hom d'intrar en infern, en lo qual ha diverses habitacions, separades les unes de les altres. En la primera estan les ànimes dels infants, e generalment de tota persona que no haja resebut baptisme, posat que haja ben viscut en lo món. E no soferen pena alguna, sinó tan solament gran tristor com no poden ne esperen haver salvació. E ací estan los gentils filòsofs e poetes, e los bons cavallers e aquells qui han trobades arts e les han divulgades, e han aprofitat a molts en lo món, entre los quals estan Tirèsias e jo, e no en podem eixir jamai, sinó quan Déu ho ordona, e puis tornam-hi (Metge, 1983, 203).

Sant Tomàs es mostra molt confús quant a la individualitat d'aquest espai: si en un lloc diu que probablement tots dos llimbs són el mateix (*Sed quantum ad situm probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse*); però al mateix article els diferencia: *Et ideo pueris et Patribus diversa receptacula assignantur* (S. Th., Supl., q. 69, a. 6). Ens informa que, com el purgatori, els llimbs són un espai unitari, sense divisions internes o *mansiones*, que signifiquen jerarquia espiritual: tots els nens són iguals (S. Th., Supl., q. 93, a.

⁷⁴⁴ Ferrer, 1973, 173. També a Ferrer, 2002, 133: *...et descendit presencialiter causa consolandi eos, non causa increpandi...* I a Ferrer, 1995, 363: *Et Iesus descendit ad istam domum per gratiosam consolacionem... Sicut dixisset Iesus: "Avant fadrinets, com vos va?". Videbant gloriosam, sed non videbant divinitatem, bene credebant tamen quod ipse erat Salvator, et dicebant: "Domine, bene veneritis, quia nos bene sumus, hic non habemus penam, nec dolores, ymo habemus quietem". Dicebat Iesus: "Faciatis gracias Deo, qui vos elegit ad istam partem, quia quamvis non intretis in gloriam, tamen non estis in dampnacione sicuti illi miserimi, qui subter vos stant. Aspiciatis eos". Et ipsi hoc videntes, faciebant magnas gracias Iesu Christo, qui non fecit eos de illis dampnatis.*

2). No hi ha turments o pena de sentit, només de dany o absència de Déu⁷⁴⁵, la qual cosa només constitueix una *mitissima poena*, diu sant Tomàs, però eterna (S. Th., 1-1, q. 87, a. 5); en canvi, l'actual teòleg conservador Bot afirma: *La peine du dam est la privation totale et définitive de la vision béatifique, produisant la pire souffrance possible* (Bot, 2002, 113). L'estatut espiritual de les animes és ja irreversible, no els beneficien els sufragis dels vius (S. Th., Supl., q. 76, a. 7).

Vegem algunes descripcions de sant Vicent; una característica és la resignació dels infants a la seua sort:

"...mas, puix no has culpa, ves al lloc on no han dolor, ne turment, ne foc, ne companyia de dimonis, mas estan tenebres". Ans diu sent Tomàs que no han grans desplaers; tampoc, com hom savi no ha desplaer com no ha ales de àguila: veent que no es pertany a ells la salvació, no n'han desplaer⁷⁴⁶.

Curiosament, el predicador insisteix en la *sciència* que posseeixen els nens:

No dubtes que aquests petits no entraran en paraís, mas no han penes, turments ne foc, mas plant, e han tanta ciència, més que jamás no hac en est món filòsof nengú: així, estan ab gran amor natural, diu que dormen, perquè no han sentiment de pena ne dolor (Ferrer, 1973, 173).

No sols ciència, també *disputen*. Sembla com si per al dominicà els llimbs dels infants foren una mena d'internat o seminari, en contrast amb l'asil de vells dels patriarques:

Altra casa hi ha après, pus alta, e és dels infants no bategats. No-y ha foch ni dyables ne turments, mas tenebres, que no senten la glòria. Han tanta de sciència, tots disputant ab gran plaer⁷⁴⁷.

E aquests palaus són en infern entre los dapnats e purgatori, e han tanta de sciència com sent Agostí e disputen aquí. No han baralla entre ells ne

⁷⁴⁵ S. Th., 3, q. 52, a. 2: *Sed dolores non sunt in inferno Patrum: neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur poena sensus propter peccatum actuale, sed solum poena damni propter peccatum originale*. Vegeu el que en diu el "catecisme de Castell Tersol" (Orriols, 1786, 224): *-Que cosa es pena de daño? -Es estar privados para siempre de la vista de Dios sumo bien, y vida, de la compañía de Maria Santissima, de los Santos, y de gozar de los gustos Celestiales, sin esperanza de poderlos jamás alcanzár.*

⁷⁴⁶ Ferrer, 1973, 153. De similars, a Ferrer, 1995, 117 i a Ferrer, 2002, 443.

⁷⁴⁷ Ferrer, 1975, VI, 147. També a Ferrer, 1995, 117: *Et dicit sanctus Thomas in II^o Sententiarum, quod disputant inter se, et stant lete, habent tament claritatem intellectis, sed non gloriam, nec displicet eis, nec tristantur*. A Ferrer, 2002, 703: *Et sic accedunt ad locum puerorum, non tamen habent penam sensibilem, sed magnam scienciam, et consolacionem ut dictum est*. I a Ferrer, 1995, 363: *Et ibi non est ignis corporalis, nec habent tormenta, nec penam, sed bene est ignis ibi... Unde Thomas dicit, quod totum subiectum eorum est plenum scienciam omnium arcium. Sunt in tenebris, quia non habent claritatem divinam, nec claritatem gratie gratum faciens. Dicit Scriptura, quod dormiant, non dormiunt. Quare? Quia non habent claritatem aliquam...*

desplaer, per ço com saben que no entraran en paraís... (Ferrer, 1975, V, 248).

La doctrina sobre els llimbs dels infants es reafirma en temps moderns: l'any 1794, per Pius VI (1775-1799)⁷⁴⁸. No ha estat modificada fins a les darreries de l'any 2005⁷⁴⁹.

Els llimbs són eterns: aquest espai no es veurà afectat per la fi del món i el judici final (*S. Th.*, 1-1, q. 87, a. 5; Ferrer, 2002, 442). No ho decideix el dogma si els xiquets dels llimbs resuscitaran el darrer dia (Pozo, 1980, 366). En canvi, sant Vicent ho dóna per fet, i hi situa una repetició de les acusacions als pares:

E quan vindrà al dia del juhí, tost e ben tost, que Jesuchrist darà la sentència contra los dapnats, dirà als xichs e a vosaltres infants: "Com vos va?" "Senyor, gràcies vos fem perquè no anam ab nostres pares e mares dapnats e ab aquells que són en culpa de nostre bapisme..." (Ferrer, 1975, V, 250).

Sobre la sort posterior dels infants, Eiximenis esmenta una opinió que predica una mena de segona humanitat purificada –asexuada– a la Terra, esmentant també la ciència infusa:

De aquests an dit alguns teològichs que, après lo juhí final, no romandrà aquí mas serà-los dat per loch tota la faç de la terra descuberta; de la qual diu Apocalipsi XXI que serà axí bella com vidre o crestall luent. E, sobre la terra anant, loaran e beneyran totstemp nostre Senyor Déu qui axí los ha ordonats de estar. Auran grans e moltes sçiençies e més de plaer que no ach neguna pura creatura per alegria natural e corporal. Adelitar-s'an molt en les altes e meravelloses obres de nostre Senyor Déu, que veuran guardant lo çel e la terra e la mar, e si mateix e les altres coses. E auran entre si mateix grans consolacions no carnals ne lejes ne vils mas sperituals e sapiençials, guardant, pensant, parlant de les altees, bonees e granees de lur Creador. ...entre ells jamés no serà mençió carnal ne aytal cosa no auran jamés inclinació. Si, emperò ells sabran que sien estats privats del regne de Déu o no u saben clarament, bé que dien los doctors que sí u saben, ja per açò no auran desplaer. ...en ells emperò no serà gràcia gratificant mas gràcia natural a ells copiosament dotant e en major grau que jamés no agué negun saví philòsoph natural que fos ne serà en esta present vida (Eiximenis, 1992, IV, 55).

Els llimbs dels infants, coherentment amb la manca de descripcions espacials, no han gaudit de fortuna iconogràfica: no sembla haver-ne una representació gòtica. L'única que he detectat, i encara no segura, és en un

⁷⁴⁸ *Enchiridion...*, 1973, 526: *Errores Synodi Pistoriensis. De poena decedentium cum solo originali: ...locum illum inferiorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant)...*

⁷⁴⁹ *Enciclopedia...*, 1950, VII, veu *Limbo*, pàg. 1354-1358: *Esiste ancora, secondo la teologia, il limbo dei bambini non battezzati, morti prima dell'uso della ragione, senza la remissione del peccato originale.*

Judici de Vicent Macip⁷⁵⁰; sobre l'infern, subterrani, veiem una muntanya en tall de formiguer, dividida en dues seccions; a la inferior hi ha adults rebuts per un àngel –el purgatori-, i damunt, un receptacle ple de nens.

Això provoca alguna reflexió: per quina raó, aquesta manca de representacions? A causa del seu caràcter neutre, poc atractiu plàsticament? Recordem que els artistes medievals són més aviat artesans, que pinten o esculpeixen allò que els encomanen. Podria ésser per la seua recent creació teològica? Ja hem vist que els processos d'adaptació dels programes iconogràfics a les innovacions religioses, lentes, són encara més lents; tanmateix, el purgatori, tant o més recent que aquests llimbs, sí rep l'atenció dels artistes. Potser no es representa perquè no hi ha un decidit interès eclesiàstic en la seua divulgació, a diferència del purgatori. El purgatori concilia amb el cristianisme el mercat, la burgesia, fa fer misses, donatius, fundacions, gràcies a la mala consciència dels rics. Els pobres infants, en canvi, no fan moure diners.

⁷⁵⁰ Avui destruït, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori, de la parròquia de Canet lo Roig. Reproduït a Benito, 1997, 173.

3.4. L'INFERN INFERIOR

3.4.1. L'ESPAI

3.4.1.1. Història

El mot *infern* deriva del llatí *infernus*, estatge dels déus infernals, al seu torn derivat d'*inferus*: *inferior*, *subterrani*. Ja apareix a les *Homilies d'Organyà*: *Aquest loc que tu gardes és infern, en lo qual està En Belzebuc* (Coromines, 1980, *infern*).

Què és, doncs? l'Enciclopèdia Catòlica diu: *il luogo nel quale sono eternamente puniti gli angeli ribelli e gli uomini in peccato mortale* (*Enciclopedia Cattolica*, 1950, VI, *Inferno*, 1941-1951).

La primera matèria formativa n'és la supervaloració de les escadusseres al·lusions bíbliques, d'escassa precisió i molt contradictòries; Minois hi veu el risc que comporta el "text revelat", al qual per força s'ha de recórrer, prenent-ne les al·legories poètiques i els símbols al peu de la lletra: cada insignificant al·lusió bíblica, sovint confusa o contradictòria, ha desencadenat rius de tinta en l'esforç històric per intentar establir un infern cristià coherent (Minois, 1994, 149).

Els textos veterotestamentaris fan referència al *sheol* jueu, espai indiferenciat i sense dimonis, més aviat "casa dels morts" semítica que no pas infern, un *locus tenebrosus* provisional i subterrani (Amat, 1985, 150; Pozo, 1980, 209, 221). En una primera fase, el *sheol* jueu és merament un lloc del càstig anunciat pels profetes com a retribució dels impius (Is. 14, 15; Ez. 32, 22; Prov. 7, 27; 9, 18) (Pozo, 1980, 210, 427; Cohn, 1995, 156); en una segona fase, els salms místics (15, 49, 72) expressen l'esperança d'escapar-ne, i Déu allibera el just del *sheol* (Sap. 4, 19; Dan. 12, 2)(Pozo, 1980, 214, 428). En tot cas, hi ha permanència de la individualitat i de la seua consciència, bé que desfigurada (Bowker, 1996, 78).

La idea original del regne subterrani, amb turments, menges immundes per als dolents, etc., és a dir, l'infern, és, segons Cohn, originària del zoroastrisme (Cohn, 1995, 113); l'evolució posterior anirà aproximant-se a aquest model antic.

Se'l denomina al Nou Testament Gehenna, "vall de gemecs", però també nom històric de la vall d'Hinnom, antic propietari, ús que té a l'Antic Testament (Is. 66, 24; Jer. 7, 31; 19, 4) (Pozo, 1980, 429; Cohn, 1995, 202). Els evangelis hi aporten la tria irreversible dels justos i els impius (Mt 13, 49; 25, 31), i el caràcter punitiu de la sentència, que s'interpreta com a definitiva⁷⁵¹. Aquest és, amb poques variacions, l'infern bíblic dels primers pares cristians, denominat ara també Gehenna, d'acord amb la tradició jueva. Tanmateix, el primitiu infern cristià de turments no és en absolut equiparable als espais neutres de la tradició jueva –*sheol*- i pagana –Tàrtar- (Bowker, 1996, 77).

Però, seguint la tradició clàssica greco-romana, els antics cristians també l'anomenen Tàrtar, nom grec revelador. L'infern clàssic era un lloc

⁷⁵¹ Mt. 7, 23; 7, 25; 25, 10; 25, 41; Lc. 14, 24; Jo. 3, 36; 5, 29; 1 Cor. 6, 9; Gal. 5, 19; Ef. 5, 5. (Pozo, 1980, 433).

subterrani, amb rius, valls i boscos i diferents espais, vagament retributiu, amb punicions exemplars però no generalitzades; a la *Iliada*, de visió horrible fins i tot per als déus (XX, 60 i s.). A l'*Eneida* (V, VI) és similar, amb diferència entre Dite, l'infern de turments on les ànimes purguen les seues faltes en espera, cada mil·lenni, d'una reencarnació després d'haver begut les aigües de l'oblit del Leteu, i els Camps Elisis, més aviat una mena de paradís terrenal subterrani, però. La doctrina cristina es fa permeable a la influència pagana – especialment l'infern òrfic- a través dels primitius evangelis apòcrifs cristians i jueus, de desenvolupament conjunt; alguns d'ells d'àmplia divulgació medieval, com ara l'apocalipsi de Pere (ca. 125-150), i l'apocalipsi de Pau (ca. 240-250) (Minois, 1994, 112); aquesta influència de l'infern clàssic pagà, a través dels apòcrifs, es fa encaixar entre els s. II i IV amb els textos bíblics, canviant la natura neutra de l'infern grec per una concepció penitenciària i punitiva, dominada pel foc (Amat, 1985, 150, 387).

Al s. V l'infern cristià és reservat exclusivament per als pagans i els impius: els cristians, en conjunt, se salven (Amat, 1985, 383; 408). Les interpretacions teòriques varien, però hi predomina la lectura literal i rigorista de sant Jeroni sobre l'al·legòrica d'Ambrosi (Amat, 1985, 387). L'any 473, el concili d'Arlès n'afirma l'existència, en anatemitzar *qui dicit ignes et inferna non esse* (*Enchiridion...*, 1973, 117).

Al llarg de l'Antiguitat tardana, l'infern clàssic va popularitzant-se, patint un procés de "mitologització" o "barbarització", per influència del món cèltic amb les visions irlandeses (Minois, 1994, 151).

Cada època examina els textos bíblics segons els seus propis valors: als segles XII i XIII, amb el progrés de la individuació en tots els àmbits, s'extén la noció de la responsabilitat individual; ja no és el poble cristià "romànic" qui se salva col·lectivament, sinó cada cristià, un per un. I l'infern ja no és només el lloc reservat per als no cristians i els perversíssims: qualsevol hi pot anar.

L'infern cristià és, doncs, una construcció històrica de desenvolupament lent, al llarg d'un procés de llarga durada situat entre els primers Pares de l'Església i les síntesis definitives del segle XIII, de sant Tomàs i Dante. A finals del segle XIV, és un espai perfectament definit: podem dir que el procés creatiu ja està quasi definitivament aturat: és pràcticament el mateix infern que ens arribarà a nosaltres. Poca creativitat tardomedieval, doncs; el que es fa en aquest període és cada volta més la classificació i la descripció minucioses de les penes heretades de l'infern romànic (Minois, 1994, 224-226, 271).

Als avatars de l'evolució doctrinal històrica de l'infern, la teologia catòlica recull tres tipus d'"errors" sobre l'infern: el condicionalisme, professat antigament per gnòstics i avui per alguns protestants adventistes i testimonis de Jehovà, segons el qual els impius són anihilats o destinats a un infern temporal; l'universalisme, propi d'origenistes, albigesos, anabaptistes i alguns protestants actuals, que creu en la final salvació de tothom, perquè l'infern és provisional i purificador o no existeix realment; i l'aterminisme origenista, que predica un infern temporal i cíclic (Pozo, 1980, 444-48).

Pel que fa a la nostra península, alguns autors espanyols (Guance, 1998, 210; Camón, 1975; Yarza, 1980, 246) enfasitzen la influència de l'infern musulmà durant l'alta Edat Mitjana, la qual cosa hauria configurat la suposada originalitat de l'infern hispànic.

L'any 1201, el papa Innocenci III (1198-1216) expressa les dues penes reservades als condemnats a l'infern: la de dany, compartida amb els altres

espais infernals, i la de sentit, els turments físics que ací, a diferència del purgatori, seran eterns: *Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus*⁷⁵². La pena de sentit manté una proporcionalitat amb la culpa contreta (S. Th., Supl., q. 99, a. 1), gradació que es materialitza en la diferent ubicació dels pecadors, en una jerarquia espacial de foscors i profunditat⁷⁵³. Les penes de sentit encara són assumides per la teologia catòlica actual, reticent a eliminar-les (Pozo, 1980, 449; Bot, 2002, 124).

Quant a l'absurda eternitat de la pena infernal, el gran repte històric de la doctrina catòlica ha estat l'heretgia origenista. L'alexandrí i hel·lenitzant Orígenes predica al s. III un estadi provisional i no punitiu sinó purificador i didàctic: un purgatori, més que no pas l'infern, on el foc és una metàfora del penediment. A la fi del món, infern, dimonis i condemnats es reintegrarien en la divinitat (*restitutio* o apocatàstasi, denominació d'aquesta doctrina), tornant-se a iniciar, amb una nova creació, un cicle d'etern retorn infinit (Minois, 1994, 124; 140 i s.; *Enciclopedia Cattolica*, 1950, VI, *Inferno*, 1941-1951). Malgrat les insistents condemnes, les tesis d'Orígenes han recorregut tot l'itinerari de l'Església, i encara avui són objecte de discussió teològica (Pozo, 1980, 453). Varazze atribueix la seua assumpció a l'Islam: el dia del judici, Mahoma intercedirà pels condemnats, que se salvaran (Vorágine, 1982, 810).

L'apocatàstasi origenista és condemnada pel sínode de Constantinopla de l'any 543, amb l'afirmació, ja diàfana, de l'eternitat de les penes, reals i no metafòriques, i el caràcter definitiu i irreversible de l'infern (Pozo, 1980, 442; Bot, 2002, 115). Aquesta doctrina anti-origenista i rigorista ha estat la predominant a l'Església (S. Th., Supl., q. 99, a. 3); s'hi invoquen alguns versicles neotestamentaris –ambigus– (Mt. 25, 41; 2 Thess. 1, 7; Apoc. 14, 11). Sant Vicent mamprén també amb Orígenes:

Veus hun hom mate hun altre; quant hi ha stat? Per spay de una Ave Maria; en infern mil milia mil-lers de anys infinidament hi estarà, encara que no-y estigués en matar-lo sinó hun moment. (...) Sapiats que per aquesta rahó grans hòmens s'i han trenquat lo coll. Alguns trobem en Scriptura, en Orígenes, que diu que la damnació de infern haurà terme e no durarà infinidament. Quisque tinga aquella error, heregia serie e proceeis per ignorància. Aquells qui aquella rahó fahien se pasaven lo temps quant stave l'ànima e-l cors, e exida, que d'aquí avant no havie peccat: no s'entén axí... mas pus que ella és exida del cors, ve-la't en stabilitat... (Ferrer, 1975, VI, 145).

Eternitat de l'infern i les seues penes, doncs; sant Gregori diu *enaxí con no serà fin del goig dels bons, enaxí no serà fi lo turment als mals* (Gregori, 1931, II, 101); Lieja proposa alguns exemples, com el del pecador que hi reflexiona, dialogant amb la seua pròpia consciència:

...un die començà a pensar, les ànimes qui staven en infern, si n'eixirien tro a mil anys. Respòs-li la consciència que no. Aprés pensà si n'eixirien a

⁷⁵² Epístola *Maiores Ecclesiae causas* (*Enchiridion...*, 1973, 251).

⁷⁵³ S. Th., Supl., q. 69, a. 5: *Et ideo secundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum et profundiorum obtinent in inferno.*

cent mília anys. Respòs-li la consciència que no. E pensant en aquestes coses, torbà-sse molt en si matex (Lieja, 2004, CXXIX).

Eiximenis diu que l'ànima condemnada és *sentençada a mort perpetua* i no y à remei pus d'aquí avant (Eiximenis, 1992, IV, 54); sant Vicent, adreçant-se a uns suposats escèptics: *Ara escoltat, que ignorància vos o fa dir e parlar, que el foch e la pena de infern duraran perpetuament* (Ferrer, 1932, I, 177); i a la *Representació de la mort*, la Mort parla d'aquesta manera al vell: *en infern malignament/ no es troba redempció* (*Teatre medieval...*, 1994, 126). Ben il·lustratiu, el lema que Dante ubica a les portes de l'infern: *Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate* (Infern, III); en una pintura de l'infern, del taller de Memling⁷⁵⁴ (s. XV), un monstruós diable que dansa damunt el cap del Leviatà mostra una filactèria amb aquest text: *In inferno nula est redemptio*.

Òbviament, el tarannà cruel d'una pena eterna no escapava a les consciències⁷⁵⁵; la dificultat dels teòlegs per a intentar justificar aquest excessiu rigor diví és notable. Sant Gregori planteja aquesta contradicció –quin sentit té una punició no didàctica, per part d'un Déu que es defineix benigne- en boca de Pere, contertuli seu:

Ver és, emperò, que nuyl dreturer no-s sadola ne ha plaser de crueltat, e per ayçò lo sotmès, peccan, per lo senyor dreturer, d'él és reptat per tal que de sos mals se corregesca. Per ayçò, donques, lo fér, que-l castic. Los malvatz, donques, liuratz als focs d'imfern, si a correccion no vénen, en quina guisa sens fi totstemps cremaran? (Gregori, 1931, II, 102).

L'argument de Gregori fa aigües: el càstig etern sí que és pedagògic, però per a les ànimes del cel, que s'hi han escapat:

Déus totpoderós, cor és piadós, no-s delita en lo turment dels mesquins; e, cor és dreturer, no cessa de punir los malvatz enpertostemps. Mes emperò los malvatz deputatz a turment perdurable, per lur iniquitat són punitz, e emperò, per alcuna rahon cremaran, ço és a ssaber, per tal que totz los justz en Déu vegem los gogs que prenen, e en los damnatz vegem los turments de què són escapatz, per tal que pus fort coneguen la obligació que an a la gràcia divinal, en ço que vesen los peccatz ésser punitz, dels calz són escapatz per adjutori de Déu e·ls an vençutz (Gregori, 1931, II, 102).

Un altre dels arguments emprats, gens convincent, és la immensitat de la falta; Llull, al seu *Llibre de virtuts e de pecats* (1313), ho explica, mitjançant una gradació pedagògica classista:

Tu dones l^a galtada a l pagès e altra a l cavaler e altra a l rey. Tu deus aver major contricció de la injúria que as feta contra lo cavaler que d'aquella que has feta contra lo pagès, e d'aquella que has feta contra lo

⁷⁵⁴ Estrasburg, M.B.A. Reproduït a Schmitt, 1992, 6.

⁷⁵⁵ Sant Vicent mateix ho escenifica (Ferrer, 1994, 624): *Muchos son los que dizen: "¿Cómo se puede fazer que por los pecados deste mundo Dios dé pena perpetua? Esto non paresçe que sea justo, que cada juez deve dar una pena segúnd el peccado...*

rey que d'aquella que has feta contra lo cavaler. E sabs per què? Car plus honrat és lo cavaler que-l pagès, e plus lo rey que-l cavaler. (...) On, con açò sia enaxí, doncs entín per justícia que, si tu fas injúria contra Déu, fas faliment contra infinida e eternal honor e justícia, qui és Déu, lo qual tu punirà a penes eternal e tan grans que hom no les poria recontar, cogitar ne escriure, car qui ofén bo eternal, justa cosa és que age mal eternal⁷⁵⁶.

Sant Vicent fa servir un altre argument, tampoc no gens reeixit; es tracta de la indeleblitat del pecat en l'ànima pecadora, ja espiritualment "estable" després de la mort:

Dirie algú: "Oo, e per què és la pena perpetualment? ¿E no bastarie que axí com ha vivit en lo peccat hun dia o hun any o tant, que estigués en infern atretant? E hon és la justícia de Déu?" Oo, quinya ignorància e follia! ¿Penses-te tu que quan la ànima ha peccat, que aquell peccat se pertesque jamás de la creatura obstinada? E axí, pus en obstinació mor, que no vol lexar lo peccat de sa vida, axí lo peccat en mort no lexarà la ànima. E per ço com dure la durícia del peccat en l'ànima fins que l'om és mort, per ço la pena dura perpetualment (Ferrer, 1975, III, 232).

Tanmateix, el judici final suposa un altra problemàtica per a la doctrina de l'infern: si l'estatut espiritual de les ànimes residents a l'infern és ja inalterable, "estable"; si la condemna per a dimonis turmentadors i per a ànimes malvades és eterna, i l'infern també, quin paper hi juguen els esdeveniments escatològics? El foc de la "darrera conflagració" no purificarà l'infern, com farà amb la terra, sinó al contrari, hi abocarà les immundícies del món: *Unde infernus non purgabitur: sed ad ipsum deducuntur totius mundi purgamenti* (S. Th., Supl., q. 74, a. 6). Després del judici l'infern s'obrirà per empassar els impius; una vegada dins, la seua boca es tornarà a segellar (Eiximenis, 1992, V, 43).

Sembla que, amb posterioritat a la *innovatio*, el més enllà cristià romandrà en un estat d'immobilitat perfecta i eterna; el judici, doncs, suposa algun canvi al més enllà infernal?. Hem vist ja que amb la resurrecció de la carn els condemnats prendran els seus cossos materials i tornaran a ser estimbats a l'abisme, ara en cos i ànima. El primer cristianisme dubtà sobre un infern provisional en espera de la fi del món, en què s'encetaria el definitiu (Guiance, 1998, 196); diu Dante que la perfecció de les penes infernals només ocorrerà aleshores (*Infern, VI*); en aquest sentit, el teòleg Pozo subratlla que abans del judici, l'infern es pot considerar més un estat –de condemna– que no pas un lloc; en canvi, després de la *innovatio* l'infern ja hauria necessàriament d'ocupar un espai real, per albergar els cossos ressuscitats (Pozo, 1980, 449).

⁷⁵⁶ Lull, 1990, 14. Gairebé idèntic, a Lull, 1990, 53 i 55. Vegeu l'argument similar, ja el 1552, de fra Luis de Granada (Granada, 1984, 362): *...pues la Majestad de Dios es infinita, también lo sea la gravedad de la culpa cometida contra ella. Y verdaderamente así lo es, y como a tal corresponde en la otra vida pena infinita, así que priva al hombre de un bien infinito, que es Dios, como porque ha de durar por espacio infinito, que es para siempre, mientras Dios fuere Dios.*

3.4.1.2. Viatgers

Les revelacions i descripcions sobre l'infern cristià, com ja hem vist respecte als altres espais del més enllà, suposen un problemàtic testimoni presencial. Evidentment, el davallament més important és la catàbasi del propi Crist; els testimonis, a l'evangeli apòcrif de Nicodem (Nicodem 17-22), són Carí i Leuci, resuscitats al mateix temps que Crist, que han presenciat tot el drama subterrani; vegem la versió catalana de la *Legenda*, que segueix Nicodem:

...après que Jhesuchrist fo mort, la sua anima, que fo ajustada ab la deïtat, devalà en la pregonea d'Infern. ...al manament del Senyor, totes les cerals e les presons del ferre foren trencades. E vec-vos que sens-nombre de sants se són gitatz als peus de Jhesuchrist... E fo feyta altra vegada gran vou, dién: "Toletz les portes, prínceps, vostres, e levats les portes perdurables, e entrarà lo Rey de Glòria". E adoncs lo Rey de Glòria sobreveuc, qui il-luminà les tenebres perdurables, e estès la sua man, tenent la mà dreyta de Adam a Él, dient: "Pau sia ab tu e ab totz tos fills, justz meus". Enaprès Nostre Senyor ixí d'Infern, e totz los santz lo seguiren (Varazze, 1977, 382).

D'aquesta manera Crist "mossega" (*momordisse*) l'infern, en expressió de sant Tomàs (S. Th., Supl., q. 69, a. 5); diu sant Vicent: *Primo, a l'infern baix, on són los condemnats, manifestà la deïtat per rigorosa increpació*⁷⁵⁷. Al seu davallament, tretze segles posterior, Dante encara troba els senyals de la catàbasi del redemptor: veu la porta interior de l'infern, rebentada per Crist (Infern, VIII); i més avall encara, als penyassegats que porten a l'àmbit sisè, l'arc que hi mena és trencat des del terratrèmol del seu davallament (Infern, XXI, 106).

La catàbasi de l'heroi redemptor als espais inferiors compta amb diversos precedents, però també abunden a la cultura medieval els viatgers més o menys privilegiats que d'una manera o altra accediran a contemplar l'infern: heterogenis i desiguals, des de simples esments a prolixes narracions, des de joies literàries a simples contalles populars (Seignolle, 1990, CXVII), aquests testimonis de l'infern ens en forniran descripcions. N'hi ha de diversos tipus: vegem en primer lloc el viatge físic, necessàriament meravellós; visitar en vida l'infern –i tornar per a contar-ho- suposa travessar els llindars de la mort, o almenys els de la comuna experiència dels mortals; com a tal aventura excepcional només es reserva a un pocs escollits.

Una primera possibilitat, de què ja hem parlat –no un viatge, realment, sinó una visió- és la directa contemplació de l'espai infernal del cel estant, en virtut del principi de transparència dels espais del més enllà⁷⁵⁸. Un exemple: a l'evangeli apòcrif del Trànsit de la benaventurada verge Maria (7, 4-6), Crist mostra a sa mare, acabada d'arribar al cel, l'infern, amb els seus condemnats.

En segon lloc, el segrest diví. És el cas del suposat viatge de sant Pau, l'anomenada *Visio sancti Pauli*, narració apòcrifa, i tanmateix comunament acceptada (S. Th. 2-2, q. 175, a. 3; Voràgine, 1982, 368; Eiximenis, 1992, II, 1),

⁷⁵⁷ Ferrer, 1973, 172. Vegeu també Ferrer, 1995, 363: *Et ideo pro ista dura increpacione descendit Iesus. ...Ecce ergo quomodo descendit, et quid fecit, et quomodo se manifestavit in inferiori domo Inferni.*

⁷⁵⁸ S. Th. Supl., q. 94, a. 1; q. 98, a. 9; Ferrer, 1932, I, 185.

inspirada per alguna confusa al·lusió bíblica⁷⁵⁹. Sant Vicent la relata: Crist arravassa l'apòstol fins al cel i, com un amic a un altre, li mostra tots els espais del més enllà. El porta de visita pel cel, i *Aprés, mostrà-li los tres inferns, lo primer infern dels dapnats*⁷⁶⁰.

El segrest també pot ésser diabòlic, com al cas de sant Guthlac, segons les diverses versions -primera meitat del s. VIII- de la vida d'aquest sant anglosaxó; els dimonis el menen fins a les portes de l'infern, que no arriba, però, a transpassar; en pot escapar gràcies a l'ajut de sant Bartomeu (Conde, 2003, 70).

Una quarta possibilitat és el miracle, la concessió extraordinària de passaport a un sant encara viu; a Itàlia hi ha diverses llegendes en què sant Antoni, en vida, davalla a l'infern; ja siga per a fer-hi de porter (Abruzzos), ja per a, prometeïc, furta el foc infernal en benefici de la humanitat (Friuli) (Nola, 1987, 332; Walter, 1999, 155).

En cinquè lloc: la magia. Lieja conta el cas d'un nigromàntic que davalla a l'infern per visitar un condemnat, guiat per un dimoni:

Loýs, fill de Luýs, langràvio, comte de Cilvígio, desiyave molt veure la ànima de son pare si stava en infern o en parayís, e promès a aquella persona que de allò lo certificàs que li daria un castell. E un cavaller, per haver lo dit castell, pregà a un seu germà, que era clergue e era nigromant, que en totes maneres ell sabés la ànima del dit comte on era (Lieja, 2004, DCXXII).

Sant Vicent ens relata el singular davallament de l'escuder Xabrerol, amb un missatge per a un condemnat a l'infern, *un gran senyor* de Lombardia. La vídua vol esbrinar si el seu marit és a l'infern o al purgatori; assessorada per dos *nigromàntichs*, hi envien Xabrerol:

Vejats si havets I scuder que vaja ab letra, e ab la companyia que li darem, que no tem res." Dix ella: "Jo he hun scuder; s'appel·la Xabrerol..."; e pregà'l que li aportàs la letra. Aquest dix: "Oo, mesquí!, a infern no·y vull anar". Ella dix: "Vet, que aquests dos hòmens te daran companyia segura". E aquest dix ab dolor qu·y iria... (Ferrer, 1975, III, 225).

En la versió castellana⁷⁶¹, més completa, Xabrerol, ací Xabro, té una motivació amorosa, en estar enamorat de la vídua. Totes dues versions contenen l'advertiment final del predicador: es tracta de paràboles: *Ara, no*

⁷⁵⁹ II Cor. 12; I Cor. 3; Gal. 1.

⁷⁶⁰ Ferrer, 1932, II, 60. Similar, a Ferrer, 1975, III, 221. La versió en castellà (Ferrer, 1994, 381) fa: *E después desto mostrávale las cárceles del infierno*. I una versió llatina, a Ferrer, 2002, 358.

⁷⁶¹ Ferrer, 1994, 293: *E dixeron los encantadores: "Avedes algúnd scudero que quiera yr al infierno para llevarle una carta nuestra? e nosotros estaremos aquí fasta que venga". Díxoles ella: "Un escudero tengo que ha nonbre Xabro. Aquel yrá allá". E enbiaron por él. E desque vino, díxol ella si querría yr llevar una carta a su señor que era ya muerto. E prometióle que le daría mucho. E él era enamorado della. E quando le dixeron que avía de yr al infierno él non quisiera yr, mas finalmente ovo vergüença e díxo que le plazía de yr. ...E finalmente Xabro tornó a su señora e a los encantadores... e díxoles cómo su señor era condepnado.*

cregats que Xabrerol entràs en infern, mas nostre senyor Déus li'u volch axí mostrar (Ferrer, 1975, III, 225); *Non pensedes que podiesse entrar en el infierno, mas demóstrolo por dar enxienplo a nosotros* (Ferrer, 1994, 293).

Tant per miracle com per màgia, aquests viatges meravellosos al més enllà són més o menys immediats; un plantejament ben altre és el dels viatges físics, amb desplaçament geogràfic; el seu objectiu són els accessos terrestres a l'infern.

En primer lloc, la navegació occidental; és el cas de l'infern insular cèltic, que trobem al Viatge de Brendan (ca. 1106), en la versió de l'arquebisbe anglonormand Benedeit. No una, sinó tres illes atlàntiques hi reben una identificació infernal; la primera d'elles és la vuitena illa de la navegació del monjo, i es descriu com abrupta, plena de foc, vent i plors, amb una mena de farga infernal enmig l'oceà, des d'on un titànic dimoni ferrer –evident transposició del ciclop homèric–, llença un ganivet al roig al vaixell dels viatgers, com a l'Odissea (Benedeit, 1983, 40). L'illa següent, una muntanya negra altíssima i plena de diables, foc, pega i sofre, és identificada explícitament amb l'infern, on veuen volant, entre el foc, ganivets, pega i sofre (Benedeit, 1983, 43). Finalment, sant Brendan i els seus monjos mariners troben un illot, una roca enmig del mar, on és Judes Iscariot, que hi descansa periòdicament de les seues penes infernals (Benedeit, 1983, 44). El pseudo-Eiximenis, a la *Doctrina compendiosa*, adapta aquest mite, atribuint el viatge a sant Cebrià (no consta en aquesta *vida*, a la *Legenda Aurea*); hi mantè la ubicació insular, però ara ja no a l'occident, sinó, imprecisament, *navegant en les partides d'Orient*; a l'illa hi ha un pou que comunica directament amb l'infern inferior (*Doctrina...*, 1929, 120).

De manera similar, l'historiador germànic Saxe Gramàtic (ca. 1150-ca. 1218), a la seua *Historia Danica*, situa la boca de l'infern a Islàndia, on abunden les fonts termals i les emanacions tel·lúriques (Gramático, 1999, I, 42); malgrat ésser ja cristià, Gramàtic recull les tradicions orals paganes germàniques; una d'elles és el viatge per mar -de quatre dies- del viking Torquil a l'Ugardiloc, un altre infern insular, habitat pel déu Loki (Gramático, 1999, II, 183).

Esmement encara un sorprenent visitant, Ulisses; aquest estrany viatger pagà al més enllà cristià arriba, segons Dante (Infern, XXVI, 133-142), durant la seua darrera navegació a contemplar la muntanya del Purgatori, i hi naufraga.

La segona ruta és la terrestre, el davallament subterrani. La localització sota terra de l'infern compta amb una llarga tradició com a "casa dels morts", amb els precedents del Xeol jueu i el complex Hades greco-romà (Lecouteux, 1999, 156). Segons el sistema cosmològic ptolemaic, dominant a l'Edat Mitjana, l'infern es troba dins de la terra, al centre de tot el sistema de les esferes, com un espai subterrani. Aquesta és la creença dels teòlegs, basada en l'autoritat bíblica d'Isaïes (Is 4, 9); sant Gregori, als seus Diàlegs, tanmanteix, no n'està cert:

Molts foren que-s cuydaven que infern sia en alguna partida de la terra. Altres n'i à qui-s cuyden que sia jus terra. Emperò, d'açò pot ésser dupte: si per açò és appellat infern, per ço con jau desots terra; açò és, la terra que està dejús en comparació del cel (Gregori, 1931, II, 99).

Sant Tomàs tampoc no ho afirma; es demana si és sota terra o a l'altra banda de la terra: Agustí deia que no se sap (*S. Th.*, Supl., q. 97, a. 7). En

referir-s'hi, emprà una fórmula prudent: *in terrae medio, ubi infernus ponitur*⁷⁶². Els autors catalans medievals afirmen, en canvi, el fet; així, Llull al *Llibre de Meravelles*: *infern està en lo mig lloc de la terra, qui és vàcua* (Llull, 1993, 351), i a la *Doctrina Pueril*: *Infern és en lo cor de la terra, lo qual loc és tancat e clos* (Llull, 1981, 279); hi insisteix:

...los inferns, qui és lo pus bax loch que sia; lo qual loch és dintre lo cor de la terra, qui és redona, a la qual va en gir lo fermament e lo sol e la luna... (Llull, 1981, 276).

Al miracle de sant Macari, la calavera revela la profunditat en què és: *E lo dit sant li demanà quant stava fons l'infern. E la calavera li dix que tant con havia del cel tro a la terra* (Lieja, 2004, DCCXII). A l'altra versió de Lieja,

E la dita calavera dix: "Aytant com ha del cel a la terra, aytant foch tenen los diables demunt los lurs caps e aytant foch tiren dejús los peus." (Lieja, 2004, CCCXXXV).

Bernat Metge no es limita a afirmar la ubicació subterrània: en boca d'Orfeu, la justifica de manera simbòlica i teològica:

...dejús terra és, e no sens raó, que les ànimes feixugues per vicis, no poden tornar al cel, d'on són vengudes, per lo gran càrrec que porten. Cové-los doncs naturalment, que caiguen en lo centre de la terra, així com a lloc a elles apropiat. Més encara: ...necessari és que sien superlativament remoguts e llunyats de Déu, així com de llur contrari. E tothom creu, e així és, que Déu està en lo cel, e no és alguna part pus lluny del cel que el centre de la terra (Metge, 1983, 208).

Eiximenis diu al *Llibre dels Àngels*: *sots nós fins al çenter de la terra, ha abitacions* (Eiximenis, 1992, IV, 55). I sant Vicent: *és en lo cor de la terra*⁷⁶³. Més explícit:

Ara, bona gent, parlem de purgatori e de infern. E com estan? Yo t'ó diré: axí com en l^a poma de dins ha casetes, axí la terra és redona, e en lo cor de la terra ha-y casetes... (Ferrer, 1975, VI, 147).

Quant a entrades o "boques" de l'infern, hi ha una gran diversitat d'apostes locals; Virgili la situa, a l'Eneida (VI, 43 i s.), a la muntanya de la Sibila, a Cumas; a l'Edat Mitjana una de les més importants, que ja hem vist, és la irlandesa, el "Purgatori de Sant Patrici". Una altra ubicació cèltica és a Pennant Govut, la Vall del Dolor, Gal·les, on resideix la bruixa Gorddu, morta pel rei Artur al Mabinogi només superficialment cristianitzat *Kulhwch i Olwen*, considerat el primer relat artúric passat a escrit (s. XI-XII) (*Mabinogion*, 1988,

⁷⁶² S. Th., Supl., q. 97, a. 4. Vegeu també el què n'afirma encara el *Catecismo de Castell Tersòl* (1786) (Orriols, 1786, 224): *Es una gran caverna profunda, y obscura en el centro de la tierra que es la horrenda carcel que tiene destinada la Divina Justicia para tener en ella encarcelados sus enemigos por toda la Eternidad*

⁷⁶³ Ferrer, 1975, III, 126. També, en castellà, a Ferrer, 1994, 477, i Ferrer, 1994, 285.

140); i la tradició popular galaico-portuguesa posa l'entrada al més enllà al santuari de sant Andrés de Teixido (Amades, 2001, 59).

Al *Caballero Zifar*, als primers anys del s. XIV, se situa la *rigion de las tinieblas* a l'orient, prop de l'Índia (*Libro del Caballero Zifar*, 1983, 95), i Mandeville, al relat del seu viatge (ca. 1357), hi coincideix: la boca de l'infern és a l'orient, al *Vale of Enchantment*, *Vale of Devils* o *Vale Perilous: men of those parts say it is an entrance to Hell*⁷⁶⁴. L'*Orlando Furioso*, l'any 1516, situa l'entrada de l'infern vora les fonts del Nil (Ariosto, s.d., XXXIII). A casa nostra, els accessos populars semblen haver estat l'estany de Sils, avui eixut, o l'estanyol de Bruel, a Castelló d'Empúries (Amades, 2001, 62).

Existeix una llarga llista de topònims relacionats amb l'infern: el llac Bouchet, a l'Auvèrnia (Seignolle, 1990, 113); a Itàlia, el llac Avern i la *Gola dell'Infernaccio*, vall que voreja la muntanya de la Sibil·la, prop del pic Vettore, el cim dels Apenins, entre Ancona i Spoleto. A la seua introducció al text, Lemarchand ens informa que l'any 1953 s'establí un "Comitè Pro-Sibil·la", a Itàlia, per dur endavant les expedicions espeleològiques a la Gola (Sale, 1985). Al nostre país tenim alguns Barrancs de l'Infern: a la Marina Alta, a la Pobla de Segur (Lleida), a l'Alt Pallars i a Pau, Baix Empordà. Hi ha també l'impressionant penyassegat del Portell de l'Infern, a la Tinença de Benifassà (Baix Maestrat); el Torrent de l'Infern, a Tavèrnoles (Osona); el Clot de l'Infern, a les Gavarres; i el Collet de l'Infern, a Andorra la Vella.

Pel que fa al viatge d'en Pere Portes, es dona com fet el 23 d'agost de l'any 1608; l'escrient, fra Francesc de Canet, caputxí del Rosselló del Vallespir, l'interroga, encara viu, el 1621; per culpa de l'extraviament d'un document, Portes és expropiat; se'n va a buscar diners per aturar el procés (Perellós, 1917, 98); de camí, troba el dimoni que el durà a l'infern, on entra per l'estany de Sils, hi està deu dies, i finalment en surt per un lloc no especificat, prop de Morvedre (Perellós, 1917, 97). De tornada a Tordera, els seus veïns el prenen per boig:

"An Portes, de aon veniu? Diuhen que sou estat en lo infern, què portau de allí de nou?" Y dit Pere Portes li respongué: "Demanau a ton pare, que està allí ven governat y ben calent, que no té fret." (Perellós, 1917, 117).

Hi ha una clara preferència cap als volcans i les aigües termals⁷⁶⁵; al capítol XLIII dels seus *Diàlegs*, *En qual loc devem creure que sia infern*, sant Gregori contrasta les diferents opinions, i pensa que els inferns deuen ésser sota terra (Gregori, 1931, II, 99). Tanmateix, dóna algunes referències volcàniques: una d'elles és a l'illa de Volcano, a l'arxipèlag de les Lípari, al nord

⁷⁶⁴ Mandeville, 1983, 173. Vegeu la traducció aragonesa: *Et dizen que es una de las entradas d'infierno. En aquell val hay mucho oro e plata... Et en medio d'aquella val sobre una roca es la cabeza e la cara d'un diablo muy terrible a veer... Et d'eill salle fuego e flama e tanta pudor...* El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, ms. M-iii-7 (*Libros españoles...*, 1986, 166).

⁷⁶⁵ Minois, 1994, 236-239; Herrero, 2002, 291. Vegeu aquest fragment de la *Conquista de las islas Malucas* (1609): *...y la (isla) de San Jorge, en la cual vió altísimos fuegos. Hallólos después averiguados por el Obispo, en la de Angla, donde reside: que el primero de junio de aquel año, hubo en la de San Jorge horrendos terremotos; oyéronse voces de demonios, y entre otros espantosos efectos, se abrieron tres bocas, de las cuales corrían arroyos de fuego hasta la mar...* (Argensola, 1992, 126).

de Sicília (*la ola demont Bolcan*) (Gregori, 1931, II, 69), on l'Eneida (VIII) situava la farga del déu Vulcà, treballada pels ciclops. Una altra, una de les més importants ubicacions, és la siciliana; l'Etna com a boca de l'infern és una herència romana:

Rahon per què dix que en Cicília devien anar, és per ço cor en aquesta terra aparen pus manifestament oles flamejans de foc infernal. Les quals, segons que dien aquels qui ho an vist, se axamplen, en tant que, aytant con més dampnatz hi van, los locs més se axamplen. La qual cosa ha Déus volguda demostrar ha correccion dels vivens en aquest món, per tal que'ls infasels qui no cresen que sia infern, que si no volen creure als altres, que almenys lurs uyls propis lus en façen fe (Gregori, 1931, II, 79).

Varazze situa també l'entrada a l'infern en un volcà, en dues ocasions; la primera és una vaga visió d'un ermità (Vorágine, 1982, 811); i la segona parla d'un volcà a Sicília on se sent els dimonis queixar-se que les oracions dels vius els furten moltes ànimes (confusió infern-purgatori); Odiló, abat de Cluny, assabentat, institueix la celebració de les ànimes (Vorágine, 1982, 704). En una altra narració, Varazze ens conta com el cadàver de l'apòstol Bartomeu, llençat al mar pels seus assassins a Armènia, arriba a l'illa de Lípari, i immediatament, el volcà que assolava l'illa se separa i s'aparta set estadis, formant l'actual Vulcano: la presència del sant desplaça el volcà (Vorágine, 1982, 530). Lieja també relaciona l'infern amb el vulcanisme: *e aquella muntanya lança de si fflames de foch* (Lieja, 2004, CCV); i en una altra referència,

...un príncep salonitano véu exir grans flames de foch de una gran muntanya que stà prop de l'infern e dix: "Per cert alcun hom rich morrà vuy per anar als infferns!" E allò deÿa lo dit comte perquè és costum en aquella terra que, con un mal peccador deu morir, les flames del foch de lla dita muntanya ixen de foch negre (Lieja, 2004, CDXLV).

Trobem al *Caballero Zifar* una relació entre els fenòmens tel·lúrics i la maledicció i ensanyament sobre el cadàver del traïdor⁷⁶⁶. I a mitjan s. XV, el viatger castellà Pero Tafur transmet les ubicacions tradicionals sicilianes: l'illa de Volcano⁷⁶⁷ i l'Etna, al qual denomina *Mongibel*, tots dos volcans encara en actiu: *é de allí fuemos á la çibdat de Catánea, ques en la falda de Mongibel, la tercera boca del Ynfierno* (Tafur, 1995, 157). I encara a principis del s. XVII, el viatger espanyol Pedro Ordóñez de Ceballos, al seu *Viaje del mundo* (1614),

⁷⁶⁶ *Libro del Caballero Zifar*, 1983, 239: *...que cojan los poluos e los echen en aquel lago que es en cabo de mi regno, a que dizen lago solfareo, do nunca ouo pes nin cosa biua del mundo. E bien creo que aquel lugar fue maldito de Dios...*

⁷⁶⁷ Tafur, 1995, 156: *...é allí enfrente está la ysla de Bolcan, que dizen que es una de tres bocas del Ynfierno, porque continuamente lança fumo é tronidos é salen grandes escorias por la boca...*

esmenta una llegenda que ubica el purgatori a Islàndia⁷⁶⁸, i encara un altre volcà americà, associat a la màgia, l'infern i el diable⁷⁶⁹.

Tornem als viatgers al més enllà; en el cas del davallament infernal, el precedent pagà més influent és el de l'Eneida (VI); Virgili hi esmenta els precedents: Orfeu buscant Eurídice, Pòlux el seu germà Càstor, Teseu i Hèrcules. Eneas, amb el guiatge de la Sibila, penetra per la cova de Cumas, hi fa sacrificis propiciatoris a les divinitats infernals, i amb l'espasa desembeinada recorre els diferents espais, trobant persones conegudes. La sortida té lloc per una de les eixides del riu Leteu, la d'ivori.

A l'Edat Mitjana, el model clàssic és el del Purgatori de sant Patrici irlandès,

...en lo qual era purgat tot home qui aquí davalàs, de totz sos pecatz. Mas convenia's que an aquel loc estegés de la un matí entrò a l'autre matí. Moltz, enperò, n'i entraven que puys no ixien (Varazze, 1977, 330).

Varazze relata el davallament d'un pecador anomenat Nicolau, el qual davalà en lo pou, e trobà una porta en lo costat del pou, per la cal porta él entrà⁷⁷⁰. Es tracta d'una versió del Viatge d'Owein cèltic; una altra versió en serà el viatge de Ramon de Perellós (ca. 1398) (Perellós, 1917, 21-40); ja n'hem vist els preparatius, en parlar del Purgatori de Sant Patrici; vegem-ne ara les etapes del viatge. Després de penetrar a la cova, arriba a una cambra on troba uns misteriosos *XII homes, que totz semblauen de religió e totz eren vestitz de robas blanques*, els quals li donen els darrers consells per al viatge: no creure cap proposta dels dimonis, recitar la fórmula protectora (Perellós, 1917, 21). Apareixen de seguit els diables; després d'un primer conat de turment *in situ*, la major part desapareix, restant-hi només els psicopomps. Se l'emporten cap a orient:

E d'aquí auant me'n-menaren aquells dimonis deués orient, là hont lo solell se leua... hy venguérem quasi a la fi del món (Perellós, 1917, 24).

Successivament, Perellós, acompanyat pels dimonis, va travessant un per un els quatre camps infernals: *E puys ells me menaren en vn altre camp, hon auia més de dolors que al primer* (Perellós, 1917, 25); *Mas los dimonis me menaren enquera en vn altre camp* (Perellós, 1917, 26). Al tercer, *E puys me menaren en vn altre camp*, el viatger troba el rei Joan i alguns companys coneguts seus (Perellós, 1917, 27). *Aprés assò me menaren los dimonis en un vall de turments* (Perellós, 1917, 28); és translladat encara, a la casa de les banyeres *D-aquest tan gran turment me menaren en vn altre turment* (Perellós, 1917, 29). Arriben al pou central, l'accès a l'infern real, sempre cap a l'orient:

⁷⁶⁸ Ordóñez, 1993, III, 19: *En Islandia hay tres montes y tienen volcanes... el monte Eglá... óyense bramidos y gemidos y alaridos; dicen los naturales, por tradición de sus pasados, que serán almas que allí purgan sus pecados.*

⁷⁶⁹ Ordóñez, 1993, III, 18: *...en el valle de la Coca... está un cerro a modo del de Potosí... en éste está un volcán... díome deseo de verla; y así fui con este cacique y otros dos hombres, que en llegando allá no quisieron entrar; entramos el cacique y yo y hallé un hechicero cofán dentro, que venía a hablar con el diablo... tienen estos desventurados entendido que son bocas de infierno que tiene el demonio...*

⁷⁷⁰ Varazze, 1977, 330; també a Vorágine, 1982, 209.

Aprés los dimonis se apropiaren de mi e me menaren de ves orient, ací és on els dimonis intenten enganyar Perellós:

...e si tu nos vols creure nostre consell que te'n vulles tornar, nós te menarem a la porta de fora, sens fer mal, per hont tu és intrat.” (Perellós, 1917, 30).

El vescomte es nega, i els diables el llencen al pou: *me prengueren e me gitaren al pou*. L'oració torna a salvar-lo, i cau fora, a la vora del pou, quasi sense sentit, i sense la companyia diabòlica:

...la forsa de la flamma me gità fora del pou ab lo vent, e ab l'ayre e ab los altres dauallí de costa lo pou, he sté aquí vna gran pessa, que no sabia hon era ny en qual part degué anar, e fuy tot sol, que yo no sabia hon eren anatz los dimonis, ny què se eran feytz aquells que aquí me auian menat (Perellós, 1917, 30).

Hi ha llavors un canvi en la custòdia satànica de Perellós: *E lauores vengueren altres dimonis que yssiren del pou tot dret a my*. Aquesta nova companyia -*e dehién assò me menaren luy-* el duu fins al pont final: *He aquells que me auian amenat me digueren: “Ell te coué anar e passar per aquest pont...”* (Perellós, 1917, 31). Efectivament, Perellós creua el pont, i des de l'altra banda veu com els dimonis, a la part infernal del riu, ja no poden res contra ell:

He yo passí fora lo pont ayssí com si degú me deffenés. He quant yo fuý bé auant e regardí lo fluui e lo pont que yo auia passat, he los dimonis que me agueren layssat, que pus no-m pogueren fer mal (Perellós, 1917, 33).

Arribat a la vora del paradís terrenal, el vescomte és rebut per nous guies, dos arquebisbes (Perellós, 1917, 39).

La via d'accès inversa, dalt de les muntanyes, també existeix; és l'infern de la Sibil·la, de l'Eneida, reconvertida per Antoine de la Sale (1386-1460) en una curiosa barreja de melusina o sirena medieval, deessa pagana de l'amor⁷⁷¹, bruixa i diablesa, amb elements del paradís sexual musulmà, i de cort femenina, amb inversió del mite del cavaller alliberador de donzelles, i també amb inversió de l'infern: ací, capgirat, és un infern de plaers sensuals. La Sale conta el seu ascens, l'any 1420, a la muntanya de la Sibil·la, prop de Spoleto, i el davallament a aquest estrany infern, així com els dels seus predecessors: cinc homes aturats per les ventades subterrànies; un sacerdot orat, acompanyant fins a la porta de dos cavallers alemanys que hi entren i no tornen (Sale, 1985, 15-17). El viatge més desenvolupat és el d'un cavaller alemany que hi entra, amb el seu escuder; hi troben una cort nombrosa i alegre, palaus i jardins, i la reina els fa triar com a amants les dames que més els agraden; l'espai té unes normes temporals: si el nouvingut no surt al vuitè dia, ha de romandre-hi un mes més. Si no se'n va llavors, hi ha de restar 330

⁷⁷¹ Marie-José Lemarchand, editora del text, esmenta en la introducció els mots d'un dominicà d'Ulm, de finals del s. XV: *in quo dicunt dominam Venerem deliciis frui cum quibusdam viris et foeminis*.

dies, darrer termini per abandonar l'infern de la Sibil·la. L'encantament del lloc desapareix quan el cavaller descobreix que totes les seductores dones que hi ha, incloses la seua amant i la reina Sibil·la, són en realitat serps, melusines i per tant diables. Llavors fugen; el cavaller pelegrina a Roma per aconseguir el perdó del papa, que l'expulsa; el cavaller aleshores, desesperat, torna al cau de la Sibil·la (Sale, 1985, 21-31). Els darrers viatges anteriors al del narrador tenen lloc l'any 1380: un cavaller hi entra i s'hi queda; el seu germà hi davalla per confirmar la notícia, i en surt (Sale, 1985, 46). Finalment, la Sale esmenta que al moment d'escriure el llibre (1422), l'oncle d'un amic seu, Gautier de Ruppes, és a la cova amb la reina Sibil·la (Sale, 1985, 47).

Dante, sense sortir de l'evident ficció literària, planteja el seu viatge com a terrestre; es perd en un bosc no especificat, puja un turó, davalla una vall on se li apareix Virgili, i comença el viatge (Infern, I). Sincrèticament, dos il·lustres precedents són esmentats, un de clàssic i un de cristià: Eneas (Infern, II, 19) i sant Pau (Infern, II, 28-30); Dante s'estranya d'haver estat escollit per al viatge, de comparar-se amb aquests dos herois: *Ma io, perché venirmi? O chi'l concede?/ Io non Enëa, io non Paulo sono;/ me degno a ciò né io né altri'l crede* (Infern, II, 32-34).

A *Lo Somni*, eclècticament, es combina la ubicació insular, boscosa i muntanyenca:

En lo plus alt lloc d'una gran muntanya plena de selves, sobre la mar, ha una gran obertura, que a tothom mostra ample camí. L'entrada no és escura ne clara de tot; après de la qual troba hom gran espai apte a resebre tot l'humana llinatge. L'entrar no és de treball, mas l'eixir és impossible sinó a aquells que Déu ordona que n'isquen, segons que per avant oiràs dir (Metge, 1983, 203).

El davallament del duc Astolfo, a l'*Orlando Furioso* (1516) és més fantàstic: el cavaller senzillament aparca el seu hipogriu a les portes de l'infern, i hi entra. En sortir, amuntega pedres a l'entrada per tancar-hi les harpies (Ariosto, s.d., XXXIV). A la literatura medieval també trobarem pseudo-davallaments a pseudo-infers màgics; un exemple artúric, a *La mule sans frein*, de la primera dècada del s. XIII: Key travessa una vall gèlida amb alimanyes, animals meravellosos que llencen foc... (Maisières, 1984, 34). Una altra derivació literària serà la sàtira; al poema de Rabelais, Epistemó davalla en un infern invertit, carnestolenc, d'alegre companyonia amb els diables, disfresses i festa popular (Bakhtin, 1998, 346). I encara el Quixot farà un davallament pseudo-infernal a la Cova de Montesinos (Cervantes, 1982, II, cap. XXIII, 442).

L'esquema inicial dels davallaments –catàbasi- d'aquests viatgers –tots varons adults- el trobem ja a l'orfisme grec (*Hieros Logos*, 2003, 17, 282); a l'Edat Mitjana adoptarà algunes variacions.

El viatger sol afrontar i superar una prova iniciàtica, prèvia al davallament; Dante, abans d'embarcar-se amb un Caront reticent a dur-lo encara viu, pateix un desmai o son (Infern, III, 136), que segons Mira representa una mena de mort simbòlica, iniciàtica, que li permet de travessar la frontera de la mort. L'entrada al Purgatori de Sant Patrici va precedida d'una penitència preparatòria de quinze dies, al cap dels quals el viatger en rep la clau (Vorágine, 1982, 209).

El davallament infernal recorre habitualment a l'ajut d'un guia, que també fa les funcions de narrador, explicant al viatger allò que va veient. A l'Eneida (VI, 109) és la Sibil·la de Cumas qui guia Eneas -*doceas iter-*, i adorm el Cerber amb una coca de mel i adormidera (opi). Ja des del s. IV els guies solen ésser àngels o intercessors celestials (Amat, 1985, 402).

El guia infernal més famós és, sens dubte, el Virgili de Dante. Se li apareix de sobte i li proposa el seu ajut: *Ond'io per lo tuo me'penso e discerno/ che tu mi segui, e io sarò tua guida,/ e trarroti di qui per loco eterno* (Infern, I, 112-114). Virgili li adverteix que després el deixarà en altres mans, més dignes: *A le quai poi se tu vorrai salire/ anima fia a ciò più di me degna;/ con lei ti lascerò nel mio partire* (Infern, I, 121-123). La protecció de Virgili no és casual; segons ell mateix explica, és resultat d'una interessant concatenació de mediacions celestials femenines, en una jerarquia espiritual (la Verge), patronal (santa Llúcia), amorosa (Beatriu) i literària (Virgili): la Verge, al cim de la jerarquia, en té la iniciativa, sol·lícita per Dante (Infern, II, 94); crida santa Llúcia, pertanyent a les més altes jerarquies celestials, per a que protegezca el poeta, especial devot d'aquesta santa; Llúcia vola fins a Beatriu, també al cel, i l'ànima a ajudar *quei che t'amò tanto* (Infern, II, 100). Beatriu es desplaça als llimbs, on heterodoxament és l'ànima de Virgili, com a pagà redimit per Dante; se li apareix, *beata e bella*, i li demana d'anar a guiar el seu deixeble literari: *I'son Beatrice che ti faccio andare* (Infern, II, 70). Virgili, per tranquil·litzar Dante, li arriba a fer broma sobre aquesta triple i femenina protecció celestial: *poscia che tai tre donne benedette/ curan di te ne la corte del cielo* (Infern, II, 124-125); finalment, Dante accepta el romà com a guia: *tu duca, tu signore e tu maestro* (Infern, II, 140). No és la primera volta que Virgili porta a terme aquesta feina: en arribar al sisè cercle infernal, conta un viatge anterior seu al més profund de l'infern, *per trarne un spirto del cerchio di Giuda* (Infern, IX, 27). Virgili, com a ànima en definitiva no salvada, té els seus límits com a protector: per a penetrar al recinte infernal, davant la negativa dels diables a obrir-los les portes, necessita la col·laboració d'un àngel *da ciel messo* (Infern, IX, 85).

A la *Historia Danica*, Saxe Gramàtic (ca. 1150-ca. 1218) recull el viatge paganitzant d'Hadig, fill del rei Gram criat per dos gegants; al sopar oferit per la seua núvia, la princesa noruega Regnilda, Hadig és dut per una dona sota terra, que l'acompanya al llarg del seu periple; curiosament, la tornada és una navegació per mar (Gramático, 1999, I, 73).

En aquests dos casos –la dona de Gramàtic i el Virgili de Dante– es tracta de reciclatges de material pagà, germànic o clàssic, en fusió amb l'imaginari cristià. I al viatge de sant Pau, el guia és d'excepció: el propi Crist, amic personal seu, li mostra l'infern⁷⁷². Habitualment, però, el guia infernal serà un àngel. O uns quants, com els guies que acompanyen Josafat en la seua visió (Vorágine, 1982, 802). Un àngel guia l'ànima d'Esteve, resuscitat, en la seua visió de l'infern, narrada per Varazze (Vorágine, 1982, 710); també a la xiqueta que fa un viatge en esperit per visitar els seus pares al més enllà: *E l'àngel manà-la a l'infern e veé allí sa mare que sofferia molts turments e cruells* (Lieja, 2004, CCLXXIV); al pelegrí embriac (Lieja, 2004, CCXLV); a Trictelm (Perellós, 1917, 86) i a Tundal (*Poesia e prosa*, 1998, 135); en aquest darrer viatge, s'especifica que l'àngel que hi acudeix és el de la guarda de Tundal, *l'àngell seu*, que aprofita per recriminar-li la seua vida moral: *tots temps te*

⁷⁷² Ferrer, 1932, II, 60; 1975, III, 221; 1994, 381; 2002, 358.

seguí depuys fust nat, hon que anasses, e tu nul temps volguist hobeyr als meus manaments (Perellós, 1917, 50).

Una colla de diables faran de guies infernals de Ramon de Perellós al seu davallament (Perellós, 1917, 24-31), i a Lieja, un diable també guia el nigromàntic: *lo dit clergue féu-se venir denant si un diable, lo qual personalment lo levà a l'infern* (Lieja, 2004, DCXXII). I un altre a l'usurer que defrauda la croada; ve a per ell a sa casa, on el tornarà després del *tour*:

...e dix lo diable al dit hom: "Leve't e despulle't aquexa gonella!" E lo dit usurer no respòs al diable mas, ab gran affayn, despullà's la dite gonella, en la qual stave cuside la creu de la croade.... E lo diable... mostrà-li totes les penes de l'infern, e mostrà-li la cadira on la sue ànime devie estar en l'infern... E con lo diable li ach dites aquestes paraules, tornà-lo a sa case (Lieja, 2004, CXCVIII).

Al cas d'en Pere Portes el guia –d'entrada- també és un diable, que se li apareix de camí: *un jove molt ben tractat, a caball* (Perellós, 1917, 99). Aquest dimoni manifesta repetidament al viatger la seua intenció d'ajudar-lo, i de fet és el que farà:

I lo Jove li tornà a preguntar què era lo que tenia, y ahont anava, que si ell lo pogués ajudar en res, que li digués sos treballs, que ell li valdria i afavoriria (Perellós, 1917, 100).

El jove li promet que trobaran el notari difunt, que sap on para l'important document; ja en ple davallament infernal, per l'estany de Sils, s'identifica: *"Tenivos bé a caball, que yo só lo Diable"* (Perellós, 1917, 103). Una volta arribats, el dimoni guia demana al viatger: *"Tu, Portes, conexeràs a dit Gelmar Bonsoms, notari?"* (Perellós, 1917, 104); en arribar davant l'ànima d'aquest, Pere Portes narra la seua desgràcia, que el dimoni fa confirmar al notari: *"Sí, que per axò estich yo en aquest lloch; per aqueix mateix acte estich yo condemnat en lo infern"*. Llavors els dimonis cruelment l'interroguen per fer sabedor Portes d'on és el document:

Y axís digueren a dit notari, pegant-li grans colps y donant-li grans torments, perquè digués a Portes lo lloch ahont trobaria lo acte del dit devitori (Perellós, 1917, 106).

Però una vegada solucionat aquest afer, el diable guia es desentén del pobre viatger; els altres dimonis li diuen que se'n vaja, que no és altra cosa que el que el viatger vol: *que·l traguesen o que li encenyasen lo camí, que ell se'n aniria en nom de Déu* (Perellós, 1917, 108). Portes troba el dimoni ex-guia, que no en vol saber res; Portes replica: *"Tu me has portat assí, trau-me'n"*, a la qual cosa el diable contesta: *"Mon ofici és portar ànimas y cosos al infern, y no és mon ofici de traure'n ningun"* (Perellós, 1917, 108). El viatger continua vagant per l'infern, fins que se li apareix un àngel en forma de romeu, que agafat del seu bastó el treu de l'infern per Morvedre:

Y, estan axís, dit Portes se trobà al costat de un home molt gentil, vestit com un romeu, mot resplandent, que portaba un bordó en las mans, y li

digué: "Pere Portes: vine y segueix-me." Y, donant-li lo cap del basto o bordó, lo va seguir, y encontinent se trobà junt a Molvedre, en lo regne de València; quedà tot sol en aquest puesto, perquè lo romeu se li desaparegué (Perellós, 1917, 113).

Un paper complementari al del guia solen fer-lo els abundants animals màgics que acompanyen el viatger, o a lloms dels quals se n'efectua alguna etapa (Gatto, 1979, 4). Dante, immediatament abans de la trobada amb Virgili, és aturat al seu camí per una *onza* (pantera), un *leone* i una *lupa* (Infern, I, 32-49); però després, al setè cercle infernal, ell i Virgili cavalcaran Gerió, un monstre volador amb cara humana, cos de serp i cua d'escorpí doble (Infern, XVII, 10-15). Gerió els porta a Malebolge, un clos de pedra, on és l'obertura del pou inferior (Infern, XVIII). Més endavant, tots dos són ajudats a davallar el precipici fins el riu Còcit per Anteu, l'immens gegant que els agafa a la mà (Infern, XXXI, 123). A l'*Orlando Furioso* (1516), el duc Astolfo es desplaça fins a la boca de l'infern a lloms d'un hipogriu (Ariosto, s.d., XXXIV). Bocaccio, al Decameró, fa una burla d'aquests mitjans màgics de transport; dos pintors sorneguers enganyen el burgès ingenu, fent-lo creure que pertanyen a una societat secreta. Com a prova d'iniciació, ha d'anar a la nit a una tomba, ben vestit, on el vindrà a cercar una bèstia negra i banyuda, que ha de cavalcar i el durà al lloc de la reunió. La falsa bèstia són els dos bromistes, embolicats en una manta (Bocaccio, 1984, II, 162).

Hi ha una relació especial del gos amb el viatge al més enllà (Ginzburg, 1991, 132); efectivament, "el gos és un ser que es troba en "el llindar dels móns", *veu els esperits i guarda l'entrada del Món de Baix*" (Dmitrieva, 1999, 38). Una canilla s'emporta davant de tothom un moribund, conta Varazze (Vorágine, 1982, 716); i el Xabrerol de sant Vicent viatja sobre un enorme gos negre; la versió castellana fa: *E como salía fuera de la çibdat, falló un grant perro e cavalgó en él, e en un punto fue al infierno* (Ferrer, 1994, 293); i la catalana:

...e donaren-li hun ca negre, tan gran com hun ase, e donaren-li tres doctrines: la primera que no-s senyàs: "Que, si-t senyes, cauries del ca"... Quan fo cavalcad, de continent fo lla a la porta de infern (Ferrer, 1975, III, 225).

A l'esmentada llegenda italiana en què sant Antoni davalla a l'infern per furta el foc, el porquet que l'acompanya té també una funció determinada: entretenir els diables que guarden la porta, avinentesa que l'eixerit sant aprofita per aconseguir el que volia (Nola, 1987, 332).

El cavall com a animal que duu a l'infern es relaciona amb el caràcter psicopomp d'aquest animal al xamanisme primitiu (González, 2004, 151); el trobem al cas del fantasma del cavaller *Frederich*, que apareix *cavalcant en un caval negre* (Lieja, 2004, CDLIX), i al que passeja l'esperit d'un papa:

...un bisbe de lla ciutat de Capra, après que papa Benet fon mort, ell lo véu star cavalcant corporalment en un caval negre (Lieja, 2004, CCLIII),

A l'usurer que enganya al pagament per la croada ve a cercar-lo un dimoni, el qual

...menà ab si dos cavals negres, molt grans... E lo dit usurer... cavalcà en un dels dits cavals, los quals cavals eren diables. E lo diable cavalcà en l'altre... (Lieja, 2004, CXCVIII).

Un comte és segrestat en vida pel dimoni, que el fa cavalcar *un cavall que li donà* (Lieja, 2004, CCXII). El cadàver encara calent d'un bruixa és robat pel dimoni, que el carrega en un cavall infernal:

...mès-la sobre un cavall qui estava a la porta de lla esgleya, armat de cubertes de ferre, sobre lo qual caval fon mesa la mesquina, ab sa mortalla. E, tentost, desesperech. (Lieja, 2004, DCXLIX).

També a les contalles populars (Seignolle, 1990, CXVII), com ara la catalana del comte Arnau; *-Què és això que hi ha a l'entrada...?*, demana la vídua; l'aparegut respon: *-És el cavall que m'espera*. Ella suggereix: *-Baixeu-li grana i civada*, però el comte Arnau diu: *-No menja gra ni civada, muller lleial, / sinó ànimes condemnades (Romancer català, 1980, 19-21)*. El fantasma de l'*Oliveros de Castilla* fa cavalcar Artús a la gropa del seu cavall, i el duu sobtadament a on es troba el seu amic empresonat⁷⁷³. Pere Portes baixa a l'infern a lloms d'un cavall; el dimoni que se l'emporta en cavalca un, *y menava altra cabalcadura buyda* (Perellós, 1917, 99). El convida repetidament a cavalcar, fins que Portes accepta; llavors comença el seu viatge al més enllà:

Y axí dit Pere Portes se senyà, y, en lo punt que fou a cavall, tot se alterà y los cabells se li arrissaren en lo cap, y sentí y véu que las cavalcaduras se parlaban la una ab la altra... Y encontinent las cavalcaduras, todas dos juntas, arremeteren per lo estany de Sils, per montanyas y valls, y sempre anavan parlant (Perellós, 1917, 103-104).

Sovint ens trobem també amb la protecció màgica contra les agressions dels dimonis al viatger; a l'Eneida, l'heroi ha d'aconseguir prèviament una branca sagrada; al seu davallament al Purgatori de Sant Patrici, Ramon de Perellós rep una fórmula que l'ha de salvar dels turments infernals, paraules que lo prior m'auia ensenyhadas, las quals són aquestas: *"Criste filii Dei viui, miserere mei peccatori."* (Perellós, 1917, 20). A la versió de la *Legenda*, Nicolau rep la mateixa oració dels monjos, oració que li aparta els dimonis en diverses ocasions (Vorágine, 1982, 209). En la versió catalana, la fórmula és la següent:

Quant tu sentiràs que les penes te turmentaran, tu crida e diu: "Jhesuchrist, Fil de Déu viu, mercè ages de mi, pecador! (Varazze, 1977, 330).

Efectivament, Nicolau la fa servir, *E quant asò ac dit, tot aquel brugit de les bèsties repausà, que no l'ausí*. Més endavant, a punt d'ésser cremat, torna a recitar l'oració, *E mantenenent aquel foc fo mort*; els diables aconseguen

⁷⁷³ *Libros de Caballería, 1969, LVI: E el caballero le dijo que cabalgase en las ancas del caballo. E no supo Artús cómo ni cómo no, que en un cuarto de hora se falló en un verde prado.*

apoderar-se'n i turmentar-lo, però una altra volta, *E mantenent él fo deliurat d'aquela pena*. Finalment, Nicolau és estimbat pel pou inferior, però una altra vegada la fórmula el salva, *E mantenent él ixí fora senes mal, e totz los diables s'esvanesiren* (Varazze, 1977, 330).

En el cas de viatge per arts màgiques, la fórmula protectora sol ésser inversa o negativa: no esmentar el nom de les figures celestials, no resar, no senyar-se... Xabrerol rep unes instruccions precises dels nigromàntics:

*...e donaren-li tres doctrines: la primera que no-s senyàs: "Que, si-t senyes, cauries del ca"; la IIª, que no nomenàs lo nom de Jesús ne de la verge Maria; la IIIª, que no parlàs ab degú, sinó ab lo porter de infern, e ab lo senyor, si y és*⁷⁷⁴.

A l'esmentada sàtira de Bocaccio, l'ingenu burgès rep ordres similars: no encomanar-se a Déu ni a la Verge ni a cap sant, la qual cosa provocaria que se'l llencés a un lloc pudent, que és que li passa al final: els pintors disfressats de bèstia l'acaben deixant caure en un toll de merda (Bocaccio, 1984, II, 162).

El que salva Pere Portes al seu davallament és la seua professó de fe contínua; així, se senya abans de cavalcar el cavall infernal (Perellós, 1917, 103), i s'encomana repetidament a Crist i la Verge; aquest fet molesta sobremanera els dimonis, que col·laboren amb ell per a que se'n vaja, ja que *no podian sufrir a Portes quant invocaba los noms de Jesús y Maria* (Perellós, 1917, 106); li arriben a demanar *per-què los inquietava ab ditas paraulas* (Perellós, 1917, 108).

Una volta dins l'infern, el viatger sol recórrer els diversos àmbits, presència els turments dels condemnats –habitualment el nucli de la narració–; també, sovint, l'heroi troba a l'infern ànimes conegudes seues o famoses, que pretenen retenir-lo; de tot això ens ocuparem de seguida.

Fins ací hem vist el viatger en carn i ossos, que realitza un viatge real, qualssevol que siguen els seus mitjans. Però el viatge al més enllà es pot realitzar també únicament en esperit, mentre el cos roman a la terra; és el cas d'aquells morts miraculosament resuscitats, o de les visions i somnis inspirats, o de les aparicions.

Quant als resuscitats, sant Vicent ens fa una enumeració dels tornats a la vida per Crist: un jove, *una fadrineta de dotze anys*, i Llätzer, que *era ja pudent e forfollava de vèrmens* (Ferrer, 1973, 67). Al seu comentari sobre la reanimació del cadàver del jove, el predicador insisteix en la qüestió de la comunicació verbal amb l'infern, mitjançant la veu de Crist: *Sed vox Iesu Christi descendit usque ad Infernum, et ille, qui fuerat mortuus, surrexit et recedit* (Ferrer, 1995, 297). Una versió catalana:

"Adolescens, tibi dico, surge". "Adolescens" vol dir jove de XX anys. Ara ve una qüestió: ab qui parlava Jesuchrist? Parlava ab lo cors mort? No, que no pot hoir. Donchs, ab qui parlava? Ab l'ànima del mort, que era dins en infern. E fo en tanta virtut aquesta paraula que la ànima la hoí... (Ferrer, 1975, IV, 26).

⁷⁷⁴ Ferrer, 1975, III, 225. La versió castellana Ferrer, 1994, 293): *E dixieron los encantadores: "Prométanos que non se santiguará nin nonbrará el nonbre de Ihesús, nin hablará con alguno por mucho que le digan, salvo con el portero o con su señor". E él dixo e prometió que assí lo faría.*

Vegem-ne encara un altra, per apreciar la insistència del predicador en aquest aspecte comunicatiu, l'acústica dels espais del més enllà:

*E deixaren lo llit, e Jesucrist cridà, dient: "Adolescens, tibi dico, surge".
¿Ab qui parlava? ¿Ab lo cos mort? No, que no entenia res, mas parlava
ab l'ànima del mort, que era en infern en lo foc, e estava en aquella pena.
La veu de Jesucrist traspasà tro en lo infern, e Jesucrist lo veia, e era vist
per aquell, que així hu volia (Ferrer, 1973, 69).*

El resuscitat que romandrà associat al regne inferior, però, és Llätzer: a la Marsella medieval, aquest sant fou centre d'una sèrie de festivitats relacionades amb l'infern (Bakhtin, 1998, 77). Vegem en primer lloc la versió de sant Gregori, en la qual sembla atribuir-se-li a Llätzer una gran mobilitat pels espais del més enllà; el ric, de l'infern estant, veu Llätzer a la sina d'Abraham, al qual demana: "*Pare Abraam, ages mercè de mi, e tramit Làzer e muyl lo cal del dit en ayga, que-m refret la lenga*" (Gregori, 1931, II, 74). Davant la negativa, llavors el ric torna a demanar un desplaçament de Llätzer:

"Prec-te, pare, que-l trametes a la casa de mon pare, cor V frares he, e que lus protest que no vengen en lo loc d'aquestz turmens" (Gregori, 1931, II, 74).

Sant Vicent presenta també Llätzer, en resuscitar, com un autèntic mitjancer entre tots dos mons:

Diu sent Agostí que Làzer contave les coses de l'altre món, que havie vist les ànimes en infern que morien sens la fe de Jesuchrist, com les turmentaven los dyables... E quiscuú deye: "Haveu vist mon pare?" "Hoc". E lo pare: "Haveu vist mos fills?" "Hoc, que tots són en paraís...". Dehie la muller: "Haveu vist mon marit?" "Hoc, en infern lo trobareu, dapnat per la tua ufana e per les tues oradures"... (Ferrer, 1975, V, 239).

A la *Consueta de Làtzer* (text nº 18), del s. XVI, es representa el moment, amb el diàleg entre Crist i Marta, ací germana de Llätzer: *Marte, ages fianse en Déu,/ y veuràs vuy lo poder seu:/ ton germà resussitarà/ y tot lo món ne perlerà*. Davant la seua incredulitat, el messies insisteix: *Vida y resurrecció!/ Els qui-m creuran, Marta, açò!/ -E mire bé lo que-t dich jo-/ Marta, Marta, creus tu asò?*. Finalment, s'opera la resurrecció: *Sus! Làtzer, ix del moniment,/ car l'etern Pare és content (Teatre sobre..., 2003, 274-277).*

A l'evangeli apòcrif de Nicodem, en resuscitar Crist tornen a la vida molts altres morts recents, entre ells els que escriuen el testimoni del davallament, Carí i Leuci (Nicodem 17, 5-9); tots dos, durant la seua mort provisional, escolten a les fosques l'anunci d'Adam als patriarques de la mort del messies a la creu (Nicodem 18, 3), el diàleg entre la Fúria i l'Infern, en què la primera s'esclama que Crist li ha furat morts, resuscitant-los (21, 1-6), senten també des dels llimbs la veu que mana obrir les portes de l'infern, les crides dels àngels, l'enfonsament de les portes i presencien l'entrada triomfal, ple de llum, de Crist als inferns (22, 1).

La resurrecció de morts arribarà a ésser un miracle habitual a l'hagiografia medieval; és el cas de Trictelm (Perellós, 1917, 86). Sant Gregori en conta algunes; la de Reparat, que *recontà que él avia vist lo dit capelan he conegut en infern* (Gregori, 1931, II, 71); la d'un cavaller romà, que *morí, e puyt tornà, e contà ço qui li era esdevengut* (Gregori, 1931, II, 83); la del monjo Pere:

Lo qual dit Pere, abans que entràs en lo desert, malaut venc a la mort e morí; mes aytantost resuscità, e dix que avia vist infern e moltz locs plens de foc... (Gregori, 1931, II, 81).

En algun cas, el testimoni de la mort, viatge i resurrecció ha estat replegat directament per sant Gregori:

Cor N'Esteve, qui era de gran paratge, lo qual tu ben coneguist, me contà de si matex que él estec en Constantinoble, e fo-y malaut e morí; e per ço cor no-s trobà qui l'obrís e l'untàs dels engüens, estec tot aquel dia e la nit que no-l soterraren. Él fo menat a infern, e moltes coses él viu que no avia volgudes creure cant vivia... (Gregori, 1931, II, 81).

Aquesta darrera història la repeteixen Varazze (Vorágine, 1982, 710) i Lieja: *levà's en lo lit e dix moltes coses que havie vistes en l'infern, les quals primerament no havie creegut* (Lieja, 2004, DCVI). Trobem també a la *Legenda* el miracle que fa sant Martí, en assabentar-se que un monjo havia mort sense batejar: el resuscita i el bateja, i el monjo declara que un àngel havia avisat al jutge que sant Martí pregava per ell, quan ja era dut a un lloc tenebrós (Vorágine, 1982, 720).

Lieja ens conta el viatge infernal de l'ànima de l'escolar *ydiota*, resuscitat *per tal con fon enganada* (Lieja, 2004, DCXX), i el de l'home que després del didàctic viatge esmerçarà la resta de la seua vida fent penitència:

...un hom ressuscità en l'ayn de nostre Senyor vuyt-cents e sis ayns. Espaordit de lles cruells penes que havie vistes en l'altre món, anà-se'n a ésser hermità... "Si vosaltres haguéssets vist ço que jo he vist, faríets sçò que jo fas encara més avant!" (Lieja, 2004, CCCXXXIV).

Sant Vicent relata un altre cas; santa Agnès demana a Déu la resurrecció del fill del seu turmentador, el prefect de Roma, escanyat per un dimoni; efectivament, el xicot torna a la vida, *et interrogatus ubi estiterat, et respondit quod in inferno, in igne inter demones* (Ferrer, 2002, 815). La sàtira de Rabelais farà que, amb els seus coneixements mèdics, Pantagrueu cusa el coll d'Epistemó, decapitat. En tornar a la vida, aquest manifesta el seu disgust, de tant divertit que trobava l'infern i agradable la companyia dels dimonis (Rabelais, s.d., I, XXX).

Un excepcional cas de resurrecció, que veurem en parlar dels condemnats de l'infern: la tornada a la vida de l'emperador romà Trajà, causada per sant Gregori; la llegenda és recollida per sant Tomàs (*S. Th.*, Supl., q. 71, a. 5), Dante (Paradís, XX, 102), i altres autors medievals (Vorágine, 1982, 193; Lieja, 2004, DXXIII; Eiximenis, 1992, V, 16; Ferrer, 1995, 9).

Ja com a sàtira, esmentem ací la falsa resurrecció d'Altisidora al Quixot, i el seu relat fet a instàncies de Sancho Panza (*¿Qué es lo que vio en el otro mundo? ¿Qué hay en el infierno?*). La suposada viatgera reconeix no haver passat de les portes de l'infern, on ha presenciat el joc de la pilota -amb llibres-dels dimonis: *yo no debí de morir de todo, pues no entré en el infierno; que si allá entrara, una por una no pudiera salir dél* (Cervantes, 1982, II, cap. LXX, 656).

El somni inspirat o la visió serà un mètode més generalitzat per a la visita al més enllà infernal⁷⁷⁵, i un recurs narratiu d'allò més habitual; des del s. IV es relaciona amb l'espiritualitat monàstica occidental, d'origen egipci (Amat, 1985, 403). Sant Gregori ja ens informa que el monjo irlandés Pere *avia vist infern* (Gregori, 1931, II, 81); a la *Legenda* trobem la visió de Josafat (Vorágine, 1982, 802); a Lieja, la d'un religiós *fon arrapat en l'esperit e menat a l'infern* (Lieja, 2004, CCXLVII); la d'un cavaller *-fon revellat a un dels dits cavallers-*, on no se'ns especifica quin tipus de revelació (Lieja, 2004, CCCLXXIX); la d'una filla que vol saber què ha estat dels seus pares: *fo arrapade per l'Esperit Sant* (Lieja, 2004, CCLXXIV); i la d'un monjo, en somnis, però que rep una marca del seu viatge: *és cremat al cap amb l'esclavina del seu pecat; desperta cridant: "Senyor! Acorrets-me, car jo·m muyr cremant!"* En arribar els altres monjos, *trobaren-li lo cap tot cremat, e levaren-lo a la enfermeria mig mort* (Lieja, 2004, CCLVIII). El pelegrí que per emborratjar-se empenyora la seua roba té també un somni infernal:

E en aquella ora fon-li arrapade la ànima, e levade a diverses lochs de penes e mese en l'infern, la qual ànima veé lo príncep dels diables... Quant lo pelegrí o ach vist, començà a tremolar de gran paor que ach. Ladonchs, lo diable príncep, a grans crits, dix: "Amenats-me aquel senyor que·empenyorà per vi en la taverna la sua esclavina e s'embriagà!" E lo pelegrí, plorant, dix a l'àngell qui de prop li stave: "Senyor, liura'm de lles mans de aquel Satanàs e jo promet-te que jamás no m'embriagaré!" E, tentost, la ànima dell pelegrí tornà al cors... (Lieja, 2004, CCXLV).

Hi ha també les visions irlandeses, la de Tundal, *altrament dita visió del monestir de Clares Valls* (Perellós, 1917; *Poesia e prosa*, 1998). Tundal fa el seu viatge en esperit, entre la vida i la mort, i guiat per un àngel; l'ànima de Tundal és lliurada momentàniament a diversos turments d'aquest purgatori infernalitzat (Perellós, 1917, 57). El viatger descriu la duresa del camí recorregut, que li fa desesperar:

...e hanauen per lochs terribles e molt pus durs e pus feretges que negun loch que debans haguessen trobat. La carrera ere fort estreta, axí com d'un alt puyt que adès adès cuydassen caura del balç; e com més hauaue aquela ànima menys fiança auia que tornàs a uida (Perellós, 1917, 63).

⁷⁷⁵ Vegeu l'estudi que hi dedica Jacqueline Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*. París, Études Augustiniennes, 1985.

I la de Trictelm, i fins i tot ecos literaris, com la visió de l'infern de Lancelot, almenys a la versió portuguesa (1400-1438) de *La Queste del Saint Graal* (ca. 1230)⁷⁷⁶.

Un cas català pertany al *Testament* de Bernat Serradell (ca. 1422); en la seua visió, el narrador, que acaba d'ésser rebutjat per sant Pere, és estimbat a l'infern per antics companys de maldats; un d'ells el pren del braç, la qual cosa li deixarà una marca que romandrà quan torne a la terra; *ells me llançaren dins infern/ ab tal brogit/ que eu pensé aquella nit/ que el món finís* (Blandín..., 1983, 250).

Arribat al regne de les tenebres, Serradell recorre i contempla els diferents espais infernals, sense ésser turmentat més que per la visió dels suplicis: *que a mi em pres molt gran dolor sol del mirar*. Finalment, aprofitant la momentània absència dels diables, el viatger aprofita per escapar obrint subreptíciament la porta: *e-a gran pas, cuitadament,/ per escapar,/ tota la nit vai caminar/ tro fui ací./ E veus ço que és estat de mi* (Blandín..., 1983, 254).

Finalment, posem com a darrera forma de revelació sobre l'infern el testimoni d'ànimes que hi són condemnades. No és gaire freqüent, ja que com hem vist, la majoria de fantasmes provénen del purgatori. En aquest cas, evidentment, més que d'un viatge es tracta d'una curta entrevista; en realitat, qui viatja és l'esperit aparegut. Lieja relata l'aparició a una parenta de la monja que havia mort en provocar-se un avortament (Lieja, 2004, CCCXCVIII). El cas típic és del pagà condemnat que miraculosament es manifesta a sant Macari mitjançant la seua calavera; l'eremita l'interroga per obtenir-ne informació:

...sent Macari, passant per un erm, trobà una calavera de hom mort, que ere testa del cap de un sacerdot dels gentils. E quant sent Macari véu la dita calavera, conjurà-li que li parlàs (Lieja, 2004, CCCXXXV).

L'altra versió:

...sent Macari trobà una calavera d'om e demanà-li de qui era stada. E la calavera li parlà e li respòs que de un sacerdot dels gentils. E lo dit sant li demanà e li dix: "On stà la tua ànima?" E la calavera li respòs: «En l'infern stà.» (Lieja, 2004, DCCXII).

Una de les versions de sant Vicent hi afegeix el detall del xut de sant Macari a la calavera

In Vitis Patrum legim de sent Machari, que ell, anant hun dia per lo desert, ell trobà hun cap mort, calavera, e-l sant hom, axí com lo vehé, pensà entre sí matex: "Ara, què sap hom l'ànima de aquest cap on és?... E veus que estant axí sent Machari present, la ànima entre en lo cap e mugué's la calavera, e-l sent conegué que allí ere, e enterrogà-la: "És ànima de hom o de dona?" -De home són. -És infel o cristià?. Infel só e pagà, que jamés no creguí en Déu... Donchs, dix lo sant hom, no'm valrie res fer per tu oracions? -Dix aquest: "No", e donà-li ab lo peu lo sent hom⁷⁷⁷.

⁷⁷⁶ *Poesia e prosa*, 1998, 146. Però no apareix a la traducció castellana del text original (*Demanda...*, 1982).

⁷⁷⁷ Ferrer, 1975, V, 251. Molt similar, a Ferrer, 1932, I, 194.

En una altra versió, sant Vicent especifica el desert i l'edat de la calavera: *sant Macari, anant per lo desert d'Egipte, trobà un cap d'hom, ço és, la calavera, de cinc-cents anys que era mort* (Ferrer, 1973, 155); i encara en una altra versió, llatina, s'expressa el desig de sant Macari, ací *quidam sanctus monachus*, d'assabentar-se de la sort de l'ànima, si era condemnada⁷⁷⁸.

En un miracle similar, també narrat per sant Vicent, trobem la mateixa curiositat d'un ermità, en aquest cas sobre la proporcionalitat de la culpa i la pena: *e desigava saber en infern quants havien major pena comunament*. Sobtadament, se li apareixen tres esperits: *E veus que hun dia, axí com estava en sa contemplació, aparegueren-li tres ànimes*, cadascuna vestida amb robes simbòliques referents a la seua condemna (Ferrer, 1975, IV, 214).

Bernat Metge, a *Lo somni*, relata l'aparició del fantasma del rei Joan I, que declara trobar-se al purgatori; però també es materialitza, al calabós de l'escriptor, Orfeu –evident voluntat d'ubicació en un plànol de ficció poètica-, que és qui descriu un infern mitologitzant i dantesc amb les seues penes (Metge, 1983, 203 i s.).

Hi ha encara la reminiscència popular d'aquestes aparicions, al romancer, amb l'exemple notori del fantasma del condemnat comte Arnau, aparegut a la seua vídua, *viudeta igual, muller lleial*. Ella demana la forma d'accès de l'aparició: *-Per on heu entrat vós ara...?* El comte respon: *-Per la finestra enreixada*; ella s'esclama: *-Ai! Que me l'haureu cremada*, però l'esperit la tranquil·litza: *-Solament no l'he tocada*. Segueix la multiplicació folklòrica de les preguntes que la dona fa al fantasma, sobre el seu aspecte; les respostes de l'espectre són moralitzants: *-Què és això que us ix per la boca...?*, *-Males paraules que he dites*; pels ulls, *Males mirades que he dades*; per les orelles, *Són llames de foc que em cremen*; per les mans, *Les coses mal manejades*; pels peus, *Els mals passos que donava*. L'entrevista s'acaba: *-Quina hora és que el gall ja canta...?* *-Les dotze hores són tocades*. Llavors és quan la vídua fa la pregunta: *-Per què sou condemnat...?* *-Per soldades mal pagades...* (Romancer català, 1980, 19-21).

3.4.1.3. Descripcions

L'infern es inefable, no se'n pot parlar, perquè qualsevol descripció en traeix la immensitat de l'atrocitat; així ho expressa Lull: *Ay tal ira tan mortal perpetua, qui la porà cogitar, escriure ne parlar?* (Lull, 1990, 161), i *E la pena d'aytal home, qui la poria cogitar, nomenar, ne dir ne escriure?* (Lull, 1990, 163). L'anònim autor del *Libro de Alexandre*, de la primera meitat del s. XIII, manifesta el seu temor en encetar la descripció⁷⁷⁹. La visió de Tundal recorre a la inefabilitat en dues ocasions: per incapacitat de narrador i lectors, *que la nostra poquea no bastarie a entendre ne la ànime de Tundal ho poguere*

⁷⁷⁸ Ferrer, 1995, 328: "O, si ego scirem ubi esset anima istius! Si in Inferno, vellem scire quam pena patitur". Et fuit secretum, quod anima illius apparuit ibi in capite illo. Et sanctus homo interrogavit eum, dicens...

⁷⁷⁹ Libro de Alexandre, 1983, estr. 2334: *De la cort del infierno, un fambriento lugar,/ la materia lo manda, quiero ende fablar:/ mal suelo, mal poblado, mal trecho, mal lugar,/ es dubdo e espanto sólo de començar...*

comptar (Perellós, 1917, 66), i una altra, com a recurs homèric per expressar la infinita intensitat del dolor infernal:

E com l'ànima s'acostàs, vehé lo príncep de tenebres, e vehé la pregonea d'imfern. Mas quals coses e queynes aquí vehé e queyns turments, si agués C caps e en cascun cap agués C lengues, en negura manera no ho poguera comptar (Perellós, 1917, 68).

Recurs habitual per referir-s'hi és la comparació, l'analogia. Lull el compara amb un mar de foc, on els dimonis són els peixos:

...cogita, fill, e imagina una gran multitud de gent que stiga a la ribera de la mar; e considera que la mar sia tota bullent e plena de foch ardent, e que de la mar isquen los grans peys qui meten en la mar adés un home adés altre. On, si aytal cogitació has, aesmar pots con grans seran los crits e les veus e les paors d'aquells hòmens qui no-s poran defendre a aquells peys, qui seran dracs infernals, als quals no poran fugir (Lull, 1981, 280).

La comparació de l'infern amb la insadollabilitat de la mar esdevindrà un tòpic; encara als. XVI, al *Guzmán de Alfarache* es diu: *Nunca el ojo del codicioso dirá, como no lo dicen la mar y el infierno: "Ya me basta"* (Alemán, 1983, 735).

A l'hora de cercar-ne analogies, sant Vicent compara l'infern amb una parròquia, una parròquia simètrica *cuius rector est Lucifer* (Ferrer, 2002, 115), però també amb un bordell: *E, quan tu pecques, vas-te'n ab set rufians del bordell de infern: lo primer ribaud se appelle Leviatan...* (Ferrer, 1932, II, 153). En una altra imatge, es refereix a l'infern com a femer: *E què fa nostre Senyor? Pren una pedra, la mort, e via al femer de infern* (Ferrer, 1932, II, 43). Bakhtin parla de l'equació simbòlica, al realisme grotesc de la cultura popular medieval, de l'infern amb el cul humà, invers a la cara, en la mecànica de permutació superior-inferior; en aquest context cobren sentit les abundants bromes populars medievals consistents a torcar-se l'anús amb prendes de roba destinades al cap (Bakhtin, 1998, 336-340).

L'espai infernal cristià és una evolució de la síntesi de l'infern jueu i el grec; aquest darrer, amb divisió espacial, és una mena de negatiu del jardí paradisiàc; un lloc subterrani, fosc, amb selves, rius, on les ànimes cacen, parlen i es lamenten (*Hieros Logos*, 2003, 260). L'infern descrit per Virgili a l'Eneida (VI) no se'n va tant del cristià; hi ha un primer espai vestibular fins a l'Aqueront; després, la cova del Cerber, i una sèrie d'espais intermedis, sense turments ni benestar; a continuació, el camí es bifurca: cap a la dreta hi ha el palau de Plutó i els Camps Elisis, on es reuneixen les ànimes destinades a reencarnar-se, i a l'esquerra, el Tàrtar, mansió de tortures per als dolents.

Sobre l'infern medieval ha influït també la cultura celta, amb els inferns insulars i de les visions (Bakhtin, 1998, 350). Als primers segles del cristianisme, doncs, l'infern és un espai subterrani tenebrós, compost (inclou la sina d'Abraham), amb rius i llacs (Amat, 1985, 385; Guiance, 1998, 201); la considerada primera descripció cristiana de l'infern la trobem a l'apòcrif llibre d'Henoc (Amat, 1985, 54).

Els trets generals de l'infern medieval: ubicació subterrània, divisió espacial majoritària en set compartiments, segons els set pecats capitals, on s'hi distribueixen les ànimes pacients dels respectius turments; jerarquia espacial per fondària, estant Satanàs lligat al pis inferior (*S. Th.*, Supl., q. 93, a. 2), diversos edificis o fins i tot una ciutat. Però també, per influència de les visions celtes, alternança vall-muntanya i fred-calor; un riu amb pont i un pou central que dóna accés al recinte inferior, lloc on Lucifer roman encadenat. Aquesta caracterització general la trobarem gairebé fossilitzada universalment; ens fixarem ara en detalls i variacions, i sobretot en la seua topografia interna.

Segons l'apòcrif evangeli càtar del pseudo-Joan (3,16), la profunditat de l'infern és tal que, si un home hi tirés una pedra, trigaria tres anys en arribar al fons. Sant Vicent hi situa l'ànima d'un pagà *pus pregon que no és la terra dejús lo cel: per lo agreujament de les penes ho deia* (Ferrer, 1973, 155); una altra aparició interpelada manifesta: *Et interrogavit de pena. Dixit, quod maximam, quia tantum est profundus, quod non distat tantum celum a terra* (Ferrer, 1995, 328).

Ja ens hem referit a l'excepcional infern insular irlandès de l'epopeia marítima de sant Brendan (ca. 1106), on s'hi descriuen fins a tres illes amb caràcter infernal (Benedeit, 1983, 40-43); malgrat això, al mateix text, al relat que Judes fa al sant i els seus monjos, l'Iscaiot descriu el model irlandès d'infern subterrani tradicional, dividit en dues regions diferenciades, una muntanya plena de foc i una vall gelada i fètida (Benedeit, 1983, 44). Similar és l'infern germànic que descriu Gramàtic (ca. 1150-1218), al viatge del príncep Hadig: subterrani, amb prats de cicutes, un riu amb pont, tot tancat per un mur (Gramático, 1999, I, 73).

Al s. XIII castellà, el *Libro de Alexandre* el divideix en comarcas, i descriu els vegetals que hi creixen: *En todas sus comarcas non naçen nunca flores, / sinon espinas duras e cardos puñidores* (*Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2344). I Berceo, al seu *Duelo de la Virgen* denomina a l'infern *tártaro, enfermería, pudio vallejo* (Berceo, 1980, 184); i als *Signos que aparecerán antes del Juicio final*, descriu un infern de foc, ple de serps i variats turments simbòlics (Berceo, 1980, 138-147).

L'infern de la *Divina Commedia* és un país complex, dividit aristotèlicament en set cercles concèntrics en disminució de grandària i altura; cada cercle se subdivideix en recintes especialitzats; hi trobem tot un sistema hidrogràfic, una selva, la selva dels suïcides (Infern, XIII), un desert per als usurers i els sodomites (XIV, 13), estàtues colossals (XIV, 95), portes, diverses construccions, la ciutat murada de Dite (VIII, IX) *la città del foco* (Infern, X, 22), sobre una vall (X, 135); un sistema de cercles de muralles de pedra anomenat *Malebolge*, que ocupa tota una vall de vint-i-dues milles, diu Virgili (XXIX), al centre del qual hi ha el pou, *un pozzo assai largo e profondo* (XVIII, 4) que comunica amb el cercle inferior, aquest gelat. Aquest cercle central, on és Lucifer, és el més baix i el menor: *onde nel cerchio minore, ov'è'l punto/ de l'universo in su che Dite siede* (XI, 64), l'espai inferior de tot el cosmos, *fondo a tutto l'universo* (XXXII, 8), i es compon de quatre recintes; el tercer s'anomena la *Tolomea* (XXXIII), i el darrer, la *Giudecca* (XXXIV, 117), on és Lucifer; esllavissant-se per la seua cintura, Virgili i Dante poden doblegar l'hemisferi i en comptes de seguir baixant, començar a pujar la muntanya del purgatori (XXXIV, 100 i s.).

A la visió de Tundal, l'espai del purgatori infernal, soterrani, és una successió de valls i muntanyes (*um monte mui grande e de grão tormento e temor, em que havia mui estreita carreira e mui má*), amb estanys de foc, oposició fred-calor. Cada un dels vuit recintes descrits s'adequa a una tipologia de condemnats, per pecats; en primer lloc, hi ha la vall amb la planxa, *l vall orrible e molt tenebrosa, e cuberta de calija de mort, e molt pregona, e plena de carbó e de brases cremans*⁷⁸⁰ (Perellós, 1917, 52). Segueix una muntanya freda i calenta:

...vingueren a l munt de mareueylosa granea e de gran horror e de gran asprea e de gran soledat. E hauia fort estret camí a aquells que a passar n'auian (Perellós, 1917, 52).

Després es davalla a una altra vall, per on corre el riu infernal: *vna vall molt pregona e podride e tenebrosa, la pregonea de la qual aquella ànima no poch vesser*⁷⁸¹ (Perellós, 1917, 53). Al quart espai és el Leviatan, ací Exentot, que devora milers d'ànimes (Perellós, 1917, 54). Vénen a continuació el pont punitiu, sobre un estany de foc amb terribles bèsties (Perellós, 1917, 56), la carnisseria infernal (Perellós, 1917, 59), l'estany de gel (Perellós, 1917, 61) i la vall plena de fargues: *e vingueren en l^a val de ferees e aquí veeren moltes fàbregues* (Perellós, 1917, 64). Al centre d'aquesta darrera vall purgatorial se situa l'entrada de l'infern estricte, un pou quadrat que llença foc (Perellós, 1917, 66).

Al *Viatge al Purgatori de Sant Patrici* (1398), versió catalana del cèltic *Viatge d'Owein* (S. XII-XIII), el comte Ramon de Perellós descriu el seu purgatori infernalitzat:

...vna terra gasta molt longuament. E aquella terra era molt negra he tenebrosa, ni no hy vi sinó malignes spiritz que me rossegauen per lo mig d'aquella terra... (Perellós, 1917, 24).

En aquest país subterrani, el vescomte travessa successivament quatre camps, cadascun amb una tipologia de turments; al darrer és on troba l'ànima del rei d'Aragó Joan I, rostint-se a la graella (Perellós, 1917, 27). Hi segueix una vall de foc, la casa amb banyeres de metalls fosos, el riu, *ves l'autre part de la montanyha* (Perellós, 1917, 30), el pou i finalment el pont sobre el riu, que mena al paradís terrenal (Perellós, 1917, 31).

A la visió de Trictelm, aquest recorre un purgatori infernalitzat, descrit com una gran vall amb alternança fred-calor, on hi ha també un pou central (Perellós, 1917, 86-91).

Varazze, seguint les visions irlandeses, en fa una descripció similar, un infern d'alternança entre foc i fred, amb diversos recintes de pintorescos turments per pecats; hi ha també edificis, pous i un riu amb un pont, el camí de

⁷⁸⁰ *Poesia e prosa*, 1998, 133: *...um vale de tebras muito espantoso e era mui fundo e mui carvoento e tinha uma cobertura de ferro em que podia haver sete côvedos em grosso e tanto ardía que se volvia em carvões acesos per ela e fedía mui mal.*

⁷⁸¹ *Poesia e prosa*, 1998, 133-135: *Este vale tão fundo e tão escuro é morada dos sobervosos. E em este outro, de que sai tão grande fodor e que tem a carreira tão estreita e há em ela tantas penas, é lugar dos que têm os caminhos pera mal fazer e pera roubarem e tomarem o alheio.*

tornada (Vorágine, 1982, 209, 710). El cavaller que davalla al Purgatori de Sant Patrici, en aquesta versió, troba diversos *locs* de turments infernals, i arriba al pou central:

Enaprès se partí d'aquel loc e vesec un molt pregon pou, de què ixia molt gran fum e molt orible pudor. E vesec aquí moltz domonis (sic), que li dixerén. -Aquest loc que tu gardes és infern, en lo qual està nostre senyor, En Belzebuc (Varazze, 1977, 330).

Lieja situa també un pou central, nucli de l'infern, però és molt sobri en descripcions generals; una d'elles és la de l'escolar *ydiota* que havia pactat amb el dimoni; quan mor, és dut a *una vall qui era plena de soffre cremant de gran e spaventable foch* (Lieja, 2004, DCXX). Ens dona dues versions del miracle de sant Macari, on la calavera explica la divisió de l'infern en tres espais superposats: pagans, jueus, mals cristians:

E demanà-li sent Macari los mals cristians en quen jaén hi staven, d'allà. E la calavera li respòs que desots los gentills e desots los juheus (Lieja, 2004, CCCXXXV).

L'altra versió de Lieja:

E lo dit sant li demanà si altres staven en l'infern dejús los gentills. E la calavera dix que och: los juheus. E sent Macari li demanà, dejús los juheus, si staven altres. Dix que och, los malvats cristians, per los quals fon scampada la preciosa sanch de Jesucrist e la menyspreaven (Lieja, 2004, DCCXII).

A *Demanda do Santo Graal*, traducció portuguesa del s. XIII de *La Queste del Saint Graal*, en fa aquesta descripció, a la visió de Lancelot: *um vale mui fundo e mui escuro e mui negro e u nom havia nenhum lume, senão puco*. Hi domina el soroll de les lamentacions dels condemnats⁷⁸².

Bernat Metge presenta a *Lo somni*, descrit per Orfeu, un infern tradicional de càstigs col·lectius simbòlics, en combinació amb elements paganitzants clàssics, com ara Plutó, que el mateix déu músic interpreta no com a llicències poètiques sinó com senzillament com una altra nomenclatura infernal (Metge, 1983, 203 i s.). L'infern pròpiament dit és comunicat amb la porta general mitjançant un camí:

E a l'eixida d'aquesta habitació troba hom un camí fort aspre, per lo qual... va hom als pus pregons e terribles inferns... (Metge, 1983, 204).

Sant Vicent emfasitza els laments i sorolls infernals: *!Que, en infern, no hi callen jamás aquells crits, aquells regiraments de cadenes, jamás no hi ha repòs!* (Ferrer, 1973, 153). Hi predomina la concepció penitenciària: els espais

⁷⁸² *Poesia e prosa*, 1998, 146: *E em aquele vale havia tantos choros e muitas lágrimas... e ouvia mais de cem mil vozes que todas diziam: "Ai, ai cativos! Ai, cativos!"*

infernals són presons⁷⁸³. I, insisteix el predicador, aquests recintes són superposats, en una jerarquia de condemna per nivell, màxima al nivell inferior: "*Sunt aliqui infra Iudeos?*", demana Macari a la calavera (Ferrer, 1995, 328). L'infern dels condemnats, en sant Vicent, tan aviat es divideix en tres compartiments com en set o nou.

La divisió en tres sembla ésser ètnica; al miracle de sant Macari, la calavera del condemnat respon les preguntes de l'ermità sobre els tres nivells dels condemnats: hi ha, almenys, el nivell dels pagans *infels*; *més avall*, el dels jueus; *E dix-li encara: "E dejús los jueus, ha-hi nengú?" Respòs que hoc: mals cristians, renegadors de Déu* (Ferrer, 1973, 155). Les tres *carçres*, una damunt l'altra, són oposades a les tres places del paradís:

E, per lo contrari, en la ciutat de infern estan tres caçres, e estan ordenades axí com aquests tres dits, començant al auricularis, medius, medicus, que la una està pus baixa que la altra, e l'altra pus alta, e l'altra pus alta... (Ferrer, 1932, I, 185).

En una divisió més clàssica, amb correspondència culpa-pena, hi ha una *sepultura* per a cada pecat: *set n'i ha, axí com són set peccats mortals; e quiscun peccat mortal ha sa sepultura* (Ferrer, 1932, I, 281). O bé un llac per a cada un dels set pecats capitals: *lo primer infern dels dapnats, e ha-y set lachs molt grans* (Ferrer, 1932, II, 60). En canvi, una altra classificació del predicador segueix la correspondència invertida amb la jerarquia angèlica en nou *órden*s, *graus*, *presons* o *carçres*:

*Ara he a parlar de infern. Que axí com són nou órden*s de àngels del cel, *axí en infern són 9 presons o carçres; segons alts eren, són en infern pus baxos...* (Ferrer, 1975, III, 221).

La gradació de turments hi va de dalt a baix⁷⁸⁴; arriba al màxim al soterrani novè, el darrer: *l'om qui en aquest món renegue, ab Lucifer bayx ne va* (Ferrer, 1975, III, 227); el davallament de Xabrerol sembla referir-se a aquest tipus de cartografia: l'escuder viatja fins al sisè recinte: *entrà avant en la VI^a presó en una bella cambra, e véu aquí son senyor en la cadira e bell llit de parament*⁷⁸⁵. Si, en el cas de la divisió en set pecats capitals la correspondència amb l'especialització funcional dels diversosos recintes infernals era clara, la topografia angèlica dels nou espais infernals obliga a una nova catalogació moral dels pecadors, en nou grups⁷⁸⁶.

⁷⁸³ Ferrer, 1994, 381: *E después desto mostrávale las cárçeles del infierno, e dezíale: "Paulo, cata que en aquellas cárçeles están los jodíos e los moros; e en aquellas otras los malos christianos".*

⁷⁸⁴ Ferrer, 1994, 285: *E por esto en el infierno ay nueve cárçeles, ca el infierno está en el corazón de la tierra, assí como en el medio de una mançana están las pepitas. E ha en él nueve prisiones. La primera es de muchos malos tormentos, e la otra adelante de peores. E assí de una en otra van creciendo en penas fasta la novena.*

⁷⁸⁵ Ferrer, 1975, III, 225. La versió castellana (Ferrer, 1994, 293): *E como fue dentro, andudo a la primera prisión e después a la segunda e a la tercera... E, finalmente, fue a la sexta prisión e falló una casa muy hermosa, según que le a él paresçia.*

⁷⁸⁶ Ferrer, 1994, 287: *E assí commo en el infierno son nueve cárçeres, assí son en este mundo nueve maneras de mala vida. E quien tiene la primera va en la primera*

Bernat Serradell, a seu *Testament* (ca. 1422), parla de l'alteració en la percepció del temps infernal: *tal presó/ perpetual/ on per tostemps haguérem mal,/ dol e-z afany;/ car un moment los par un any/ a llur albir* (Blandín..., 1983, 241). L'espai sembla estructurar-se en tres parts; a la primera, hi ha un *gran caliu* on es torren els poderosos (Blandín..., 1983, 251); a la segona, hi troba un *gran estany/ de metall fus* (Blandín..., 1983, 252); i a la tercera, un forn de foc (Blandín..., 1983, 253).

Al *Curial*, al diàleg dels déus grecs, Fortuna, adreçant-se a Neptú, adjectiva l'infern com *dura e tenebrosa carçre de infern* (Curial..., 1979, 250); i el religiós que aconsella el desconsolat heroi li recorda les grans dimensions d'aquest espai:

No et cal cuitar, que encara que altres vagen primers per pendre lloc, no fallirà lloc a tu, e lo teu lloc no el pendrà degú, ans hauràs gran e ampla posada... (Curial..., 1979, 247).

Sor Isabel de Villena no fa descripcions detallades de l'infern; un dels trets que en remarca és el seu estat caòtic: *en aquell miserable loch de infern negun orde no s'i troba, ans eternalis orrors e dolors* (Villena, 1980, CL).

Francesc de la Via, al seu *Llibre de fra Bernat*, de finals del s. XV, en fa aquesta breu al·lusió:

...serets soterrat/ dins en l'infern,/ en lo loc desert i extern/ ab diables,/ on haurets penes perdurables/ empertostemps... (Blandín..., 1983, 263).

A l'*Auto da barca do inferno* (1517), de Gil Vicente, l'infern, descrit amb portuguesa terminologia de navegant com a port fluvial, s'anomena *ilha perdida, a infernal comarca, o porto de Lucifer, o lago dos danados, terra dos demos i lago dos caês* (Vicente, 1988, 93-115).

Rabelais, al davallament infernal d'Epistemó, presenta un infern simètric al món real, una ciutat amb oficis diversos, amb inversió popular festiva i carnestolenca de l'estatut social real; més endavant hi tornarem (Rabelais, s.d., I, XXX; Bakhtin, 1998, 351).

Pere Portes, al seu davallament, no és gens detallista en la seua descripció: *hisqueren en un gran pla, que era tot foch y dimonis, ab gran multitud de gent que patian grans tormentos* (Perellós, 1917, 104); al final de la narració, responent a una pregunta de l'escrivà, diu:

Que a ell li aparexia que aquell lloch era molt clar, y veyia les ànimes dels condemnants y dimonis ab formas visibles, proporcionadas als ulls corporals, y encara se espantava de haver vist ditas cosas... (Perellós, 1917, 124).

cárçel; e quien tiene la segunda, en la segunda; e así de las otras... Els grups són (Ferrer, 1994, 289-296): *carnalis conversatio, spiritualis indevotio, crudelis incompassio, amaricabilis impaciencia, implacabilis discordia, tirannicalis presidençia, usurpatio spiritualis, fidey desertio, blasfemia in Deum.*

3.4.1.4. Hidrografia

Troblem un complex malgrat que confús sistema hidrogràfic compost de fonts, llacs i rius heretats de l'infern clàssic; el riu, com a frontera de l'infern, és una tradició grega (Ilíada, XXIII, 60 i s.); l'infern òrfic disposa de quatre rius, simètrics als nascuts al paradís terrenal cristià: Piriflegetont, a l'est; Cocit o Estigi, a l'oest; Aqueront (sud) i Oceà (nord) (*Hieros Logos*, 2003, 206). A l'Eneida (VI), Virgili recicla el sistema grec: hi ha, en primer lloc, la llacuna Aqueront, que bull contínuament i desemboca al Cocit i la llacuna Estígia; a l'esquerra, el Tàrtar és envoltat pel Flegetont, i a la dreta, pels Camps Elisis corre el Leteu, que té sortida a la terra per dues boques: una de banya, que atorga visions veritables, i l'altra d'ivori, que dona visions falaces.

Però el riu infernal també apareix a la tradició germànica; a la *Historia Dannica*, de principis del s. XIII, Gramàtic esmenta el riu tranquil de l'Ugardiloc que veu Torquil (Gramático, 1999, II, 183), i el riu brau amb pont de la visió d'Hadig (Gramático, 1999, I, 73). El cristianisme, com hem vist, adapta la idea; sant Gregori esmenta el riu infernal, *I fluvi negre e caliginós, gitan boyra ho nuu tan pudenta que res no la podia soferir* (Gregori, 1931, II, 83).

A la tradició cèltica també apareix el riu, únic, sobre el qual s'extén el pont infernal que condueix al paradís. A la visió de Tundal hi ha un *flum de sofre* i un estany ple de bèsties⁷⁸⁷, sobre el qual passa el pont: *veheren l'estayn fort ample e ple de tempestat; les hondes de quels tan altes eren, que vedauen ha ueure lo cel* (Perellós, 1917, 56). I a la visió d'Owein hi ha un riu,

...vn fluui fret e pudent e molt bas, ves l'autre part de la montanyha: Plorauen moltes gens e se planhyian molt dolorosament de fret e de pudor, he quant se esforsauen de hixir fora, los dimonis los cabussauen pus fort (Perellós, 1917, 30).

De seguida torna a aparéixer, suposem que el mateix riu:

...e d'aquí venguem en vn fluui molt lonc he ample he pudent; he semblà-me que tot fos de foc e de flamma de solffre enbrusat, he era tot ple de dimonis (Perellós, 1917, 31).

Mentre el viatger Owein-Ramon de Perellós passa el pont, *los dimonis que aquí me auian menat se restaren a la riba del fluui* (Perellós, 1917, 32). Varazze segueix aquesta línia, apartant-se de la tradició grega dels quatre rius per acostar-se a la celta, i descriu en dos llocs el riu únic infernal, tots dos amb pont provatori; a la visió del cavaller resuscitat, el riu és d'aigües fèrides i negres (Vorágine, 1982, 710), i al davallament de Nicolau al Purgatori de Sant Patrici n'apareix un, que descriu com a cabdalós *-un fluvi molt corent-*, de foc i sofre (Varazze, 1977, 330; Vorágine, 1982, 209). A Lieja trobem *un riu molt gran e negre, del qual riu exien pudors e odors molt terribles* (Lieja, 2004, DXXXIII).

⁷⁸⁷ Perellós, 1917, 53, 56. Vegeu-ne la versió portuguesa (*Poesia e prosa*, 1998, 134): *...decerom a um vale mui fundo e mui escuro e, em fundo daquele vale, a alma nom via nada, mais ouvia o arruído dum rio que corria per ele, do qual rio saía grão fumo e grão fedor. E a alma ouvia grandes brados e grandes gimidos das almas que jaziam em aquele rio, em que padeciam grandes tormentos.*

Dante elabora una meticulosa hidrografia infernal, adaptant el material clàssic de Virgili a les exigències doctrinals cristianes i al seu propi simbolisme poètic; l'Aqueront és la frontera de l'infern, amb l'Estigi i el Flegetont (Infern, III, 78). Al quart cercle hi ha el fangar de l'Estigi (VII, 101) i una font, *una fonte che bolle e riversa* (VII, 102); al cinquè, el pantà dels iracunds (VIII, 19); al setè, el riu de sang bullent, *la riviera del sangue* (XII, 47), que sembla més aviat una mena de bassa, i l'estàtua del gegant amb peus de fang, representació de la degradació humana; la imatge plora, i de les seues llàgrimes naixen els quatre rius: *Acheronte*, *Stige* i *Flegetonta*, que s'uneixen en un estret canal, el *Cocito* (XIV, 76-116); Virgili i Dante caminen seguint la vora d'aquest riu infernal (XV, 1-12). Tots dos són baixats pel gegant Anteu fins al nivell inferior, on és el riu Còcit, gelat, *dove Cocito la freddura serra* (XXXI, 123-143). Finalment, un rierol recorre el forat per on s'accedeix al purgatori (XXXIV, 139).

Metge, evident seguidor de Dante, situa al vestíbul infernal el Letes –de l'oblit– i el Cocitus; la veritable frontera de l'infern inferior és l'Aqueron:

Dins una concavitat hi ha un riu apellat Letes, del qual les ànimes qui aquí entren, beuen necessàriament, e encontinent que han begut obliden totes coses. E passat lo dit riu, troba'n hom un altre, apellat Cocitus, qui va espau... En una part separada d'infern ha un lloc fort tenebrós, ab calija espessa, d'on neix un riu apellat Aqueron, e d'aquest neix un estany d'aigua, apellat Estix... (Metge, 1983, 203).

Més endavant, al costat de la ciutat infernal, hi passa *un riu foguejant apellat Flegeton* (Metge, 1983, 205). Encara Rabelais farà servir la nomenclatura clàssica dels rius de l'infern, al davallament d'Epistemó: *Coccyte*, *Flegaton*, *Estiquion*, *Aqueron* i *Leteu* (Rabelais, s.d., I, XXX).

La imatge del riu infernal va unida en primer lloc a les barques que el travessen; la referència ineludible és el Caront clàssic. A l'Eneida (VI, 298-304), es descriu com a molt brut, amb llarga barba blanca i capa miserable; és característica la seua manca d'humor; només accedeix a transportar Eneas després de l'exhibició de la branca sagrada i una declaració de bones intencions; la seua barca, acostumada a només menar ombres, cruixeix sota el pes del cos d'Eneas: *Gemuit sub pondere cymba/ sutilis* (VI, 413). Dante el col·loca també al riu Aqueront, caracteritzat tradicionalment com a ancià, *un vecchio, bianco per antico pelo* (Infern, III, 82), però també com a dimoni, *Caron dimonio, con occhi di bragia* (III, 109); Caront remuga i es nega a transportar Dante, per ésser encara viu (III, 129). Més endavant, al cinquè cercle, tots dos poetes s'embarquen altra volta, ara en la barca de Flegiàs (VIII, 19), que travessa el pantà dels iracunds fins al peu de les portes internes de l'infern (VIII, 81). A *Lo somni* trobem el barquer *Caron*, que rep els condemnats amb aquestes paraules que semblen un eco dantesc:

...los quals guarda Caron, fort vell, ab los pèls blancs, llargs e no pentinats, ab los ulls flamejants, abrigat d'un mantell, fort sutze e romput. Lo qual, ab una petita barca, passa les ànimes de l'altra part, metent aquelles dins la dita barca per força, e cridant: "Passats, ànimes, a les tenebres infernals, on soferrets fred e calor inestimable, e no hajats esperaça de veure jamai lo cel". E a penes n'ha passada una barcada,

lleixa-la a la riba entre molta sutzura; e encontinent torna a altra, e jamés no cessa (Metge, 1983, 203).

A Varazze trobem, encara que no en un riu infernal, una barca tripulada per dimonis, que dialoguen amb uns monjos que hi ha a la vora (Vorágine, 1982, 488). Un altre barquer infernal ens el proposa Gil Vicente al seu *Auto da barca do inferno* (1517); les ànimes, en arribar al riu del més enllà, han d'abordar una de dues barques, la de l'àngel o la del diable: *chegamos supitamente a um rio, o qual per força havemos de passar em um de dous batéis que naquele porto estaô* (Vicente, 1988, 91); segons hi van arribant, s'adrecen als barquers: *Esta barca onde vai ora,/ que assi está apercebida?*, demana el fidalgo; el diable respon: *Vai pera a ilha perdida/ e há-de partir logo ess'hora*. El diàleg es repeteix: *-Porém, a que terra passais?/ -Pera o inferno, senhor* (Vicente, 1988, 93); *-Pera onde é a passagem?*, diu el prestamista (Vicente, 1988, 98); *Joane o Parvo*, una mena de Joan Petit folklòric, demana: *-E onde havemos nós d'ir ter?/ -Ao porto de Lucifer* (Vicente, 1988, 102); el sabater: *-E pera onde é a viagem?/ -Pera o lago dos danados* (Vicente, 1988, 104); s'esmenta també un altre llac, *o lago dos caês* (Vicente, 1988, 115); el diable barquer fins i tot concedeix al penjat menar la nau: *-Entra cá, governarás/ até as portas do inferno* (Vicente, 1988, 121).

Rabelais, a l'enumeració dels oficis infernals observats per Epistemó, diu que César i Pompeu hi calafategen navilis, i que els cavallers de la Taula Redona es guanyen la vida remant pels quatre rius, quan als diables els plau de sortir a passejar en barca (Rabelais, s.d., I, XXX).

3.4.1.5. Portes

No necessàriament unides a la concepció arquitectònica de l'infern, que de seguida veurem, les portes constitueixen l'entrada al recinte, entrada de sentit únic, normalment. A la tradició grega, les ànimes dels morts insepults s'aturaven en aquestes portes "espaioses" de l'Hades (Ilíada, XXIII, v. 60 i s.). A l'Eneida (VI), el viatger ha de superar unes primeres portes exteriors, sempre obertes per a entrar; després de creuar el riu Aqueront i passar per davant el Cerber, el Tàrtar és un recinte autònom amb triple muralla i porta d'acer, sobre la qual hi ha una torre de ferro.

Al cristianisme, l'Apocalipsi esmenta dues voltes la clau de l'abisme, que obra en poder d'un àngel (Apoc, 20, 1) que l'empra per obrir l'infern, quan sona la cinquena trompeta (Apoc, 9, 2). La referència més sovintejada sobre les portes de l'infern, però, té lloc en la descripció del davallament de Crist, episodi que ja hem vist en parlar dels llimbs dels patriarques; el primer esment apareix a l'evangeli apòcrif de Nicodem, en què Carí i Leuci presenciaven el miracle: a les fosques de la sina d'Abraham, senten les veus comminatòries que manen obrir les portes, les ordres de la Fúria en manar als dimonis tancar-les, la segona veu dels àngels, i l'explosió de l'entrada de Crist, que il·lumina tot l'infern i els allibera (Nicodem, 22, 1).

El text d'aquesta veu imperativa dels àngels prové del salteri (Ps 23, 7), que Corella tradueix així: *Levau en alt les vostres portes, o prínceps, e levauvos en alt vosaltres, portes eternals, hi entrarà lo rey de glòria* (Roís, 1985, 23).

En un altre salm es parla també de *les portes de metall, e ensemps ha trencat les barres de ferro ab què staven fermades* (Roís, 1985, 106).

Varazze segueix Nicodem; tots dos presenten unes portes guarnides de diversos artilugis metàl·lics; vegem-ne les referències: *al manament del Senyor, totes les cereales e les presons del ferre foren trencades* (Varazze, 1977, 383). En sentir-se la veu imperativa, lluny d'obeir, els dimonis *tancaren les portes de l'aram ab los forelats del ferre, e les clausiren...* (Varazze, 1977, 387).

Sant Tomàs, tot i no parlar-ne explícitament, esmenta també els panys simbòlics, *vectes inferni*, que entrebancaven la sortida dels pares tancats (S. Th., 3, q. 52, a. 4).

Sant Vicent, en la mateixa tradició, les esmenta en descriure el davallament: *trencant les portes de infern, hi entrà Jesucrist* (Ferrer, 1973, 173); *Christus descendit ad portas inferi, et fregit vertes* (Ferrer, 1995, 362). Els patriarques no en podien sortir perquè la *porta erat clausa* (Ferrer, 1995, 365). El predicador adapta així la solemne fórmula del salm: *Los àngels vengueren primers: "Sus! Sus! Obrits les portes"* (Ferrer, 1973, 175). Tot comentant un esment del salteri (Ps 9, 14), sant Vicent en dóna un sentit al·legòric moral⁷⁸⁸. Intentant conciliar el tradicional trencament de portes únic amb la seua definida compartimentació infernal, el dominicà ens detalla que l'entrada de Crist només té lloc als inferns inferiors; als altres tres espais infernals, Crist realment no hi entra, no n'arriba a travessar el llindar: *ad tria loca superiora animae Christi non intrasset ultra januam, sed de janua loquebatur eis presentialiter* (Ferrer, 2002, 134). Més interessants són les portes del davallament de Xabrerol, on hi ha un dimoni porter que amablement el fa esperar i li permet d'entrar:

...que no parlàs ab degú, sinó ab lo porter de infern, e ab lo senyor, si y és. Quan fo cavalcat, de continent fo lla a la porta de infern e cridà, e lo porter fo aquí e dix: "Los companyons són anats de fora, al bisbe de Vercell, e quan vendran, porets entrar ab aquells." E a cap de poch vingueren mil milia dimonis ab la ànima del bisbe, cridant tan grans crits, que parie que cel i terra se'n degués entrar (Ferrer, 1975, III, 225).

La versió en castellà, gairebé idèntica, inclou un diàleg entre l'escuder i el dimoni porter⁷⁸⁹.

El diable barquer de l'*Auto da barca do inferno*, de Gil Vicente, mena els seus passatgers *atá as portas do inferno* (Vicente, 1988, 121).

En un viatge narrat per Lieja, un clergue, atemorit pels dimonis, s'amaga a l'infern darrere d'una porta, cosa que no dificulta als diables trobar-lo: *aquel clergue qui està detràs de la porta* (Lieja, 2004, CCLVIII).

Al *Testament*, Bernat Serradell aprofita l'avinentesa que els diables surten massivament de l'infern *-nou legions furiosament-* a aportar un predicador, per a escapar-se'n:

⁷⁸⁸ Ferrer, 2002, 305: *Et dicit: "portis mortis" que sunt peccata mortalia. Et una porta est superbia, et alia avaricia... et alia porta est luxuria: O, quomodo est ampla ista porta! nam multi dampnantur et intrant per eam...*

⁷⁸⁹ Ferrer, 1994, 293: *E tocó a la puerta e dixo el portero: "Quién eres?". E él dixo: "Yo ssó Xabro, escudero de Fulano, que le trayo cartas". E dixo el portero: "Dexa venir mis compañeros, que son ydos al obispo de Porçel". E finalmente vinieron grant muchedumbre de diablos con la ánima del obispo. E Xabro estava con grand miedo. E quando fueron entrados, Xabro entró en pos de ellos.*

Sí que ells partiren ab brogit/ molt fornal;/ e-z eu qui viu tot lo portal/ de bat en bat,/ metí dessús lo forrollat/ secretament,/ e-a gran pas, cuitadament,/ per escapar,/ tota la nit vau caminar... (Blandín..., 1983, 254).

Dante s'aparta de la línia de Nicodem, en elaborar tot un nou simbolisme de les portes; n'hi ha dues, una d'exterior, d'accès a l'espai infernal general, que és la que rebenta Crist, i la porta interna, reservada a l'inferior. A la llinda de la primera hi ha escrits els famosos mots *di colore oscuro*⁷⁹⁰. Pels voltants reposen dues heterodòxies de Dante: els àngels neutrals i les ànimes grises, també neutrals; i a la vora hi ha l'exèrcit dels covards condemnats (III, 33). Entre la primera i la segona porta, al tercer cercle infernal, el poeta situa el gos Cerber, (VI, 13). La porta interior es troba al sisè cercle, més enllà del pantà dels iracunds, en una *alta torre* (VIII, 81), que dóna accés a la ciutat de Dite, de murs que semblen de ferro (VIII, 78). Davant hi ha les tres fúries (IX, 38), i malgrat l'oposició dels diables, un enviat *da ciel messo* els obri aquestes portes (IX, 85). Encara més endavant trobaran un altre guardià, el Minotaure, controlant l'entrada al setè cercle (XII, 12).

A la visió de Tundal, les portes de l'infern, que s'anomenen ací *les portes de la mort*, són més aviat un concepte que una realitat; l'infern *sensu stricto* és en un pou vertical, i la seua boca serien aquestes portes, on la protecció angèlica del viatger sembla esvanir-se:

“...Tu és venguda e t'és aproïmada a les portes de la mort e als inferns pus jusants sens tota trigua seràs presentada...” E parlauen ensemps e dehien: “Per què triguam tant? Liurem-la a Lucifer que la deuor.” (Perellós, 1917, 67).

De manera similar, Bernat Metge fa descriure a Orfeu l'accés a l'infern; després del primer recinte general s'han de travessar els dos primers rius per arribar a l'interior, *un lloc fort tenebrós, ab calija espessa*, on és el riu Aqueron i el llac Extix; una vegada travessats, hi trobem Cèrberus:

Prop la dita riba ha una molt gran caverna, la porta de la qual guarda Cèrberus, qui ha tres caps de ca, e ab grans lladraments espanta, turmenta e devora tot ço que davant li ve (Metge, 1983, 203).

Més endavant, la ciutat infernal té unes meravelloses portes; Metge hi situa el guitzell infernal clàssic:

E ha-hi molt gran portal, les colones del qual són de diamant, e sobre aquelles està una torre de ferre molt alta, davant la qual seu Tesífone, ab vestadura sangonosa; e vetllant contínuament, bat les ànimes cruelment, ensems ab les germanes sues que dessús has oïdes, ab les serpents que els pengem per los caps avall a manera de cabell. E ensems ab Èacus,

⁷⁹⁰ Infern, III, 1-9: *"Per me si va ne la città dolente,/ per me si va ne l'eterno dolore,/ per me si va tra la perduta gente./ Giustizia mosse il mio alto fattore;/ fecemi la divina potestate,/ la somma sapienza e'l primo amore./ Dinanzi a me non fuor cose create/ se non etterne, e io eterno duro./ Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate".*

molt cruel jutge, porten a execució la sentència que a les dites ànimes haurà donada lo dit Radamantus; e aquí són punides les ànimes de llurs pecats particularment, cascunes segons llurs crims que vivent havien comesos (...) A la intrada de la qual ciutat està Megera, molt cruel e terrible, que a aquelles dóna ço que mereixen (Metge, 1983, 204-205).

Una llegenda dels Abruzzos diu que sant Antoni, vagant pel món en recerca d'hospitalitat, és rebutjat per tothom; arriba a demanar-la a l'infern, i llavors el diable li assigna la custòdia de la porteria infernal, símbol de la qual és el seu bastó. Antoni, amb excès de zel, no hi deixa entrar ni sortir ningú, fins que els diables protesten i el fan fora⁷⁹¹.

Al Quixot, Cervantes situa la visió diabòlica d'Altisidora, al seu fingit davallament al més enllà, a les portes de l'infern, on troba una colla de dimonis jugant a la pilota amb llibres⁷⁹².

Ja hem comentat la iconografia del davallament; pel que fa a la porta, la tradició bizantina (Weitzmann, 1980) representa (de vegades fins i tot incoherentment, en simbolitzar l'infern com la gola del Leviatan) una gran escampada de forrellats, panys, passadors, cadenes, claus i altres elements metàl·lics al voltant de la porta, representada a terra sota els peus de Crist. La iconografia llatina adoptarà aquest model des del romànic; el podem veure en algun salteri⁷⁹³. Precisament en un calc mitològic de l'escena, en un davallament gòtic francès d'Orfeu al rescat d'Eurídice, veiem, entre els diables encantats per la música, el porter de l'infern, amb una clau enorme a la mà, agent i instrument inversos al sant Pere celestial i la seua clau.

Quant a la iconografia del judici, de vegades hi trobem la porta de l'infern també en algun salteri⁷⁹⁴, i més rarament en alguna composició pictòrica, com ara al "Judici final amb sant Miquel", del cercle del *mestre d'Artès*⁷⁹⁵; dos dimonis, asseguts dalt de les portalades de pedra, sostenen una filactèria sobre ella, rebent els nouvinguts: *Oÿu maleÿts al redemtor, qe a manat per vostre error, pux no u temuts sos manaments, vení dons als greus turments*. Les portes infernals, d'obra, també apareixen al tríptic del Judici de Viena, de Bosch⁷⁹⁶; damunt hi ha una tenda de companya.

3.4.1.6. Iconografia i concepcions

⁷⁹¹ Nola, 1987, 332. El final del text: "*In de lo inferno grande remore se facea/ de tale portanaro che avea:/ Antonio ne fa mala signoria,/ tucti gridano, caczàmolo via*".

⁷⁹² Cervantes, 1982, II, cap. LXX, 656: "*La verdad que os diga –respondió Altisidora-, yo no debí de morir de todo, pues no entré en el infierno; que si allà entrara, una por una no pudiera salir dél, aunque quisiera. La verdad es que llegué a la puerta, adonde estaban jugando hasta una docena de diablos a la pelota...*"

⁷⁹³ Londres, British M., Cotton ms. *Tiberius* c. VI (Winchester ca. 1050), f. 14. Reproduït a Nordenfalk, 1988, 102. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Boeci: *De consolatione philosophiae*, Clm 835, f. 27. Reproduït a Morgan, 1982, I, làm. 83.

⁷⁹⁴ Baltimore, Walters Art Gallery, *Carrow Psalter* (est d'Anglaterra, ca. 1250-60), ms. W. 34. Reproduït a Morgan, 1988, II, làm. 104.

⁷⁹⁵ València, MBA.

⁷⁹⁶ Viena, Akademie der Bildenden Künste. Reproduït a *El Bosco*, 1981, làm. 50e.

Ens centrarem ara en la forma de la representació iconogràfica medieval de l'infern, pel que fa als seus elements espacials, i en la relació amb els textos i amb les diferents concepcions infernals.

Als *Beatos de Liébana* ("Beatos" de Girona⁷⁹⁷, de san Andrés del Arroyo⁷⁹⁸, de Saint-Séver⁷⁹⁹, del Burgo de Osma⁸⁰⁰, Pierpont Morgan⁸⁰¹, i de Fernando I y Sancha, també anomenat de Facundo, pel seu miniaturista⁸⁰²) és simple, i la trobem a l'escena del combat apocalíptic de la dona amb la serp (Apoc 12, 1-17); des de l'il·luminador Magius (*Beato Pierpont Morgan*, de mitjan s. X), aquesta miniatura ocupa doble pàgina, i l'infern s'hi situa a la part inferior esquerra. Els *Beatos* solen representar gràficament l'infern com un espai tancat mitjançant línies; el recinte té generalment forma quadrada o rectangular, compta amb una petita obertura superior, i freqüentment és o conté una mena de bastidor on és lligada com en uns ceps, de mans i peus, la figura enorme de Satanàs. S'hi representa l'espai interior amb petites flames roges, on floten els cossos dels condemnats.

N'esmentem només un que s'aparta d'aquesta descripció: l'infern del *Beato de Silos*⁸⁰³ (ca. 1109). Es tracta ací d'un espai tetralobulat, on quatre dimonis turmenten un grup de condemnats, i en què tots plegats semblen nedar. Des de fora del recinte, sant Miquel tanca amb clau la porta, i el dimoni més proper, intitulat *Barrabàs*, treu la mà per fora de l'infern per prendre un plat de la balança.

Quant a la iconografia infernal dels *Beatos*, s'han remarcat, potser exageradament, dues influències; en primer lloc l'exercida per les seues representacions infernals sobre la iconografia romànica. I d'altra banda, la influència que reben els *Beatos* de la cultura musulmana escrita (no iconogràfica)⁸⁰⁴. I tanmateix, trobem una representació quasi idèntica, de l'infern com un recinte circular de flames, sense lobular, procedent d'un context tan llunyà com un evageliari otònic⁸⁰⁵, germànic, contemporani dels *Beatos* (1053-1056).

Hi ha poca evolució gòtica respecte a la caracterització romànica de l'infern: ubicació inferior, foscor i foc, nuesa dels condemnats, recinte tancat, presentat en forma de *tall en formiguer* (Yarza, 1980, 246). I continuïtat dels programes iconogràfics des del segle XIII, amb més realisme i detall als segles

⁷⁹⁷ Girona, Arxiu capitolar, *Beato de Liébana in Apocalypsim*, núm. inv. 7, f. 17v. Reproducció facsímil a *Beato...*, 1975, i a Yarza, 1998, 121.

⁷⁹⁸ París, Bibl. Nationale, nouv. acq. lat., 2290, f. 155. Reproduït a Yarza, 1998, 289.

⁷⁹⁹ París, Bibl. Nationale, ms. lat. 8878, f. 189r. Reproducció facsímil, a *Beato...*, 1984.

⁸⁰⁰ Burgo de Osma, Arxiu catedralici, f. 23r. Reproduït a Stierlin, 1983, 215, i a Yarza, 1998, 205.

⁸⁰¹ Nova York, Pierpont Morgan Library, ms. 644, f. 219v.-220r i 152v.-153r. Reproduïts a Williams, 1987, respectivament, 87-88, làm. 21-22 i 76-77, làm. 15-16.

⁸⁰² Madrid, Bibl. Nacional, vit. 14-2, f. 186v.-187r. Reproducció facsímil a *Beato de Liébana...*, 1983. I a Stierlin, 1983, 156-157.

⁸⁰³ Londres, British Library, add. ms. 11695, f. 2. Reproduït a Williams, 1987, 124, làm. 40, i a Yarza, 1998, 225.

⁸⁰⁴ Guiance, per exemple, n'aporta com a proves la presència de serps i l'infern quadrilobulat del *Beato de Silos* (Guiance, 1998, 207). Vegeu també Camón, 1975.

⁸⁰⁵ Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum, *Codex Aureus d'Echternach*, ms. 156142, f. 78r. Reproduït a Calkins, 1983, 149, làm. 75.

XIV i XV. Continua la influència de les visions celtes⁸⁰⁶ i els apòcrifs: l'infern dels artistes és més el popular que no pas el teològic. Tanmateix, aquests elements irlandesos no s'incorporen als pòrtics esculpits fins a mitjan segle XV; ja hem esmentat el *décalage* de l'escultura monumental en l'adaptació de les novetats (Minois, 1994, 266).

Aquesta iconografia sembla prou homogènia al període baixmedieval per tot Europa occidental, tot i que s'ha assenyalat alguna característica nacional, com ara l'infern polonès, militaritzat, amb predomini de forteses, diables armats i condemnats presoners (Bylina, 1987, 1236).

L'infern sol aparèixer bàsicament a tres programes compositius del gòtic: l'estimbada dels àngels rebels –sobretot a llibres d'hores i retaules de sant Miquel–; el davallament de Crist i els judicis finals. A la primera tipologia, l'infern ocupa tot l'espai icònic inferior; a les altres dues, sempre és baix i a la dreta de l'observador, l'esquerra de la composició, el darrer lloc en la jerarquia espacial de la plàstica gòtica, en antagonisme amb el punt invers, de màxima jerarquia: la franja superior -el cel- i la part esquerra -dreta de la imatge-, on són els benaurats, i en particular la Verge, a la dreta del Crist-jutge (Le Don, 1979, 366).

En contrast amb la iconografia gòtica del cel, que com hem vist oscil·la únicament entre dos models, la imatge del jardí i la del palau/ciutat, la iconografia de l'infern és molt diversa; per tal d'estudiar-la, la classificarem segons cinc formes de representació: com un paisatge o espai obert, com un llac, com una cova o pou, com un espai arquitectònic, i finalment el drac, el Leviatan; aquestes formes admeten combinacions sintètiques dobles i fins i tot triples, de coherència incerta, com veurem.

Encara una altra manera de representació és la simbòlica; es tracta de la mera suggerència de l'espai infernal mitjançant elements iconogràfics de fàcil identificació; aquest recurs és abundant a l'escultura, donada la seua necessària concentració significant, degut a les seues limitacions tècniques i espacials: la caldera⁸⁰⁷, les cadenes amb què els dimonis arrossegueuen els condemnats cap a l'exterior del camp icònic⁸⁰⁸, les serps, la graella on es rosteix Satanàs, el llit i la taula -càstigs de la luxúria i la gula, respectivament... En un anònim sienès trecentista⁸⁰⁹ l'infern es representa simbòlicament com un cercle negre, a la part inferior de la imatge. La simple presència de dimonis és ja una pista clara; en podem esmentar alguna miniatura romànica: en un evangeliari otònic⁸¹⁰ (1007-1012), a l'escena del judici, l'infern és merament el

⁸⁰⁶ Délumeau, 1989, 361. L'exemple habitual n'és la miniatura de l'*infern*, f. 108 de les *Très riches heures* del duc de Berry, dels germans Limbourg (principis del s.XV). Segueix les visions irlandeses: un Satanàs titànic rostit en la graella, alimentada amb manxes per altres dimonis i on cremen els condemnats. L'alè de Satan n'escup; també els pren amb les urpes de peus i mans. Predomini absolut d'eclesiàstics -tonsurats- entre els condemnats.

⁸⁰⁷ Bourges, catedral, *Judici final*. Barcelona, MNAC: *Mestre de Soriguerola, Taula de s Miquel* (finals del s. XIII), frontal d'altar de l'església de Sant Miquel de Soriguerola. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 42.

⁸⁰⁸ Bamberg, catedral, *Judici final* (1235-1240). Reproduït a *Enciclopèdia Universal...*, 1980, V, 315, i a *Le haut Moyen Age*, 1990, 89.

⁸⁰⁹ París, M. del Louvre; *Mestre des anges rebelles*, Caiguda dels àngels (1340-1345).

⁸¹⁰ Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 4452. Reproduït a Calkins, 1983, 159, pl. 83.

lloc ocupat per diables i condemnats, amb un nivell lleugerament inferior al de la terra, com excavat. I un exemple ja renaixentista d'aquesta substitució de l'espai pel conjunt dels seus inquilins és l'infern de Signorelli⁸¹¹.

La representació en forma de paisatge, generalment muntanyenc, ferèstec⁸¹², vagament volcànica, existeix com a concepció textual almenys ja des del s IV (Amat, 1985, 387); a la visió de Trictelm, és *vingué l^a val que ere massa ampla e massa pregona sens fi* (Perellós, 1917, 86). Baschet la relaciona amb la transposició de pors terrestres cap a la natura: penya-segats, muntanyes, rius, animals perillosos (Baschet, 1985, 185-191); *peñiscales agudos*, diu el *Libro de Alexandre* (1983, estr. 2344). Trobem aquesta representació rocosa a la miniatura del judici final, atribuïda a Rafael Destorrents, del missal de Santa Eulàlia⁸¹³, donat pel bisbe Joan Armengol a la catedral de Barcelona sobre el 1398 (Domínguez, 1933, I, 58; Thomas, 1979), així com en nombroses escenes de l'*Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia*⁸¹⁴, elaborat en dues fases al llarg del s. XV (1428-1490) per Jean Bapteur de Friburg -format al taller dels "ducs de Berry"- i Péronet Lamy, tots dos de principis del XV, i Jean Colombe, cinquanta anys més tard. A la taula dreta del tríptic del Judici final (1461-1471) de Hans Memling (ca. 1440-1494), l'infern és un penya-segat fosc per on cauen els cossos condemnats. Un interessant exemple de paisatge infernal és el *Davallament* (ca. 1480) de Bartolomé Bermejo⁸¹⁵.

La imatge de l'infern com a llac de foc té diversos fonaments bíblics; un d'ells és el del salmista (Ps 87), que Roís de Corella ens tradueix:

Estimbat só ab aquells qui devallen en lo lach... Han-me posat en lo lach més fondo, en los lochs tenebrosos hi en la ombra de la mort. Sobre mi és stada refermada la tua furor, e totes les tues ones has portat sobre mi (Roís, 1985, LXXXVII).

I també a l'Apocalipsi de Joan: *la part de aquells serà en lo stany ardent de foch e de sofre, la qual cosa és la mort segona*. La *Bíblia de Bonifaci Ferrer* (1478) tradueix algunes referències lacustres:

*...e lo diable qui decebia ells fon tramès en lo stany de foch e de sofre, on e la bèstia e los falsos profetes seran turmentats dia e nit en los setgles dels setgles. (...) E lo infern e la mort foren tramesos en lo estany del foch. Aquesta és la mort segona, e lo qui no fon trobat scrit en lo libre de vida, tramès fon en lo stany del foch*⁸¹⁶.

⁸¹¹ Orvieto, Catedral: Lucca Signorelli, Els condemnats (1493-1505). Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 391 i a Angulo, 1984, II, 129, làm. 184.

⁸¹² És el cas de la miniatura esmentada de les *Très riches heures* del duc de Berry; de l'*Infern* de Dirk Bouts, i del famosíssim infern de *El jardí de les delícies* de Bosch.

⁸¹³ Barcelona, catedral, f. 7. Reproduït a Planas, 1984, 52.

⁸¹⁴ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, cod. vit. I. Reproducció facsímil: *Apocalipsis figurado...*, 1980.

⁸¹⁵ Barcelona, MNAC, *Davallament de Crist als llimbs*. Reproduït a Toldrà, 2000, làm.

2.

⁸¹⁶ Totes dues referències, de *Bíblia valenciana...* Respectivament, Apoc 21 i 20.

Des del s. IV es concep l'infern cristià com un estany de foc o metalls fosos (Amat, 1985, 385 i s.). La litúrgia de la missa de *requiem* es refereix a l'infern amb aquesta imatge: *libera animas defunctorum de poenis inferni, et de profundo lacu... ne absorbeat tartarus, ne cadant in obscurum*. Pere, el monjo irlandès de sant Gregori, *avia vist infern e molts locs plens de foc* (Gregori, 1931, I, 81). Dante descrivia, al cinquè cercle infernal, el pantà dels iracunds (Infern, VIII, 19); i Llull elabora una imatge a mig camí entre el llac metàl·lic i el pou, ací presentat com a càstig específic dels avariciosos:

Con veuràs fondre lo plom o l'aur o l'argent, imagina que fos un gran pou ple de plom o d'aur fus: e si tu eres a la boca del pou, auries paor si hom te ligava les mans e los peus e·t metia en un sac, e que·t ligàs una gran pera al coll e que·t gitàs en lo pou: donç ajès paor, fill, de l'estany qui és ple d'aur e d'argent fus, on estaran los hòmens qui per aur o argent auran perduda la glòria de Déu (Llull, 1981, 281).

A la visió de Tundal es parla de dos estanys: un de primer per als lladres i sacrílegs, un llac poblat per bèsties sobre el qual hi ha el pont que passen els condemnats

...veheren l'estayn fort ample e ple de tempestat; les hondes de quels tan altes eren, que vedauen ha ueure lo cel. Aquí auia gran multitut de bèsties... (Perellós, 1917, 56).

El segon estany, per als religiosos fornicadors, és un estany de gel on seu una bèstia immensa que hi va cagant els condemnats que prèviament ha devorat, idèntica a la que apareix en primer terme a l'infern del *Jardí de les delícies* de Bosch:

...e Tundal veé vna bèstie molt mayor e pus desemblant e pus cruel e pus fera que les altres... E sehie la bèstia sobre l'estayn molt espés de glaç (Perellós, 1917, 61).

Sant Vicent, en relatar la visita de sant Pau a l'infern, guiada per Crist, el divideix en llacs, un per cada pecat:

...e ha·y set lachs molt grans, no lachs d'aygua, mas yo·us o diré: lo primer lach és ple de plom fus cremant... lo segon lach és ple de or e d'argent... (Ferrer, 1932, II, 60).

A la iconografia trobarem l'infern com a llac sobretot a l'escena de l'estimbada dels àngels rebels, d'una manera generalizada; a la de Miquel Alcanyís⁸¹⁷, el llac de foc ocupa tota la part inferior; l'artista hi representa la transformació gradual dels àngels en dimonis, conforme van caient. El veiem també a l'*Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia*⁸¹⁸, en alguna il·lustració de Jean Colombe; hi veiem dos esquelets submergits fins als genolls; en un

⁸¹⁷ Lyon, MBA, *Combat de sant Miquel contra els àngels rebels*. Reproduït a Aguilera, 1988, 223.

⁸¹⁸ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, cod. vit. I, f. 42v i 44v. Reproducció facsímil: *Apocalipsis figurado...*, 1980.

breviari napolità⁸¹⁹ de finals del s. XV l'infern és una superfície ondulada de color morat, d'on emergeixen alguns caps de dimonis; en un llibre d'hores flamenc⁸²⁰ també del s. XV veiem, a l'ofici de difunts, diverses imatges de l'infern; en una d'elles, les ànimes són submergides en un llac fins al coll; i en un altre de saboià⁸²¹ (1465-1470), l'estany infernal és poblat per estranys monstres aquàtics.

D'acord amb la seua localització subterrània, la caracterització de l'infern com a cova o pou és freqüent; de fet, és la concepció que s'ha imposat al catolicisme posterior; al catecisme de Castell Tersol *Es una gran caverna profunda, y obscura en el centro de la tierra* (Orriols, 1786, 224). L'infern com a cova o pou prové tant de la Gehenna jueva (Apoc, 9, 2) com de l'Hades grec, i fins i tot de la tradició cèltica del Purgatori de Sant Patrici. El *Libro de Alexandre* esmenta, a la descripció que en fa, les *cuevas que paren fumo e amargas olores* (*Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2344). Dante situa el pou, *un pozzo assai largo e profundo*, com element central de l'infern, d'accés a les profunditats inferiors on jau Satanàs (Infern, XVIII, 4). Les visions irlandeses hi coincideixen; a la d'Owein, a l'orient del purgatori-infern hi ha el pou de foc; els mateixos dimonis diuen:

“Aquest pou que tu vehes és la boca d'infern hon és nostra habitació, e per so que tu nos as servitz fins assí, tu hi entraràs estar ab nós tostemps, e assò és lo loguer d'aquells que nos serueyxen. E sàpies que assí intreràs tu, e hy periràs en cos e en ànima...” me prengueren e me gitaren al pou, e tant quant pus lo dauallaua, tant lo trobaua pus ample... (Perellós, 1917, 30).

Trictelm situa enmig de la vall del purgatori el pou, boca de l'infern real: *E lo pou aquell qui gite flama e és pudent... aquel és la bocha d'imfern* (Perellós, 1917, 91). Els condemnats volen com guspies al foc: *e puyauen axí com d'un gran paho e altra veguada cahien en aquel paou matex* (Perellós, 1917, 87); Trictelm emprà la mateixa comparació: *a semblança de bolbes qui puyen ab lo fum* (Perellós, 1917, 88). La descripció de la visió de Tundal és gairebé idèntica; ací el pou és quadrat, i s'hi destaca la verticalitat ascensional del foc que en surt:

...veé l pou quadrat qui hauia quatre quantons, lo qual pou gitaue l colona de flama e de fum pudent, la qual colona tocauen entrò al cell (Perellós, 1917, 66).

En la versió de Varazze, es tracta d'un *molt pregon pou, de què ixia molt gran fum e molt orible pudor*. Els dimonis li diuen: *Aquest loc que tu gardes és infern*, i l'amenacen, *E sàpies que en aquel pou te gitarem* (Varazze, 1977, 330).

Lieja fa referència en diverses ocasions al pou infernal, que sembla situar com l'infern pròpiament dit; als seus relats, aquest pou té la particularitat que el *príncep dels demonis* hi seu damunt, sobre la tapadera:

⁸¹⁹ València, Bibl. Històrica de la Universitat, ms. 890, f. 398v.

⁸²⁰ Madrid, Bibl. Nacional, vit. 25-5. Reproduït a *Tesoros...*, 1985, 86.

⁸²¹ Baltimore, Walters Art Gallery, ms. Walters 292, f. 88. Reproduït a Wieck, 1988, 131, fig. 121.

...la ànima del dit príncep fon portade denant lo príncep dels demonis, qui stave assegut demunt la boca de un pou... E après gitaren la dita ànima en lo pou en què seÿa lo dit príncep dels dimonis (Lieja, 2004, CCCLXXIX).

Un altre viatger veu la mateixa escena, ara *un pou cubert de fuste* (Lieja, 2004, CCXLV). I el nigromàntic que baixa a l'infern per comprovar la condemna d'un príncep alemany:

E lo dit clergue véu un diable demunt la boca de un pou e demunt la cuberta del pou assegut. Après, lo dit diable levà la dita cuberta, que era tota de foch flamejant, e après sonà una bocina, isquè la ànima del dit comte del pou, e mostrà's al dit clergue e dix-li... E, quant ach dites aquelles paraules al dit clergue, tornà-sse'n dins lo pou (Lieja, 2004, DCXXII).

Bernat Metge situa dues coves al recinte infernal: una, *una gran obertura*, a l'accès general, *après de la qual troba hom gran espai apte a resebre tot l'humanal llinatge* (Metge, 1983, 203). La segona, *una molt gran caverna*, després del riu Aqueron, és on habita Cèrberus (Metge, 1983, 205).

A la *Consueta de la Tantació*, de fra Cardils, Lucifer encoratja un dels seus dimonis d'aquesta manera: *Traballa quant més poràs/ en augmentar lo teu mal,/ y lo guardó ne auràs/ en lo gran pou infernal* (*Teatre sobre...*, 2003, 184).

A la iconografia la cova sol presentar-se com l'interior d'una muntanya buida, en vista "tall de formiguer", de vegades compartimentada⁸²². La imatge compta amb precedents bizantins⁸²³. A finals del s. XII, en un manuscrit bohemí⁸²⁴ trobem un pou vertical on tot just s'encaixa la figura gegantina de Lucifer. I al s. XIII, en un miracle de les *Cantigas*⁸²⁵ d'Alfons el Savi veiem com els dimonis segresten un jueu i el fiquen en una mena de gran caldera o pou, *no poço infernal*. El text diu: *E aquel poço fervía ben come caldeira*. A la plàstica dels s. XIV i XV la cova és la manera més freqüent de representar l'infern, i abunda a les miniatures dels llibres d'hores⁸²⁶.

La concepció d'un edifici o ciutat infernal també prové de l'antiguitat grega (Iliada, XXIII, 60 i s.) i romana (Eneida, VI, 550-554). Implícitament s'afirma en parlar-ne de les portes; a les visions irlandeses es parla d'una casa

⁸²² Florència, M. de Sant Marc: Beato Angelico, Judici final. Reproduït a Mira, 2002, 72, 73 (detalls infern) i 123. Terrassa, església de sant Pere: Jaume Cirera i Guillem Talarn, *Retaule de sant Miquel* (1450-1451). València, MBA: *Mestre d'Artés, Judici Final amb missa de sant Gregori* (1510). Reproduït a *El Museo...*, 1999.

⁸²³ Monestir Dionysiou, cod. 587, f. 2r. Reproduït a Weitzmann, 1980, I, 7, làm. 6.

⁸²⁴ Estocolm, Royal Libr., cod. Holm. A 148, *Codex Gigas*, f. 289v. Reproduït a Cahn, 1982, 168, làm. 130.

⁸²⁵ El Escorial, Bibl. de san Lorenzo, ms. T.I.1, f. 119.

⁸²⁶ Oxford, Bodleian Library, ms. Douce 62, *Book of Hours of Cordier de Bignan*, f. 95r. Reproduït a Calkins, 1983, 282, pl. 158. Londres, British M., add. ms. 37421, full solt del Llibre d'Hores d'Étienne Chevalier (Jean Fouquet, ca. 1452-61). Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 153, pl. XXIV. Londres, British Library, add. ms. 50005 (ca. 1410-1420), f. 131v. Reproduït a Backhouse, 1985, 49.

infernals plena de calderes amb metalls fosos; la versió de Varazze, en què el viatger és Nicolau, la descriu com enorme, amb molts pisos (Vorágine, 1982, 209); la visió d'Owein, en la versió de Ramon de Perellós, en parla així: *vna gran casa tota fuman, com vn forn ho vna fornal; he era tan longua que yo no podia veure lo cap* (Perellós, 1917, 29). La visió de Tundal la presenta redona; els dimonis hi tenen la carnisseria, *E lo senyor d-aquesta casa auia nom Festri*. A més dels banys de metalls hi ha nombroses bestioles que rossegueuen les parts vergonyoses dels condemnats, en aquest cas glots i fornicadors:

...aparech a els vna casa vberta, molt gran axí com vn gran e alt munt; e ere redona axí com a forn. Gran flama e fera de quí exia, la qual per M passes d-espay prenne e cremaue les ànimes que trobar podie ...en la qual casa hauia gemechs, tristea, plor, reguayaments de dens, en molt cruell foch... (Perellós, 1917, 59).

A sant Gregori, un cavaller romà, al seu viatge a l'infern, veu cases a la vora del riu:

Sobra la riba del fluvi avia alscunes habitacions de les quals algunes eren tocases de la nuu de la pudor del fluvi, e avia-n'i d'altres qui sol no n'eren tocases (Gregori, 1931, II, 83).

A la versió de Lieja, moltes cases, les quals staven cubertes de broma e de neula de la gran pudor que exie del dit riu (Lieja, 2004, DXXXIII). Eiximenis en parla:

Mas tots aquells mesquins, mesclats en la casa d'Infern e del diable, estaran en les dolors eternals ab tota maladicció in secula seculorum (Eiximenis, 1992, V, 43).

Sant Vicent empra la imatge de la casa infernal: *in inferiori domo Inferni* (Ferrer, 1995, 363). Cadascun dels quatre espais infernals és anomenat "casa": *sapiats que en lo cor de la terra ha 4 cases. La una és plena de foch e de dimonis, e allí van los impenidents* (Ferrer, 1975, V, 166). Apareix com a lloc de càstig de la mandra: *en una casa de infern ruynosa, cuberta de vèrmens, de aranyes e de serps* (Ferrer, 1932, I, 284). Al davallament de Xabrerol, l'escuder troba el seu senyor a la sisena presó, *en una bella cambra... en la cadira e bell lilit de parament* (Ferrer, 1975, III, 225); a la versió en castellà, *falló una casa muy hermosa, según que le a él parecía. E vio a su señor estar dentro en ella...* (Ferrer, 1994, 293).

Seguint l'Eneida (VI, 550-554), existeix un palau infernal; segons diu Orfeu a Bernat Metge: *passant dejús lo gran palau de Plutó, sobirà príncep infernal, va hom als pus pregons e terribles inferns* (Metge, 1983, 204). En una miniatura gòtica del davallament⁸²⁷ hi ha l'infern representat com una casa; per la finestra, veiem els jerarques condemnats inquilins; darrere encara hi ha una altra casa amb una caldera. A l'anomenat Calvari d'Amesibüren⁸²⁸ (mitjan s.

⁸²⁷ Londres, British Library, add. 47682 (ca. 1320-1330), f. 34. Reproduït a Freeman, 1986, II, lám. 247.

⁸²⁸ Münster, Landes-Museum. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 445.

XV), de Johann Koerbecke, Crist davalla en una casa gòtica amb teulades, un pis i finestres.

Hi ha una excepcional representació de l'infern com un palau, també en miniatura; es tracta de les anomenades *London Hours*⁸²⁹, obra francesa de principis del s. XV, amb influències italianes. Enmig d'un paisatge rocós veiem un gran edifici, un palau de vidre, amb parets transparents, fines columnes i arcs de mig punt. No és l'únic: als cims de les muntanyes veiem diversos castells. Es tracta, naturalment, de la casa de turments infernal; una mena de túnel vertical comunica l'interior del palau amb l'exterior; els dimonis hi llencen els condemnats.

Una concepció similar a aquesta és la del castell; la trobem en algunes miniatures: al salteri Worcester⁸³⁰ (ca. 1280-1290), en una escena del davallament, l'infern és un castell amb les portes esbatanades; per una finestra, un dimoni treu el cap; dalt, als merlets, un altre bufa un corn. A l'Apocalipsi il·lustrat per Colin Chadelve⁸³¹ l'infern és un castell envoltat per una muralla verda, amb merlets vermells; hi ha dues torres i un edifici central, tots tres blaus, amb finestres per on veiem els dimonis. Al breuari de Carles V⁸³² (1380), de taller francès, veiem també un castell; un dimoni hi puja les escales, carregat amb una motxilla amb condemnats. A l'infern del tríptic del Carro del fe, de Bosch (1490-1500)⁸³³, una colla de diables paletes construeixen una torre infernal, col·locant-hi totxos i fent servir una corriola de construcció i diverses eines. Ja al s. XVI, l'escultor *Arnao de Bruselas* a la seua versió del davallament, del retaule major de Santa Maria de Palacio (Logroño), representa l'infern com una torre en flames, d'on escapen els patriarques.

Evident inversió de la Jerusalem celestial, però també de la realitat terrenal, en la concepció de l'infern com un país hi ha una ciutat infernal. A la primera meitat del s. XIII, el *Libro de Alexandre* parla de l'infern com *çibdat mala complida*; es tracta d'una ciutat murada: *los muros son de sufre, presos con tal betubne/ que non los derromprie ninguna fortedumbre* (*Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2339-2340). Dante hi situa la ciutat de Dite, al cinquè cercle, en la qual hi distingeix les mesquites! (Infern, VIII, 70); els seus murs semblen de ferro (VIII, 78). S'hi refereix també com a *fortezza* (IX, 108) i *la città del foco* (X, 22). Metge, com hem vist, també hi fa referència: *una gran ciutat circuida de tres murs fort alts e d'un riu foguejant apellat Flegeton* (Metge, 1983, 204). La ciutat fa les funcions de lloc de turments, que comencen a l'entrada: *A la intrada de la qual ciutat està Megera, molt cruel e terrible, que a aquelles dona ço que mereixen* (Metge, 1983, 205).

En sant Vicent és la *villa infernal, que dicitur tenebrosa* (Ferrer, 2002, 337); s'hi refereix en una analogia en què cadascun dels quatre espais infernals és una ciutat, *vila* (Ferrer, 1932, II, 67), *civitate inferni* (Ferrer, 2002, 293). O bé hi ha tres *villes*: *celestial, infernal, purgatorial* (Ferrer, 2002, 336). També farà servir l'oposició dual entre la ciutat infernal i la Jerusalem celestial:

⁸²⁹ Londres, British Library, add. ms. 29433, f. 89r. Reproduït a Backhouse, 1985, 63, i a Calkins, 1983, 268, pl. 147.

⁸³⁰ Krvoclat Castle Library, ms. I. b. 23, f. 12. Reproduït a Morgan, 1988, II, làm. 400.

⁸³¹ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 13096, "Apocalipsi 1313" (1313), f. 59r.

⁸³² París, Bibl. Nationale, ms. lat. 1052, f. 261r. Reproduït a Calkins, 1983, 233, pl. 128.

⁸³³ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 34-35, làm. 21b-d.

Mas, per entendre açò, sapiau que dues ciutats ha en l'altre món: e la una, que està baix en la terra, ha nom ciutat infernal, e en aquesta estan los moros, los juheus e infels, e tots los qui moren sens baptisme... Mas aquestes dues ciutats són diverses, que en la ciutat de infern no-y ha sinó dolor... (Ferrer, 1932, I, 184).

Pel que fa a la diversitat de representacions textuais de l'infern i la seua representació plàstica, l'art gòtic emprarà solucions sintètiques, tot barrejant elements de diferents programes iconogràfics, per tal de conciliar les divergències i les contradiccions textuais; a la visió de Tundal, per exemple, el viatger observa, successivament, dins el seu davallament subterrani a la cova, una vall, una muntanya, dues bèsties immenses, un estany de foc, una casa i un pou (Perellós, 1917, 52-66).

És clar que el paisatge s'adapta millor a combinacions coherents que no pas les altres morfologies; en aquest cas, l'edifici, el Leviatan o condemnats i dimonis senzillament són situats enmig un paisatge infernal definit. La primera combinació la trobem en un llibre d'hores francès de principis del s. XV, les esmentades *London Hours*; el palau central s'integra en un paisatge de penya-segats pel qual veiem els dimonis transportar ànimes en cistelles, carros, volant i caminant, cap a l'edifici. A les *Simon Marmion Hours*⁸³⁴ (1475-1481), d'escola franco-flamenca, el Leviatan s'insereix igualment en un paisatge escarpat.

La combinació gòtica més habitual és la barreja d'elements animals i arquitectònics, síntesi que ja ve de l'art romànic: l'angel tanca amb clau l'espai format per la gola geminada del Leviatan, o el drac s'encaixa a la porta de l'infern, coberta per un sostre a dues aigües⁸³⁵. Les formes gòtiques d'aquesta combinació són la generalitzada i incoherent presència simultània del Leviatan i les portes als peus de Crist, al davallament, o, a més a més, la presència de cadenes entre les barres del monstre, com si fos un pont llevadís⁸³⁶; al Davallament⁸³⁷ anònim del retaule major de la catedral de Tortosa (ca. 1351), el drac se situa sobre un fons arquitectònic. En una altra imatge del davallament, del primer terç del s. XIV, l'infern es representa com una casa; darrere hi ha una altra, damunt la gola del Leviatan⁸³⁸. Al Breviari de Carles V⁸³⁹, de la segona meitat del s. XIV, trobem el Leviatan dins el castell infernal. Al *Bestiaire de Guillaume le Clerc*⁸⁴⁰, del s. XIII, de la gola del drac emergeix, on hauria d'ésser el cap, una torre, de la qual surt per la porta la boca del Leviatan; hi ha encara la mateixa combinació al Judici de Leyden⁸⁴¹ (1526).

⁸³⁴ Londres, Victoria and Albert M., Salting Collection, nº 1221, f. 153. Reproduït a Harthan, 1977.

⁸³⁵ Conques-en-Rouergue (Aveyron), timpà de l'església abacial de Sainte-Foy (segon quart del s. XII). Reproduït a Mira, 2002, 76, 77.

⁸³⁶ *Davallament del Retaule de fra Martí d'Alpartir*, de Jaume Serra. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 3.

⁸³⁷ Reproduït a Ainaud, 1990, 57.

⁸³⁸ Londres, British Library, add. 47682 (ca. 1320-1330), f. 34. Reproduït a Freeman, 1986, II, làm. 247.

⁸³⁹ París, Bibl. Nationale, ms. lat. 1052, f. 261r. Reproduït a Calkins, 1983, 233, pl. 128.

⁸⁴⁰ París, Bibl. Nationale, Fr. 14969, f. 14v. Reproduït a Bologne, 1993, 184.

⁸⁴¹ Leyden, De Lakelnhal M.: Lluc de Leyden, tríptic del Judici final. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, VI, 171.

N'hi ha d'altres, combinacions no tan sovintejades, com el caràcter mixte cova-arquitectònic⁸⁴², i la barreja cova-Leviatan; un infern de Vicent Macip⁸⁴³ consisteix en una muntanya buida, vista en tall de formiguer, dins de la qual hi ha un enorme drac vertical, que té una caldera entre les barres. A les Hores d'Étienne Chevalier⁸⁴⁴ (1450-1530), de Jean Fouquet, el drac és dins d'un dels tres receptacles de la cova, com un turment intern.

Encara hi ha la possibilitat d'una combinació triple; al *Judici Final amb sant Miquel* del mestre d'Artés⁸⁴⁵, de principis del s. XVI, la boca del Leviatan s'insereix en una porta obrada al mur, on els dimonis estoven els nouvinguts, i totes dues donen accés a un espai troglodític, buidat en una muntanya i vist en tall de formiguer.

3.4.1.7. Leviatan

El Leviatan és la bèstia bíblica que s'identifica amb l'infern en general, personificat, o per millor dir, monstrificat. També s'ha identificat amb la serp de Job (Iob, 41, 6-26) i el drac apocalíptic de set caps (Apoc, 12, 3), i almenys des de sant Gregori, amb l'Anticrist (McGinn, 1997, 96). Prové dels salms –on també se'l denomina Rahab-, Job i Isaïes⁸⁴⁶; almenys des del s. VI representa també el diable⁸⁴⁷; aquestes darreres identificacions les tractarem més endavant, com a forma de manifestació diabòlica totes dues; ens centrem ara en el drac com a símbol de l'infern

Sant Gregori esmenta dues vegades el drac infernal (Gregori, 1931, I, 89; II, 91); al Cantar de Rotllà, de finals del s. XI, el drac és el símbol de l'enemic satanitzat: és l'ensenya d'Abisme, nom significatiu d'un cap musulmà negre (*El cantar...*, 1983, CXIII); en la descripció de l'exèrcit islàmic, les seues ensenyes són imatges de Tervagà, de Mahoma, d'Apol·lo i un drac (*El cantar...*, 1983, CCLIII). A la paràbola de l'unicorn (Vorágine, 1982, 795), l'infern és representat així: *un gran dragó ab la boca uberta qui gitave grans flames de foch per la gola* (Lieja, 2004, DLIII).

Llull, al *Libre de doctrina pueril*, s'hi refereix amb identificació plena Leviatan-infern; el drac, com veurem a la iconografia, és la boca de l'infern:

...molts són los pecadors e los infeels qui no cessen cascun dia de caure en la boca del drac infernal. On, pensar pots si tu eres en una alta riba e

⁸⁴² *Davallament*, de Jacopo Bellini.

⁸⁴³ Cortes d'Arenós, parròquia: Vicent Macip, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori. Reproduït a Benito, 1997, 172.

⁸⁴⁴ National Trust, Upton House, Bearsted collection, full solt. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 154, fig. 19d.

⁸⁴⁵ València, MBA. Reproduït a *El Museo...*, 1999.

⁸⁴⁶ Ps 74, 16-19; 104, 26; 89, 9-11. Iob 9, 13; 3, 8; 7, 12; 40, 25-41; Is 51, 9.

⁸⁴⁷ Amat, 1985, 335. Vegeu la definició de *l'Enciclopedia Cattolica* (Vaticà, 1950, IV, veu *Dragone*, 1922-1925): *Monstro (mitico) che nell'Oriente antico simboleggiava le forze cosmiche ostacolanti la vita e il benessere umano, rappresenta il diavolo o Satana in Apoc 12-13 e 20,2. Fiera terribile, rintanata per lo più negli abissi acquosi, era concepita come un immane rettile o serpente.*

que caiguesses en una boca de drac plena de foc aflamat, e que lo drac agués grans dents agudes, con gran paor auries (Lull, 1981, 280).

A la visió de Tundal el drac, en canvi, és a l'interior de l'infern, com una mena de sub-infern destinat als avars; s'anomena Exentot, és enorme i rep a la seua boca les ànimes condemnades, i la seua gola és un espai de turments variats:

...veé la ànima l bèstie de tan gran granea que apenes ho porie hom creure, e d'esquiuança e d'orror no soferidor; la qual bèstia era mayor que tots los munts que primerament hauien vists; e los seus huylls eren axí com a colls e a munts fogueyants, la sua bocha molt gran e huberta que parie que hi deguessen caber IX mília hòmens armats. E hauia en la sua bocha ll jaguans fort grans e desfigurats... Flama que apagar no-s podie exie d'aquela bocha... e les ànimes que deuien ésser dampnades eren forçades d'entrar per aquella flama... en lo ventre d'aquela bèstie. ...de la part de dintre hauia molts myllers o molts míl·lia d'òmens e de fembres als quals eren donats molts greus turments per lurs peccats. ...Aquesta bèstie à nom Exentot, e englotex e devore tots los hauars (Perellós, 1917, 54).

De fet, fra Luis de Granada, al seu enciclopèdic *Símbolo de la fe* (1552), arriba a justificar la creació dels dracs i balenes "reals" per a inspirar la por al drac infernal, en una típica inversió simbòlica: la realitat es presenta com a imatge de l'imaginari⁸⁴⁸.

El drac arriba a ésser força popular a la cultura medieval, sobretot a partir del s. XIII; a l'hagiografia, són nombrosos els sants que s'enfronten, en un esquema repetit, amb dracs, serps i monstres més o menys reptiloides (Bologne, 1993, 77); als gravats de l'edició del 1494 de la *Legenda*, el trobem acompanyant sant Silvestre, sant Amand, sant Jordi, sant Feliu apòstol, santa Margarida i santa Marta (Vorágine, 1982, 76, 171, 248, 277, 376, 419). Potser la llegenda amb drac més interessant és la de sant Silvestre, contemporani de l'emperador Constantí. Vegem la versió de Varazze: després de la conversió de l'emperador, apareix a Roma un drac que mata diàriament, amb l'alè, més de tres-centes persones; l'Esperit Sant s'apareix al sant, i li dóna una fórmula per encadenar-lo; efectivament, Silvestre atrapa el monstre i se l'emporta fins a una cova, on el lliga (Vorágine, 1982, 84). Sant Vicent farà de la història una lectura simbòlica, com a prova que el mil·leni profetitzat no és futur, sinó que comença amb aquest fet; sant Silvestre, que ja tenia un caràcter marcadament cronològic i liminar –la seua festa és l'u de gener– adquireix així una importància de fita històrica general:

Veus que vench hun drach fer dins en Roma... més de CCC hòmens matava quiscun dia... Dyable ere, que la ystòria Sathanàs lo appelle. ...Tots los doctors esponen aquest drach a Lucifer e esponen que devie

⁸⁴⁸ Granada, 1984, 139: *...y así crió grandes ballenas en la mar, y grandes y espantosos dragones en la tierra, de cuya grandeza tratan muchas historias, lo cual hizo para mostrar la grandeza de su poder, y poner con ella pavor y miedo a los corazones humanos, y declararnos cuán grande mal sería venir a parar en las gargantas del dragón infernal, que con su cola trajo en pos de sí la tercera parte de las estrellas del cielo.*

estar lligat fins al temps de Antechrist e serà deslligat per poch temps, tant com regnarà Antechrist, ço és tres anys e mig, e depús serà tornat a lligar. Aquests mil anys començaren a sent Silvestre. E quant havem ja de la mort de sent Silvestre? Mil cent anys o circa (Ferrer, 1975, VI, 243).

La tipologia iconogràfica del drac infernal romànic és classificada per Massons en tres tipus: en forma de serp, de drac amb cua de serp, i equina, amb sis caps auxiliars al coll (Apoc 20, 78), com als *Beatos* (Massons, 2004, 61). Serà abundantment representat a la iconografia gòtica (Réau, 1996, 775), amb les barres sempre desmesuradament obertes; cal tenir present també la iconografia “vivent” de representacions teatrals i processons; a la del Corpus de València n’apareixien dos, de dracs: un mogut per vuit homes, herència del perdut *Entremés de l’Infern*; i l’altre, la Cucafera o Tarasca –el drac de santa Marta– era una mena de serp gegantina (Lloret, 1999, 364).

A les arts plàstiques, el Leviatan vomita els patriarques rescatats, a l’escena del davallament; o bé empassa els àngels rebels, a la caiguda; o els condemnats, al judici final. Fins i tot trobem, molt anacrònicament, l’infern representat com la gola del Leviatan en una imatge⁸⁴⁹ gòtica francesa, il·lustració d’un text pagà, *De consolatione philosophiae* de Boeci; l’escena és el davallament d’Orfeu a l’infern, i un dels diables embadalits per la música arriba a seure damunt la barra inferior del drac.

De vegades –més sovint al període romànic– la gola es gemina, formant-se així un espai tancat per les barres doblades del Leviatan, que sol presentar aleshores dos ulls, corresponents a la juxtaposició dels dos perfils del monstre⁸⁵⁰.

El drac infernal es presenta ordinàriament, al període gòtic, de perfil; al romànic el veiem sovint de cara, com a la *Bíblia de Àvila*⁸⁵¹, dels s. XI-XII, i encara en algunes miniatures angleses de la primera meitat del s. XIII (ca. 1230-1240): en un judici⁸⁵² i en una caiguda d’un salteri⁸⁵³. Els exemples gòtics són escadussers, però no inexistents: tenim un Leviatan de cara a l’escena de la caiguda del *Salteri de la reina Maria*⁸⁵⁴, anglès de principis del s. XIV. Una de les poques representacions posteriors és la de El Greco, al Somni de Felip II⁸⁵⁵.

Existeix una altra variant: la multiplicació del Leviatan; en un salteri⁸⁵⁶ anglès de principis del s. XIII, a l’escena del davallament de Crist veiem dos dracs: un primer, en primer terme, de perfil, escup Adam i Eva; dalt n’hi ha un altre, de cara, amb uns quants caps a la boca. A l’Apocalipsi figurat dels ducs

⁸⁴⁹ Viena, *Österreichischen Nationalbibliothek*, cod. 2595, f. 61r. Reproduït a Pächt, 1977, lám. 77.

⁸⁵⁰ Barcelona, MNAC: Pere Lembri (atribuït), *Infern*, del *Retaule del Salvador* (s. XV); Jaume Cirera (1418-1449)/Bernat Despuig (1383-1451), *Combat entre àngels i dimonis*, del *Retaule de sant Pere i sant Miquel* (1433), procedent de l’església de Sant Pere de la Seu d’Urgell. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 108. I a l’anònim gravat gòtic del llibre de Dionís Cartoixà, *Cordiale quattuor novissimorum*. Reproduït a *Arte de bien morir...*, 1999, 38, a Toldrà, 2000, lám. 7 i a Mira, 2002, 118.

⁸⁵¹ Madrid, Bibl. Nacional, vit. 15-1, f. 350v. Reproduït a Cahn, 1982, 208, lám. 169.

⁸⁵² Cambridge, Fitzwilliam Museum, ms. 330. Reproduït a Morgan, 1982, I.

⁸⁵³ Baltimore, Walters Art Gallery, ms. 106. Reproduït a Morgan, 1982, I, lám. 235.

⁸⁵⁴ Londres, British Library, Royal 2. B VII, f. 1v. Reproduït a Freeman, 1986, II, 181.

⁸⁵⁵ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo. Reproduït a Tausiet, 2004, lám. 17.

⁸⁵⁶ Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 835, f. 27. Reproduït a Morgan, 1982, I, lám. 83.

de Saboia (finals del s. XV), veiem, al judici final de Jean Colombe, en comptes del cap del drac, dos caps monstruosos, que semblen de goril·la (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 44v.). I a la *Caiguda dels àngels*⁸⁵⁷ (ca. 1450), del Mestre d'Altura també hi ha dos dracs amb les barres obertes.

És en aquest Apocalipsi esmentat que trobem una altra representació del Leviatan, aquesta de Jean Bapteur, a la imatge dels quatre genets; el quart, que duu la mort darrere, és un cavall que tira d'un carro, amb collera, cordatges i tots els estris; la mort cavalca l'animal, i el carro és el Leviatan, l'infern, caracteritzat com un drac monstruós, verd, amb moltes dents i banyes com cactus; les rodes les conformen dimonis enroscats (*Apocalipsis figurado...*, 1980, 8r.).

Potser ha contribuït a fixar la iconografia de l'infern com a drac el fet que, a la *Biblia pauperum*⁸⁵⁸ medieval l'escena del davallament de Crist s'emparella amb la de Sansó emportant-se les portes, i amb la de Jonàs en sortir de la balena; aquest paral·lelisme infern-balena, esmentat per fra Luis de Granada (1984, 139), sembla haver estat present en la concepció del drac, bàsicament devorador; freqüentment, només en veiem les barres, unes barres excessivament obertes, que destaquen la seua funció primordial digestiva (Le Don, 1979, 364; Cirlot, 1991, veu *devoración*). Al Judici de Diego de Aguilar⁸⁵⁹ un dimoni espenta les ànimes per encabir-les dins la gola infernal. La imatge del Leviatan va unida evidentment a la de devoració del subjecte "patufètic" devorat que va a parar a la panxa del drac: els àngels rebels⁸⁶⁰, Crist, el viatger, el condemnat; a la missa de requiem, es demana salvar-se *de ore leonis, ne absorbeat tartarus*, dues imatges digestives. La mort, la tornada a la sina de la terra, s'identifica amb la devoració pel monstre, i la tomba amb la panxa del drac (Elíade, 1999, 142). A la cultura popular medieval hi ha un vincle entre l'infern i les funcions "baixes" del cos; l'infern vindria a ésser l'estómac del món (Bakhtin, 1998, 270). I la seua porta, la boca oberta que absorbeix i devora es fa, a les representacions teatrals, símbol festiu d'aquestes funcions (Bakhtin, 1998, 292).

Algunes narracions subratllen l'aspecte devorador del drac infernal; a sant Gregori, els monjos intenten salvar el seu company Theodorus del drac:

"Partitz-vos-hic, que veus que donat són al drac per devorar, e per la vostra presència él és embargat. Ja m'ha lo cap dins la sua gola glotit" (Gregori, 1931, II, 89).

Els frares li diuen que faça el senyal de la creu; *"Ja ho vuyt fer, e no puc, cor l'escata del dragon me ten pressat!"*, diu Theodorus (Gregori, 1931, II, 89). En una altra, el drac infernal devora, al monestir de *Tongolatz*, un monjo al seu llit de mort:

"...he ara veus que són liurat al drac per devorar, qui ab la sua coua m'à les mans e·ls peus ligatz, e·m met lo cap dins la mia boca e absorbex lo

⁸⁵⁷ Sogorb, M. Catedralici; pintura procedent de l'església parroquial d'Altura.

⁸⁵⁸ Londres, British Library, Kings ms. 5 (holandès, principis del s. XV), f. 20. Reproduït a Backhouse, 1969, 60, làm. 50).

⁸⁵⁹ Toledo, Convento de Santa Clara: Diego de Aguilar, Juicio final. Reproduït a Martínez, 2004, làm. 18.

⁸⁶⁰ Múrcia, catedral, *Tancament dels àngels*, del *Retaule de sant Miquel*.

meu esperit, e-l me arranca de les mies entràmenes" (Gregori, 1931, II, 92).

La versió de Lieja:

"...està así un drac qui-m vol dregar e sorber. En la sua coa tinch meses las mias cuxas y las quames ligades, y los peus. E tinch lo seu cap dins la mia boqua, qui-m sorbex la ànima e ja le'm trau del quos." E aquelles coses dites, tantost morí (Lieja, 2004, DCCXIV).

A la *Legenda* se'ns narra un miracle amb drac devorador: una gran dama de París, molt luxuriosa, mor; al seu soterrament, una serp gegant s'escola a la tomba, i davant de tothom, devora el cadàver; la gent, atemorida, fuig de la ciutat, però sant Marcel surt a trobar el drac, l'hipnotitza i li mana anar-se'n al desert o sota el mar (Vorágine, 1982, 936).

Malgrat els casos excepcionals de Crist i els altres viatgers, la via d'entrada a l'infern per la gola del Leviatan té només un sentit; en una representació alemanya del s. XV⁸⁶¹ l'infern és la gola oberta del drac; damunt d'ella, dansant, hi ha un diable que sostè una filactèria entre les mans, en lletra capital romana: *In inferno nula est redemptio*.

Sant Vicent, a la seua descripció del judici final, personalitza l'infern, que rep l'ordre directa del jutge d'empassar-se els condemnats; però no li dóna la forma del drac, tot i tenir una "boca" oberta:

*Súbito, se fará una ubertura en la terra, major que d'ací a Roma, e exiran aquella pudor de soffre incomparable; entre peus se romperá la terra e sorvir-los ha en cors e en ànima...*⁸⁶²

Hi ha una unió entre aquesta relació alimentària i la sexual⁸⁶³; Baschet identifica un nivell de funcionament de l'infern amb esquemes d'angoixa entre els quals situa l'animalitat i la parella digestiva-sexual, simbolitzada pel Leviatan (Baschet, 1985, 185-191). El tema mític de la *vagina dentata*, devoració del mascle per la femella, codifica en imatges alimentàries i sexuals, *immediatament pensades, fins i tot avui*, l'estreta relació entre els tabús d'alimentació i copulació:

"...la profunda analogia que, arreu del món, el pensament humà sembla concebre entre l'acte de copular i el de menjar, fins al punt que un gran nombre de llengües el designen mitjançant el mateix mot" (Lévi-Strauss, 1985, 144).

⁸⁶¹ Estrasburg, MBA. Reproduït a Schmitt, 1992, 6.

⁸⁶² Ferrer, 1975, VI, 280. Similar a Ferrer, 1994, 627: *Mas esto por voz de Dios se fará, que dirá assí: "Inferne, apery os tuum, et gluti istos, etc". Quiere dezir: "Infierno, abre la tu boca e sorve a estos maldichos". E súbitamente el infierno se abrirá con una grand boca a los pies de aquellos e todos en cuerpo e en alma se entrarán en el infierno...*

⁸⁶³ Vegeu Baschet, 1985, 194: *Ainsi l'opposition de l'enfern et du paradis est celle de l'ouverture et de la surface, du contact sexuel et de la fusion mystico-alimentaire, si l'on élargit la perspective, c'est l'experience de l'Autre -qui s'exprime aussi bien dans les images de la gueule, hostilité du monde, que dans celles de l'ouverutre- confrontée à l'unicité du soi, à l'identité.*

Evident reedició del drac infernal, els nombrosos dracs que poblen la literatura cavalleresca; esmentem, com a exemple, l'*endriago* de l'*Amadís*, que habita, significativament, la *Ínsola del diablo*; el monstre és engendrat, amb intervenció diabòlica, pel gegant Bandaguido en la seua pròpia filla, Bandaguida, tots dos adoradors del diable⁸⁶⁴. La seua descripció és clarament satanitzant⁸⁶⁵. I, a l'*Oliveros de Castilla i Artús d'Algarbe*, el drac que mata el segon d'aquests dos cavallers, en un bosc irlandès⁸⁶⁶.

⁸⁶⁴ Rodríguez, 1975, III, 11: *...en la cual aquella malaventurada noche fue engendada una animalía, por ordenanza de los diablos, en quien ella e su padre e marido creían...*

⁸⁶⁵ Rodríguez, 1975, III, 11: *Tenía el cuerpo y el rostro cubierto de pelo, y encima había conchas, sobrepuestas unas sobre otras, tan fuertes, que ninguna arma las podía pasar, e las piernas e los pies eran muy gruesos y recios, y encima de los hombros había alas tan grandes, que fasta los pies le cobrían, e no de péñolas, mas de un cuero negro como la pez, luciente, belloso, tan fuerte, que ninguna arma las podía empecer, con las cuales se cobría como si fuese un hombre con un escudo; y debajo dellas le salían brazos muy fuertes, así como de león, todos cobiertos de conchas... e las manos había de hechura de águila, con cinco dedos... Dientes tenía dos en cada una de las quijadas, tan fuertes y tan largos, que de la boca un codo le salían, e los ojos grandes y redondos muy bermejós como brasas; así que, de muy lueño, siendo de noche, eran vistos... Saltaba e corría tan ligero... toda su hoganza era matar hombres e las otras animalías vivas... echaba por sus narices un humo tan espantable, que semejaba llamas de fuego, e daba unas voces roncadas espantosas de oír... olía tan mal, que no había cosa que no emponzoñase. Era tan espantoso cuando sacudía las conchas unas con otras, e hacía crujir los dientes e las alas...*

⁸⁶⁶ *Libros de Caballería*, 1969, LV: *E su vista era para espantar todos los hombres del mundo. Tenía las narices e los dientes e la boca como león, sus ojos parecían dos antorchas encendidas. Las orejas tenía muy largas e muy derechas. El cuello tenía tan largo como tres varas de medir e a las veces lo encogía que juntava la cabeza con los hombros e sacaba dos palmos de lengua más negra que un carbón. E echaba por la boca tanto fumo que le cubría todo e ninguna cosa se veía salvo el fumo e los ojos... Tenía dos brazos muy grandes e muy disformes e los pies tenía como águila. Tenía dos alas muy grandes de manera de alas de morciélagos e el otro medio cuerpo tenía como sierpe e la cola tan larga como una lanza de armas. Su cuero era como corteza de roble e tan duro como punta de diamante.*

3.4.2. TURMENTS

3.4.2.1. Pena de sentit

Ja hem parlat de la pena de dany, la privació de la visió divina; l'altra pena és la de sentit, que actua de moment sobre les ànimes condemnades, i després del judici també ho farà sobre llurs cossos recuperats, i fins i tot, segons Eiximenis, amb creixement de les penes, *soferir altres e altres cruels penes que no ha de present* (Eiximenis, 1992, IV, 54).

La pena de sentit es composta; la formen diversos turments, entre els quals sens dubte el més conspicu és el foc; però també n'hi ha d'altres⁸⁶⁷. En primer lloc els turments diguem-ne psicològics, causats per la consciència del condemnat. Segons Baschet, l'infern popular hauria tendit cap a unes punicions més físiques, mentre que l'infern *savant* hauria evolucionat cap a uns càstigs més psicològics; tanmateix, la síntesi entre tots dos models hauria tingut lloc al s. XIV (Baschet, 1985, 199). D'aquesta manera s'interpreten habitualment les al·lusions bíbliques al cuc que no mor, als plors i al petar de dents (Mc 9, 48; Mt 13, 42), respectivament, com el penediment, la desesperació i la ràbia (Bot, 2002, 119).

A més a més, els condemnats senten por, enveja, fam, i sobretot, desesperen: tenen plena consciència que la seua pena és definitiva i eterna, però el temps no els fa oblidar la seua culpa adquirida en vida, els pecats comesos (S. *Th.*, Supl., q. 98, a. 8). Lull explica la permanència eterna d'aquests dolors gràcies a la persistència de la consciència individual, identificada amb les tres potències de l'ànima:

Entín, fill, con gran pena ha la ànima de-l home infernat: car la memòria membrarà que tots temps aurà pena, e l'enteniment entendrà que ha perduda la glòria qui no ha fi, e la volentat airará la memòria qui membra infinida pena e l'enteniment qui entén la glòria que ha perduda: on, per assò cascuna d'aquestes potències aurà pena en l'altra e en si metexa (Lull, 1981, 283).

Sant Vicent s'extén en aquests suplicis psicològics; un d'ells és el que rep l'ànima condemnada el cos de la qual és soterrat a l'església: el contrast del lloc on jauen cos i ànima és dolorós per a aquesta⁸⁶⁸.

Gràcies al principi de transparència, de l'infern estant es veuen els altres espais sobrenaturals *-lievan los ojos contra el çielo-* i els seus inquilins; la

⁸⁶⁷ Vegeu el «Catecisme de Castell Tersol» (Orriols, 1786, 226): *-Que penas se padecen allí? -Es imposible reducir á número los tormentos de la Alma, y del Cuerpo: pero comunmente se reducen á dos, que son pena de daño, y pena de sentido. -Que cosa es pena de sentido? -Aquella que el condenado padece en todas sus potencias, sentidos interiores, y exteriores, siendo cada uno atormentado según su capacidad, número, y gravedad de sus culpas, particularmente de aquél fuego horrible...*

⁸⁶⁸ Ferrer, 1995, 275: *Si vero loquimur de dampnatis, dico, quod est eis magna pena, et hoc dupliciter. Uno modo propter presumptionem quam habuerunt cum essent male vite, et eligerunt ibi sepulturam. Alio modo, quia cum videret se esse in carcere Inferni et corpus ita honorari, dicit dampnatus: "O, miser, corpus putridum, ita honoratur et gloriatur, et anima tam acriter torquetur!"*

contemplació mútua -veen el gozo e la alegría que perdieron- suposa un nou turment –enveja- per als condemnats, que sant Vicent emfasitza amb hiperbòliques lamentacions (Ferrer, 1994, 280). El turment de la contemplació dels benaurats encara s'agreuja en veure l'exemple dels il·lustres penedits, pecadors que es convertiren a temps: els *superbiosos* es miren sant Pau, els *avariciosos sent Matheu, qui fon gran logrer*, els *luxuriosos, el rey David e a sancta Maria Magdalena* (Ferrer, 1932, I, 277). En una altra versió:

...quan mor una persona superbiosa va a infern, en plom fus... e quan és en aquella pena, diu: "Oo, mesquí! Si'm fos humiliat, seria salvat. Oo, traydor!", vehén a sent Pau en aquella glòria, que ere superbiós. E lo avariós va en infern e done en calç viva e menge d'aquella... E quan és en aquella pena e veu a sent Matheu en glòria, diu: "Oo mesquí! Si hagués feta restitució com aquell, seria salvat". Oo, traydor! E per què no restituïes? Lo luxuriós veu a David e a santa Maria Magdalena, qui foren luxuriosos (Ferrer, 1975, IV, 160).

Un dels turments psicològics més refinats, descrit per sant Vicent amb ironia cruel, és aquell del condemnat per qui es fan oracions o béns espirituals, comparat amb el captiu. És interessant aquesta comparació, ja que relaciona directament l'infern amb la justícia penal de l'època -en aquest cas d'un regne musulmà, enemic-:

...en la ciutat de infern no·y ha sinó dolor; hoc dels béns que han fets han dolor, perquè no se'n aprofiten en re. E quan vosaltres feu bé per alguna ànima que'un penseu que sia en purgatori, e ella és en infern, de aquell bé han gran desplaer, com ara hun hom és catiu en terra de moros, e sos amichs venen-li quant ha per rescatar-lo, e comanen lo rescat e les letres a qualche mercader qui va lla, e·l rescat se pert en lo camí; quan ell sap que ço del seu és venut e perdut, pensar podeu que'n ha gran desplaer... (Ferrer, 1932, 184).

S'hi afegeix l'acció dels diables; no sols com a turmentadors físics; en la descripció d'Eiximenis, també de maneres més subtils; en primer lloc, amb la seua pròpia lletjor: *presentant-li sa orribilitat e feredat*. Així, a l'infern de la Taula dels set pecats capitals⁸⁶⁹ (1474-1480), de Bosch, un diable alça un mirall davant d'una parella de condemnats per supèrbia, per a que puguen contemplar el seu lamentable aspecte actual. Els dimonis recorden també, contínuament, al condemnat, les causes de la seua condemna:

...li proposa improperant-li totes aquelles coses vergonyoses e lejes que à comeses e per les quals ést estada jutjada a dampnació (Eiximenis, 1992, IV, 54).

En tercer lloc, els dimonis recorden també als pecadors el benestar perdut, i la irrevocabilitat de la seua pena eterna:

⁸⁶⁹ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

...ço que ha perdut per sa gran colpa; ço és com à perdut paradís... com sia d'aquí avant desesperada e perda tota esperança de exir de infern e del jou del diable; com és sentençada a mort perpetual e no y à remei pus d'aquí avant (Eiximenis, 1992, IV, 54).

Entrant ja en els turments físics, hi tenim un assortit de penes, agrupades per sentits: sentir cadenes, crits, plors i blasfèmies; contemplar dimonis i condemnats, sabors, olors, etc., tot adobat per la desesperació davant l'eternitat:

Oirà aquí blasphemies de Déu e malediccions a Déu e a tota creatura. Per tots los senys corporals sentirà espeçial pena. Aquí totstemp serà en plòs e crits e dolós inestimables. ...Aquí gustarà amargós insuperables. ...Aquí, companya innumerable de demonis e de dampnats; altres ab los cosos negres, deformats, orribles. ...E açò qui tot ho fa créxer sens manera quant pensaran que aquests mals jamés no auran fi, ans duraran empertotstemp in secula seculorum (Eiximenis, 1992, IV, 54).

Una d'aquestes penes més present és la pudor; inversa al perfum associat a l'espai i els éssers celestials, la pudor s'associa naturalment al dimoni i l'infern (Guiance, 1998, 199). Segons sant Gregori, a la vora del riu infernal la boira és *tan pudenta que res no la podia soferir* (Gregori, 1931, II, 83). Berceo la descriu així: *grant fumo a los ojos/ grant fedor a las nares* (Berceo, 1980, estr. 140); i també *es logar fediondo, fedionda confradria* (Berceo, 1973, 132); a la visió de Tundal, al primer recinte, *la pudor del qual nexie ere mayor que quantes tribulacions la ànima hauia haüdes* (Perellós, 1917, 52). A la visió de Trictelm,

Mas encara, pudor sens tota temperació sens tot cesament ab aquelles vapors exie, e tots aquells lochs de tenebres complie de pudor (Perellós, 1917, 88).

Sant Vicent en parla: *en aquella pudor* (Ferrer, 1975, III, 41). I Eiximenis l'esmenta, a la seua enumeració: *Aquí pudors orribles* (Eiximenis, 1992, IV, 54); al *Libre de sant Amador*, la mare d'aquest sant pateix, entre altres penes:

Lo ters turment era que per lo nas li ixia gran pudor que negú no ho podia sostenir. ...Lo octau era que tenia devant si un bassí de aigua cremant e podia com solffre ab la qual aigua los diables li levaven la cara e las mans e al coll e tot ço que havia descobert (Eiximenis, 1970, 272).

I al *Curial*, l'infern és descrit com una presó *perfumada de sufre e de goma pudent* (*Curial...*, 1979, 250). A la dansa de la Mort de Pere Miquel Carbonell, aquesta fa als secretaris: *ara us cové mudar d'hostal/ hon sentireu la gran pudor/ del sofre del foc infernal* (Miquel, 1865, I, 297).

Un altre element característic: les tenebres. Tòpic infernal des dels evangelis (Lc 22, 13), a la missa de requiem s'espera *ne cadant in obscurum*. Al *Libro de Alexandre*, de la primera meitat del s. XIII, se'n diu: *nunca entra y lumbre,/ de sentir luz ninguna non es la su costumbre* (*Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2340). A la *Visió de Tundal*, es parla de *calija e escuredat d-uyls*

(Perellós, 1917, 54), i l'única llum és la que genera l'àngel guia: *E saluant la resplandor del àngell, no hauran altra llogor* (Perellós, 1917, 63). Trictelm també, en acostar-se a la boca del pou de l'infern, és envoltat de tenebres, i només veu la llum de l'àngel que el guia:

...em menàs en pus pregon loch, viu soptosament denant nós los lochs que començaren a escureir, e tots complir de tenebres... res no poguí veure entre aquelles soles tenebres, si no tan solaent la bellea d'aquell qui-m menaue... (Perellós, 1917, 87).

Sant Tomàs aclareix que el foc infernal és fosc, no produeix llum (*S. Th.*, Supl., q. 97, a. 6). I Eiximenis: *se veurà totstemp en tenebres palpables; ne s'ha més veure lum* (Eiximenis, 1992, IV, 54). Fra Luis de Granada també ho subratlla: *aquella tristíssima y oscuríssima región llena de tinieblas y confusión* (Granada, s.d., 55). I santa Teresa, al seu *Castillo interior* o *Las Moradas* (1577), dóna a les tenebres un caràcter psicològic, subjectiu, pertanyent a l'ànima pecadora⁸⁷⁰.

Sant Tomàs matisa, tanmateix, que aquesta foscor no és completa; hi ha una mica de llum, la que cal per a turmentar amb la visió dels diables, els altres condemnats i les seues penes (*S. Th.*, Supl., q. 97, a. 4). Berceo sembla seguir-lo: si en un lloc afirma que els condemnats són a les fosques, *do nunca verán lumne/ sinon cuita e mal* (Berceo, 1980, estr. 66), immediatament abans havia dit que veuran l'infern: *Verán por el su ojo/ los infiernos ardientes* (Berceo, 1980, estr. 66). A la traducció portuguesa, també del s. XIII, de *A Demanda do Santo Graal*, l'infern descrit a la visió de Lancelot és *mui escuro e mui negro e u nom havia nenhun lume, senão puco* (*Poesia e prosa...*, 1998, 146). Sant Vicent també afirma la mútua visió dels condemnats, la qual cosa constitueix un altre turment:

La 2ª vila és jusana tenebrosa; e no-y ha foch clar, mas escur, axí com sofre, e vehent-se los uns als altres. Sabeu per què? Per ço que hajen major dolor e pena (Ferrer, 1932, II, 67).

En canvi, a la visió de Tundal, la foscor infernal és completa; si el viatger pot contemplar els turments és en raó d'una mena de privilegi, i la visió no és mútua; l'àngel li ho explica a Tundal:

“Vine, veges: sàpies emperò que neguna claror ne neguna lum no han aquells que ací són, mas tu poràs veure aquells, e aquells no poran a tu veure.” (Perellós, 1917, 68).

Malgrat que la conceptualització clàssica de l'infern el defineix com un lloc de foc, un lloc d'escalfors insuportables, hi ha també fred; té alhora el turment del foc i el del gel, contradictoris però complementaris en la imageria punitiva infernal. La tradició cristiana creu, almenys des del s. IV, que hi ha un estany a l'infern, el Flegetó, que s'hauria gelat arran el davallament de Crist (Amat, 1985, 385).

⁸⁷⁰ Jesús, s.d., 278: *No hay tinieblas más tenebrosas, no cosa tan oscura y negra que no lo esté mucho más. ...hacer placer al demonio, que como es las mismas tinieblas, así la pobre alma queda hecha una misma tiniebla.*

A la construcció de Dante el fred ocupa bona part de l'infern, precisament els seus recintes inferiors; el cor de l'infern és gelat; ací el riu solidificat és el Cócit, que corre pel fons del subterrani (*dove Cocito la freddura serra*) (Infern, XXXI, 123). Dante i Virgili caminen sobre l'estany gelat que el riu forma, esquivant els caps de les ànimes que hi són turmentades (XXXII, 21); el llac glaçat sembla de vidre: *un lago che per gelo/ avea di vetro e non d'acqua sembante* (XXXII, 23-24), s'anomena *Tolomea*, i hi romanen els traïdors a la pàtria, a la religió, als hostes o als comensals, que no poden ni plorar (XXXIII). Finalment, al recinte més baix, la *Giudecca*, regnen el silenci, la quietud, la boira i el gel (XXXIV, 117).

Llull descriu així un infern hivernal:

Con veuràs lo glas en l'aygua, e en lo mig d'aquell glas aurà pera o fust o alcuna altra cosa, cogita, fill, con los pecadors qui per calor de luxúria auran perdut lo regne celestial, estaran tots nuus dintre los grans munts qui són de glas e de neu en los inferns (Llull, 1981, 282).

A principis del s. XII, Judes condemnat descriu, al viatge de sant Brendan, el model cèltic d'infern, dividit en dues regions: una muntanya ígnia i una vall gelada (Benedeit, 1983, 44). Relacionada amb les descripcions cèltiques, a la novel·la artúrica de *La mule sans frein* (principis del s. XIII) trobem també un pseudo-infern, travessat per Key, amb gelor i vent hivernals (Maisières, 1984, 34). A la muntanya del segon recinte infernal *era mui grão vento e mui frio*, diu la versió portuguesa de la visió de Tundal (*Poesia e prosa*, 1998, 134); els dimonis manipulen les ànimes entre els dos extrems: *E dès i er tiravam-nas do fogo e deitavam-nas na água e na neve. E assi as almas mesquinhas andavan de pena em pena* (*Poesia e prosa*, 1998, 134). La versió catalana:

D'una part d'aquel munt auia foch pudrit, e de sofre e tenebrós e escur, e da-ll altra part auia neu de glaç e ueent horrible... e per moltes vegades de la neu e del glaç e de la pedre mudauen-les en lo foch, e del foch a la neu e al glaç (Perellós, 1917, 52).

També hi ha fret dins la gola del Leviatan: *fortalea esprea de fret* (Perellós, 1917, 52-54); i com a càstig reservat als religiosos luxuriosos, hi ha l'estany de gel, on seu una bèstia immensa que va contínuament devorant i defecant-hi les ànimes condemnades (Perellós, 1917, 61); en entrar al pou infernal, Tundal sent *fret e pudor no soferible, e tenebres pus escules que les primeres* (Perellós, 1917, 66).

A la visió d'Owein, el pont sobre el riu de foc és *glassat he stret*, (1917, 30 i s.). I a la de Trictelm, l'alternança fred-calor és descrita d'aquesta manera:

E com axí anàssem, la qual auia, de la part dreta e de la part esquerre, tro al mig loch de la val, aquesta masquina: car la vna part ere de flames bulents, e l'altra de pedrea rebea e de fret de neu, que no ere gens menor en pene. Mas cascuna part ere plena, entrò al mig loch de la val, d'ànimes de peccadors, les quals eren aquí cabuçades... Com, donchs, la força de la feruor e cremor massa gran no poguessen soferre, saltauen les mesquines en mig del fret no huyat; e com aquí repòs trobar no

poguessen, saltauen altra veguada en mig de les flames qui apagar no-s podien (Perellós, 1917, 86).

D'acord amb el plantejament de les visions cèltiques, a l'infern baixmedieval es generalitza l'alternança fred-calor. A Berceo: *Avrán famne e frío/ temblor e calentura,/ ardor buelto con frío* (Berceo, 1980, estr. 39). Eiximenis farà el mateix a la seua descripció de les penes dels sentits: *E de sobiran foch passaran en sobiran fret, e del fret en sobiran foch per fer créixer les penes* (Eiximenis, 1992, IV, 54). I sant Vicent: *en aquella pudor, en aquella fredor, en aquell foch eternal* (Ferrer, 1975, III, 41). Bernat Metge, en la descripció que fa Orfeu de l'infern, presenta un infern *on soferrets fred e calor inestimable*; l'alternança fred-calor és portada a l'extrem: els orgullosos hi són submergits en gel i *sutzura* fins al coll, mentre tenen la cara en flames, i els peresosos són clavats en cadires, també entre foc i gel (Metge, 1983, 203-205). D'altra banda, el gel de *Lo somni* és diguem-ne intel·ligent, selectiu en els seus efectes, com el foc infernal:

Lo foc d'infern u és, e lo gel, substancialment, e turmenta cadacú segons la qualitat del delicte que haurà comès, mas diversament... (Metge, 1983, 208)

Isabel de Villena parla també d'infern gelat: *morint, devallaven tots en aquell frigidíssim pou de infern* (Villena, 1980, CCLIV); i a l'infern descrit al *Romiatge del venturós pelegrí* també hi ha l'alternança tèrmica (*Blandín...*, 1983, 376).

Pel que fa a la iconografia, recordem l'infern del *Jardí de les delícies*⁸⁷¹, on Bosch representa el llac glaçat, sobre el qual floten barques, patinen trineus i fins i tot algun fantàstic dimoni practica el patinatge.

3.4.2.2. Foc

El foc, freqüentment associat al sofre, és el principal dels turments infernals, l'essència de la pena de sentit, i considerat manifestació pura de la ira divina. Hi ha nombroses bases evangèliques, emanades dels esments d'Isaïes⁸⁷². A l'Antic Testament el foc apareix relacionat amb la *Gehenna*, l'infern jueu, caracteritzat com a etern. Al Nou, s'hi al·ludeix també com a "inextingible", en referències de Crist al bateig i relacionat també amb el judici. La *Gehenna* jueva passa, doncs, al primer cristianisme ja plena de foc, un foc incorruptible i diví, diferent del terrenal (Amat, 1985, 148-150); de fet, sant Jeroni s'hauria rebel·lat contra el foc al·legoric de sant Ambròs, sospitós d'origenisme: els suplicis infernals són reals, i sobretot el del foc (Amat, 1985, 387). A la tradició clàssica (*Eneida*, VI, 679-893), el foc també apareix com a purificació dels malvats, encara que no generalitzat a tots els condemnats.

⁸⁷¹ Madrid, M. del Prado.

⁸⁷² Is, 66, 23-24; 33, 14. Mt 3, 11-12; 5, 22; 13, 41; 13, 49; 23, 33; 25, 41; Mc 9, 42-49; Lc 3, 7; Apoc 14, 11.

Als seus diàlegs, sant Gregori planteja la qüestió de com el foc pot turmentar les ànimes, sense matèria; és a dir, l'eficàcia –o l'existència- del judici particular:

...cor estimacion humanal no entén que les ànimes dels peccadors sostenguen turment ans del dia del Judici, cor són de la carn partides (Gregori, 1931, II, 65).

Però la resposta és clara: hi ha un càstig immediat i eficaç per als esperits condemnats:

...l'esperit és aturat en lo turment, que visca e·l senta, cor, per cert, en ayçò que él veu lo foc, en ayçò és turmentat, e cor veu que·l foc crema, él se sent cremar. Enaxí·s fa que la cosa corporal dóna turment a la cosa no corporal, per ço cor dolor he ardor no visible és tirat del foc visible, per tal que·l foc corporal crem la ànima no corporal ab flama no corporal... (Gregori, 1931, II, 66).

Un tret del foc infernal que sant Gregori destaca és el seu caràcter selectiu:

Lo foch d'infern, Pere, l és, mas emperò no crema en l^a guissa tots los peccadors. Cascun sentirà pena segons la culpa. ...la manera de sentir la ardor del foch és diversa segons la diversitat dels peccats (Gregori, 1931, II, 100).

Al viatge de sant Brendan, la primera illa infernal és plena de foc, descrita com un farga titànica; un dimoni gegantí, evident transposició del Ciclop de l'Odissea, branda el martell de ferro, i llença als navegants un grandíssim ganivet candent (Benedeit, 1983, 40); sobre la segona illa, els monjos irlandesos veuen flotar un núvol de foc (Benedeit, 1983, 43).

En una obra teatral francesa de mitjan s. XII, en boca del rei Nabucodonosor, a l'infern *Le foch estoit mult fier et grant, / e la flambe cler e bruiant* (*Le Jeu d'Adam*, 1994, 63).

A les visions irlandeses, el foc és omnipresent i multiforme; a la de Tundal, els homicides es torren *a guisa de cremades en paella* en una vall plena de carbó e de brases cremans; els falsaris són en una muntanya de foc pudrit (Perellós, 1917, 52); per als orgullosos hi ha un *flum de sofre*, i els avars són dins la gola del Leviatan, on hi ha *cremor de foch* (Perellós, 1917, 54); els lladres són turmentats per bèsties amb alè de foc; els luxuriosos són fets miques en una vall plena de fargues (Perellós, 1917, 64); hi ha el pou central de foc, i finalment Lucifer jeu en una graella manxada per diables (Perellós, 1917, 68).

La visió d'Owein és similar; els dimonis intenten cremar-lo (Perellós, 1917, 23); en un dels *camps* –on és el rei Joan I d'Aragó, en la versió catalana de Perellós- els condemnats són rostits en graelles (Perellós, 1917, 27); hi ha la roda de foc, alimentada per dimonis, on giren les ànimes; *vna gran casa tota fuman, com vn forn ho vna fornal* (Perellós, 1917, 29); el pou, on floten com guspises les ànimes, *aysi com las belugas del foch fan*, i on els diables

estimben el viatger, i finalment el pont sobre el riu de foc de sofre (Perellós, 1917, 31).

En la síntesi que en fa Varazze (Vorágine, 1982, 209), Nicolau, que davalla a la cova del Purgatori de Sant Patrici, és intentat en diverses ocasions cremar pels dimonis, que l'intimidien i finalment el llencen al foc: *éls lo preseren e gitaren-lo dins lo foc per cremar* (Varazze, 1977, 330). En cadascuna d'aquestes ocasions, el recitat de la fórmula màgica-oració el salvarà: *E mantenenent aquel foc fo mort*. Tanmateix, els dimonis insisteixen:

Enaprés él anà en altre loc, en lo qual loc él vesec estar barons totz cremans, e vesec que-ls diables los turmentaven ab launes de fere cremans. ...éls lo gitaren en lo foc, e-l turmentaren ab launes cremans de ferre (Varazze, 1977, 330).

Berceo parla de *los infiernos ardientes* (Berceo, 1980, estr. 66); als condemnats *Levarlos han al fuego,/ al fuego infernal* (Berceo, 1980, estr. 37); un dels turments simbòlics és menjar foc: *Darlis han malas cenas/ e peores yantares... fuego a las gargantas* (Berceo, 1980, estr. 40). Al *Libro de Alexandre*, se'n destaca l'adaptació de la seua intensitat a la culpa dels condemnats, i la singular combinació infernal foc-gelor⁸⁷³.

Llull ens ofereix una descripció de l'infern com una foguera, en què els condemnats són els tions:

...los corsos dels hòmens seran tots blancs com a troncs de foc, e estaran tots temps los uns sobre los altres, de què en seran majors muntanyes que lo munt del Canigó... (Llull, 1993, 350).

En Dante, el foc és el càstig infernal per als simoníacs (Infern, XIX) i per als usurers, als quals la flama rebenta els ulls⁸⁷⁴; i al purgatori, és la pena dels luxuriosos (Purgatori, XXV).

Sant Tomàs reflexiona abundantment sobre el foc infernal; quant a la seua natura, és diferent del foc terrenal; però és corpori, *animae separatae ab igne corporeo pati possunt*; instrument de la revenja divina contra els pecadors, *instrumentum divinae iustitiae vindicantis* (*S. Th., Supl.*, q. 70, a. 3; q. 97, a. 5), i sant Tomàs el considera també intel·ligent (*S. Th., Supl.*, q. 97, a. 5), i en rebutja explícitament qualsevol interpretació al·legòrica⁸⁷⁵.

⁸⁷³ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2412-2415: *En medio del infierno fumea el fornaz,/ arde días e noches, nunca flama non faz... Allí arden las almas por el mal que fizieron,/ unas más, otras menos, segunt que mereçieron;/ sienten menos de pena las que menos fallieron,/ sufren mayor lazerío las que peor bivieron./ Una cosa es fornaz ques siempre es ardiente,/ mas non sienten sus penas todas igüalmente... Ardiendo en las flamas triemplan de gran friura,/ yaziendo en las nieves mueren de calentura;/ non han en los infiernos ninguna tempradura, tiene cada rincón abondo de rencura.*

⁸⁷⁴ *Infern*, XVII, 46-48: *Per li occhi fora scoppiava lor duolo;/ di qua, di là soccorrien con le mani/ quando a'vapori, e quando al caldo suolo.*

⁸⁷⁵ *S. Th., Supl.*, q. 70, a. 3: *...suposito ex praedictis, quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere quod anima ab igne corporeo patietur.*

Se'n destaca, a *A Demanda do Santo Graal*, la característica de la seua omnipresència corporal: a la visió de Lancelot, la reina Ginebra està en combustió permanent i ubíqua⁸⁷⁶.

A *Lo somni*, Metge en destaca la qualitat intel·ligent: *turmenta cadacú segons la qualitat del delicte que haurà comès, mas diversament* (Metge, 1983, 203).

Eiximenis, el paper actiu dels diables; són ells els que apliquen el foc als condemnats:

E, ultra açò, aplicant-lus lo foch dins lo qual les tenen tancades en sobirana dolor de pensa e de seny e pertot, segons que los és permés o manat... (Eiximenis, 1992, IV, 49).

Però el foc també turmenta de manera autònoma; entre els càstigs a la mare de sant Amador, *Lo sisè era que per les ungles dels peus e de les mans li ixien foc e flames fort cremans sens neguna comparació* (Eiximenis, 1970, 272). En descriu també els terribles efectes:

Aquí, sentiment de foch ardent turmentant lo sentiment fins a les entràmenes, lo qual foch lo demoni aplicarà dins lo dampnat, e defora a tota part, axí que no-l leixarà remeyar per neguna part, e sens tota pietat e misericòrdia (Eiximenis, 1992, IV, 54).

Sant Vicent li atorga alguns qualificatius: *infern dels dapnats, ple de foch actiu, prudent, escur, ardén, e aquí estan les ànimes impenidens* (Ferrer, 1975, VI, 147). Al davallament de Xabrerol, el foc infernal arriba a crear miratges de palaus i riques cambres: *"Xabrerol, tot és foch."* (Ferrer, 1975, III, 225); *Ca todo esto que tú vees fuego es que siempre arde* (Ferrer, 1994, 293). El predicador ens fa una pintoresca dramatització del condemnat estibat al foc:

...e, quan la ànima veu aquell foch tan gran e aquells turments tan terribles, crida uns crits "Aa! Aaay!", que par que cel e terra se'n deja entrar. E diu: "E ací he a estar yo?" Responen: "Hoc, Na Traýdora, ací estaràs perpetualment" e lancen-la sus en el foch (Ferrer, 1932, I, 189).

Sant Vicent insistirà en l'eternitat d'aquest foc:

Ara vejam en infern quinyes penes hi ha. Primo, hi ha foch, no clar, mes escur, axí com lo foch de sofre, que tot temps crema. ...Ara escoltat, que ignorància vos o fa dir e parlar, que el foch e la pena de infern duraran perpetualment (Ferrer, 1932, I, 177).

També en pondera la intensitat il·limitada, emprant un símil amb la gradació representació iconogràfica-realitat-imaginari:

⁸⁷⁶ *Poesia e prosa*, 1998, 146: *E, em meio daquele fogo, uma cadeira, em que estava a rainha Genevra... e havia a língua tirada fora da boca e ardia-lhe tão claramente como se fosse uma grossa candeia; e havia na cabeça uma coroa de espinhas, que ardia a grã maravilha, e ela mesma ardia de todas partes ali u estava...*

...que lo foch nostre que fem, no és sinó foch pintat al de infern; pensa si deu ésser gran, que, si l'ànima escapave de aquell foch, trovaria refrigeri en aquest que fem, e nosaltres no-l gosam toquar. Bona gent, en açò deuríem pensar, que no en aquest mesquí de món (Ferrer, 1932, I, 189).

Aquesta imatge de gradació esdevé un recurs de la predicació de sant Vicent, sempre prenent el foc real com a base⁸⁷⁷:

Yo só de aquesta entenció: que si Déus prenie una ànima de infern e que la metés en hun forn de calç roent, dirie: "O, que bon foch! Aquí trobarie remey..." (Ferrer, 1975, III, 231).

El predicador també l'aplica al foc del purgatori: *que-l foch nostre al de purgatori no és sinó foch pintat (Ferrer, 1975, IV, 214).*

Bernat Serradell, al seu *Testament*, descriu l'enormitat de les flames infernals: *viu un foc tan flamejant/ e tan cruel,/ que les purnes fins al cel/ daven poc menys (Blandín..., 1983, 253).*

Al *Curial e Güelfa*, la deessa Fortuna amenaça Neptú amb el foc infernal: *e cremaràs en les vives flames, qui quasi blaves tornen en lo tremolar de les sues llengües agudes (Curial..., 1979, 250).*

Fra Luis de Granada en recorda l'eternitat: *Allí arderán sus cuerpos en llamas vivas que nunca se apagarán*⁸⁷⁸.

Pere Portes veu al seu davallament *grandíssims fochs, en los quals y havia moltes personas de tot gènere de estat (Perellós, 1917, 113).* Malgrat tot, ell no se'n veu afectat:

...aquell foch li aparexia blau i ruent, però que dit foch no li féu ningunt dany ni mal, ni sentia algun calor que li pugués danyar... (Perellós, 1917, 124).

El foc infernal no sols actua contra els condemnats humans; també ho fa, o millor dit, ho farà sobre els dimonis, a partir del judici final. Ho trobem en Llull: *los demonis qui están en lo mig loch de la terra, soterrats en sofre e en aygua bullent e en brases de foch (Llull, 1981, 33).* Eiximenis també para atenció en aquesta qüestió; en primer lloc, no cal cos per a patir-ne els efectes:

Ne val la raó que alguns assignen, dient que cové que los dimonis hagen corsos per tal que aquí sien turmentats per lo foch infernal. Segons los sants doctors, pur esperit que sia sens tot cors pot ésser poderosament tumentat per foch material si plau a la divinal justícia (Eiximenis, 1992, I, 5).

⁸⁷⁷ Ferrer, 1994, 285: *...e cochos e asados en muy grant fuego que los come e los gasta e los destruye, en tal manera que no podría ser pensado. Bien como si aquí oviese muy grandes barras de fuego ardientes en que estoviesen muchas personas colgadas, e debaxo oviese un poço mucho ancho lleno de fuego e de mucho fodor. Assí son los mesquinos que están en el infierno atormentados.*

⁸⁷⁸ Granada, s.d., 85. Vegeu la recapitulació del "Catecisme de Castell Tersol" (Orriols, 1786, 226): *...aquél fuego horrible, que es de tal calidad, que quema, y no consume, siendo tál la actividad, que le dá la Divina justicia, que es no solo para atormentar los Cuerpos, sinó también las Almas, sin embargo de ser material y corporeo.*

Malgrat estar els diables dins el foc, ara per ara el turment igni només fa efecte sobre els condemnats:

E aquí és aquesta maravella: que lo demoni ab la ànima que turmenta seran dins un matex foc corporal, emperò lo foch aquell turmentarà la ànima e no turmentarà lo demoni tant ne quant (Eiximenis, 1992, IV, 49).

El franciscà aporta quatre motius per a aquest ajornament del càstig als dimonis; en primer lloc, hi ha un termini assignat; el dimoni exorxitzat per Crist fa: *tu ést vengut a turmentar-nos ans del temps assignat? Doncs, apar que los demonis encara no eren en penes* (Eiximenis, 1992, IV, 50). Tampoc no és convenient que els dimonis patesquen de moment la flama divina, perquè aleshores, en venir a temptar-nos, *Tots nos cremaria*. La tercera raó és no entebancar el sàdic goig del diable, *qui molt se adelita en fer peccar e en dampnació dels hòmens* (Eiximenis, 1992, IV, 50). Finalment, el poder d'aquest foc és tal que se'n mostraria alguna evidència a les aparicions o intervencions diabòliques, *De les quals coses, lo diable no porta neguna. Car si u feya, apparria com ell no aja poder de amagar-ho* (Eiximenis, 1992, IV, 50).

El foc de l'infern ha estat encès pel propi Déu, i no cal alimentar-lo ni consumeix combustible, és una energia sense desgast (S. Th., Supl., q. 97, a. 6); Llull hi incideix: *hi serà pena sens consumiment de substàncies e de calitats, e sens atemperament e concordança en refrigeri* (Llull, 1993, 352); també sant Vicent: *ubi est ignis, quasi flama de soffre. Non est ibi necessaria ligna, quia durat per divinam voluntatem*⁸⁷⁹.

I malgrat aquestes afirmacions, en un *Vita Christi* en castellà de la segona meitat del s. XV, de fra Íñigo de Mendoza, es fa entendre que sí cal el proveïment de combustible: *Que en los fuegos infernales... a las almas maestras/ ponen diez tizonas más*⁸⁸⁰. I al s. XVI, Rabelais es burla de l'infern al seu Pantagruel; al davallament de'Epistemó, el foc infernal també necessita llenya: s'hi situa Ciceró com a encarregat d'alimentar-hi les fogueres (Rabelais, s.d., I, XXX).

En aquest punt, la iconografia seguirà aquesta línia popular realista; són, però, els dimonis els qui alimenten les fogueres de l'infern; a l'anònima *Taula de sant Miquel*⁸⁸¹, del s. XIII, dos diables s'ocupen de la caldera: un hi posa llenya, i l'altre hi bufa amb una manxa. Al judici de la *Biblia moralisata* també anomenada *de sant Lluís IX*⁸⁸², obra francesa també del s. XIII, sis dimonis atenen la caldera: uns remenant-la i altres manxant el foc; al davallament d'un llibre d'hores⁸⁸³ dels Països Baixos (ca. 1410-1420), dos dimonis banyuts manxen el foc que calfa una caldera. L'exemple més conegut, tant ara com al s. XV (Minois, 1994, 207) és, sens dubte, l'infern dels germans Limburg, a les

⁸⁷⁹ Ferrer, 1995, 453. També a Ferrer, 2002, 443: *Ad secundum furnum quod est pleno de igne corporali indefectibili. Et ad istum locum et ignem accedunt anime que deceserunt in peccato mortali, et iste ignis est talis condicionis quod durat per voluntatem Dei incesabiliter, et est flama sine ligno, et corporaliter anime turmentatur...*

⁸⁸⁰ Citat per Ramoneda a Berceo, 1980, 39.

⁸⁸¹ Barcelona, MNAC: *Mestre de Soriguerola, Taula de s Miquel*, frontal d'altar de l'església de sant Miquel de Soriguerola.

⁸⁸² París, Bibl. Nationale, ms. lat. 11.560. Reproduït a Pirani, 1966, lám. 48.

⁸⁸³ Londres, British Library, add. ms. 50005, f. 131v. Reproduït a Backhouse, 1985, 49.

Hores del duc de Berry (ca. 1416)⁸⁸⁴: en una escena que sembla inspirar-se en una farga, dos grans dimonis accionen amb els peus manxes amb sistemes de contrapeses, alimentant el foc de la graella on jeu Lucifer.

Hem vist les gradacions de sant Vicent entre el foc pintat, el foc real i el del més enllà; diferent del terrenal, es tracta del mateix foc al purgatori i a l'infern; purgant, purificador i provisional en el primer cas, i punitiu i etern en el segon (*S. Th.*, Apend. 1, a. 2). Sant Vicent ho repeteix: *est grave ibi stare, nam ignis est in purgatorio sicut in inferno, sed ille temporalis, et iste perpetuus* (Ferrer, 2002, 235); *Ad tertium furnum, ubi stat ignis material terminable, nam iste ignis non durat perpetuo sed habet terminum* (Ferrer, 2002, 443).

El foc, necessari i útil però perillós i destructiu, resulta fascinant (Délumeau, 1983, 422); segons sant Tomàs, és la forma material més noble: *forma ignis est nobilissima formarum ad quam perduci possit elementaris materia* (*S. Th.*, Supl., q. 74, a. 5). És escollit com a manifestació de l'Esperit Sant (Vorágine, 1982, 313), i s'hi relacionen alguns importants sants, com Joan i Antoni (Walter, 1999, 152 i s.); caldria afegir-hi el cas de sant Elm. El foc és l'element que destruirà el planeta, *Quae tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem* (*S. Th.*, Supl., q. 74, a. 2). Una vegada fet això, la flama final es dividirà en dos: la part de foc *subtile et lucidum* romandrà als cels; i la part càlida, *ustiva* i grollera baixarà a l'infern (*S. Th.*, Supl. q. 74, a. 9).

El foc, tant a l'infern com a la destrucció final, és la manifestació de la ira divina; ja ho trobem en algun salm (Ps 17); vegem la traducció de Roís de Corella:

Posaràs aquells axí com forn de foch en lo temps que veuran la tua cara: lo Senyor en la sua ira torbarà aquells e devorar-los ha lo foch (Roís, 1985, XX).

3.4.2.3. Turments

La concepció d'un infern pintorescament retributiu, amb càstigs físics específics per a cada tipologia de pecadors, amb turments variats i fauna infernal ja la trobem a l'infern òrfic (*Hieros Logos*, 2003, 282), i clàssic (Eneida, VI) i al cristianisme almenys des del s. V (Amat, 1985, 389). Baschet qualifica l'infern del s. XIV com un sistema; tanmateix, textos i iconografia divergeixen, com veurem; als primers abunden més els animals i els suplicis psicològics, convertits en físics a la iconografia. En destaca també la rebel·lió dels objectes inanimats, eines quotidianes –sobretot de cuina– que a l'infern es vengen contra la humanitat (Baschet, 1985, 186). És evident que, mentre el cel és un espai predominantment espiritual, amb manca o escassetat d'objectes i activitat, l'infern és molt més material, atrafegat i variat.

D'altra banda, en tractar-se d'ànimes, i després del judici de cossos immortals, els turments físics infernals, a diferència dels infligits als màrtirs o als reus, no arriben mai a la seua conseqüència lògica, la mort de la víctima; en

⁸⁸⁴ Chantilly, M. Condé. Reproduït al facsímil *Las muy ricas horas...*, 1989, lám. 100, a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 400, a *Le haut Moyen Age*, 1990, 77 i a Toldrà, 2000, lám. 9.

paraules de Lull, *cogita adoncs, fill, con gran és la pena infernal en aquells hòmens que los demonis turmenten en infern, e no poden morir* (Lull, 1981, 282). Els suplicis, doncs, es poden prolongar i es prolonguen infinitament en el temps; formen part d'un *continuum*, un estat permanent, no d'un procés, com podem considerar els del purgatori.

Els turments infernals són, doncs, diu sant Tomàs, molts i variats, *multipliciter et ex multis affligantur* (S. Th., Supl., q. 97, a. 1). Usualment es classifiquen segons el sentit turmentat (cinc) o hi ha un tipus punitiu per a cada espai infernal segons les categories angèliques (nou), i més freqüentment per pecats (set), dels quals, invariablement, predominen els tres contraris a les virtuts monàstiques: luxúria, avarícia i orgull, als quals podem afegir la gola. Hi ha, en general, una correspondència espai-activitat: cada suplici té el seu lloc, i cada lloc el seu suplici. I també una correspondència entre culpa i pena; parlarem de càstigs simbòlics quan aquesta correspondència és evidentment intencionada. Al *Viatge de sant Brendan* trobem una descripció única en què el condemnat, Judes, rep un càstig múltiple, segons un plan setmanal: de dilluns a dissabte, va passant per diferents espais i turments infernals, i diumenge rep un heteodox alleujament (Benedeit, 1983, 44).

Cal destacar el caràcter asistemàtic, capriciós i variable de les descripcions dels turments infernals, així com la manca de coherència a la iconografia, entre iconografia i textos, entre textos, i fins i tot de vegades dins de la mateixa obra escrita o plàstica. Malgrat aquesta enorme variabilitat, hi ha un nucli comunament acceptat, amb excepcions (sant Vicent, per exemple, no l'empra): l'infern d'origen cèltic, divulgat per les *visions* irlandeses i les seues versions a sant Gregori i Varazze. En aquest infern hi ha un predomini absolut del foc i l'activitat turmentadora dels diables; alternança fred-calor, abundància de serps, gripaus i altres bestioles, la roda de foc, el pou central i el pont que comunica amb el paradís.

Quant al to truculent dels textos i les imatges medievals, és predominant. Lull el fa servir, tot i els seus plantejaments filosòfics racionalistes; i també Dante, així com Bernat Metge o Roís de Corella⁸⁸⁵, malgrat llurs ficcions classicistes. Qui ens sorprén és sant Vicent, que refrena ací el seu pintoresquisme, seguint la pauta dominicana: *Les recueils de prêches dominicaux sont à l'inverse plus discrets sur ce thème* (Délumeau, 1983, 416); el que interessa als predicadors és un lectura essencialment moral del mite.

Són abundants a l'infern les punicions simbòliques; es tracta d'una adaptació qualitativa de la pena al crim comès, que Baschet extén a l'infern: els predicadors penjats de la llengua, el llit dels luxuriosos (Baschet, 1985, 195). Els sistemes d'aquest cruel simbolisme: en primer lloc, per proximitat conceptual culpa-càstig: la pena negativa o privació d'allò desitjat (fam per als goluts); la inversió, en què l'objecte del desig esdevé el subjecte de la punició (menges immundes, metalls fosos), o la pena hiperbòlica, en què el càstig aplica quantitativament exagerat allò desitjat pel pecador. Aquestes penes juguen amb la persistència dels desitjos a l'infern i en la conversió del plaer en dolor. En segon lloc, la relació entre pena i càstig per un element accessori: locatiu, o aplicació sobre una part del cos del culpable (amputació de la mà del lladre, la llengua del blasfem...) (Baschet, 1985, 196-199).

⁸⁸⁵ Al *Parlament o col·lació que s'esdevenc en casa de Berenguer Mercader* (Corella, 1994, 55).

Pel que fa a la iconografia, crida l'atenció l'abundància, en harmonia amb el to de prèdiques com la de sant Vicent, de dignitats eclesiàstiques a les representacions plàstiques gòtiques de l'infern, així com la presència, gairebé fixa, d'un rei coronat: quasi totes les calderes dels inferns gòtics contenen, com a mínim, un rei i un papa.

També és cridanera la manca de violència sexual a les representacions de l'infern⁸⁸⁶. Si la violació com a tal era difícilment conceptuada per a la mentalitat medieval, per a la qual la voluntat de la dona senzillament no comptava gaire, potser aquesta imatge haguera estat equívoca, o no pertocant a l'infern, per als seus ulls.

Fem a continuació una classificació dels turments físics infernals, afegint-hi alguns del purgatori, que responen a la mateixa lògica, i són, en definitiva, intercanviables. Hi tenim les agressions directes al cos (cadena, assots, escorxament, mutilacions, esmicolament, clavament, penjament, xafament...); turments basats en el foc (torrament a planxa o a l'ast, caldera o paella i roda de foc); els que anomenarem "gastronòmics" (fam i set, menges immundes i metalls fosos); la devoració pels dimonis, el llit amb alimanyes – evidentment per als luxuriosos-, les alteracions del cos (metamorfosis, malalties); els turments "cinètics" (transllat de pesos, persecucions, arrossegament); els "climàtics" (pluja i vent); immersió i enterrament; turments "musicals"; i "socials" (treballs inacabables o infamants, robes simbòliques, inversió de l'estatus social), i encara variades bèsties, insectes i paràsits.

A l'infern de l'Eneida (VI, 566-571) els executors dels turments del Tàrtar són Tisifone i les Fúries; a l'infern medieval són duts a terme pels diables, o mitjançant aparells dirigits per ells.

Però els condemnats també s'agredeixen els uns als altres: en Dante, al recinte dels traïdors a la pàtria o a la religió, el comte Ugolino mossega el crani del seu enemic en vida, el bisbe Ruggeri, culpable de la seua cruel mort; la venjança del comte serveix de suplici al bisbe (Infern, XXXIII, 13). En la versió de Lieja, la parella d'amants no són perseguits per gossos, com a Dante (Infern, XIII, 111 i s.), sinó que el cavaller encalça la dama, la mata, la crema, i després la carrega a cavall:

...veé venir una fembre corrent tota nua, e un cavaller cavalcant en un caval negre ab una spasa en la mà detràs ella. E, quant foren venguts al dit clot on lo carbó stava, ella li fugia a la derredor del clot, mas lo cavaller la oucís ab la espasa e, après que l'ach morta, la lançà dins lo carbó cremant. E quant fon cremada, trague-la del foch e gità-la demunt lo dit caval. E denant de ssi, en lo dit caval, ell la se'n levà. E lo dit carboner, veent moltes nits la mort de lla dita fembre en la dita manera, dix-ho al comte, son amich... E con lo comte o ach tot vist, acostà's al dit cavaller e pres-lo per lo braç e, ab gran ardiment, dix-li: "Qui est tu?" "Jo, dix ell, son vostre tal cavaller e aquesta fembre és la muller qui fon de tal cavaller, que matà son marit per gitar-se ab mi carnalment, per la qual cosa nos auciérem abdós e, perquè no-ns confessam ni-ns partim del peccat tro a la mort, sofferim molt gran turment, per tal manera que quescuna nit jo la ouciu e la crem; e major dolor e paor suffir quant jo la ouciu... e molt major

⁸⁸⁶ A l'*Infern*, del *Missal de santa Eulàlia* (Barcelona, M. de la Seu), un diable sembla sodomitzar un condemnat a quatre grapes amb un pal; significativament, aquest és l'únic tipus de representació de violència sexual que trobem.

dolor e turment suffir quant la crem que no si en lo món la cremassen." (Lieja, 2004, DXLIII).

En una altra narració, quan l'ànima d'un rector pecador arriba a l'infern, és rebuda a pedrades pels seus parroquians condemnats anteriorment, que d'aquesta manera el fan caure *en un pou infernal, d'on jamás no isqué* (Lieja, 2004, DCXIV).

Bernat Metge ens diu també que els iracunds es baten contínuament entre ells (Metge, 1983, 205). I sant Vicent dona la variant psicològica d'aquestes agressions mútues: *Item, quomodo se mutuo vituperant et diffamant* (Ferrer, 1999, 90). A l'infern popular i carnestolenc de Rabelais, d'acord amb la inversió social on els filòsofs i indigents són ara poderosos, i els senyors són a l'infern miserables, Diògenes maltracta Alexandre (Rabelais, s.d., I, XXX). I Pere Portes al seu viatge contempla una variant del turment de la roda:

...véu una cosa mlt horrorosa y espantosa a manera de una cínia que sempre rodava, y en lloch de catúfols eren pare y fill... y quant lo un se encontraba ab lo altre, esto es, lo pare ab lo fill, se esgarrapavan y donavan-se cops ab tanta ràbia, malícia y còlera... (Perellós, 1917, 110).

Més rarament trobem l'auto-agressió; Bernat Metge diu que els pecadors de gola *mengen llurs membres fort glotonament, e puis giten per la boca ço que han menjat, e encontinent tornen-ho a menjar* (Metge, 1983, 205); a l'infern del Davallament de Bartolomé Bermejo, una dona nua s'estira de la llengua amb unes tenalles, amb l'evident intenció d'arrencar-se-la; també podem esmentar el que sembla una referència a auto-lesions, de fra Luís de Granada⁸⁸⁷.

Passant ja a les agressions controlades pels dimonis, esmentem en primer lloc les cadenes, d'evident significat penal. A sant Gregori apareix, paradoxalment, un botxí sàdic en excès, encadenat al pont de l'infern, *ligat ab grans cadenes de ferre* (Gregori, 1931, II, 83); Varazze ho repeteix (Vorágine, 1982, 710). Al viatge de Ramon de Perellós, hi ha condemnats que pengen de cadenes candents (Perellós, 1917, 27). Sant Vicent interpreta les cadenes de l'infern com a símbols del pecat: només les trenca la confessió⁸⁸⁸. D'altra banda, les cadenes contribueixen al diabòlic soroll infernal: *!Que, en infern, no hi callen jamás aquells crits, aquells regiraments de cadenes, jamás no hi ha repòs!* (Ferrer, 1973, 153).

Els assots, fuetejaments i colps diversos, com a agressió primària, apareixen sovint. Ja els trobem a la Dite de l'Eneida (VI); Berceo diu que *con cadenas ardientes/ e con fuertes dogales;/ cogerlos han delante/ con azotes mortales* (Berceo, 1980, 138), i que els envejosos *seran en el infierno de todos coceados* (Berceo, 1980, 142). Segons Dante, els diables assoten per l'esquena amb tralles els seductors i alcavots: *vidi demon cornuti con gran ferze,/ che li battien crudelmente di retro* (Infern, XVIII, 35-36). El turment també

⁸⁸⁷ Granada, s.d., 85: *Allí los malaventurados con cruel desesperación y rabia volverán las iras contra Dios y contra sí, comiendo sus carnes a bocados, rompiendo sus entrañas con suspiros, quebrantando sus dientes a tenazadas, y despedazando rabiosamente sus carnes con sus uñas...*

⁸⁸⁸ Ferrer, 1995, 122: *Modo cogitate, quot cathenis ligantur homines qui peccant per totum annum, et caput cathenarum est in Inferno, et sunt cathene infrangibles, ubi tunc creata, quia omnes homines mundi cum securibus non possent nec minimam rumpere.*

apareix a la *Visió d'Owein* (Perellós, 1917, 24), i en sant Vicent: *Item, quomodo eos dyaboli percutiunt cum malleis et flagellis die noctuque* (Ferrer, 1999, 90). A Lieja, un llaurador agonitzat té un dimoni que *volie-li metre un bastó de foch per la boca*, bastó que representa el que feia de fita i que ell havia desplaçat (Lieja, 2004, XLI). A Rabelais, els dotze pars de França reben només humiliants galtades i bescollades (Rabelais, s.d., I, XXX). Aquesta pena abunda molt a la iconografia gòtica; n'esmentem el *Judici final amb sant Miquel*, del mestre d'Artés⁸⁸⁹, de principis del s. XVI, on dos dimonis als costats de la porta del recinte infernal reben a garrotades els nouvinguts.

Una forma també generalitzada de turment és l'agressió amb instruments tallants: escorxament, mutilacions, desgarraments, esmicolaments... el cos humà és fragmentat, a imatge de la carnisseria sovint evocada, sense matar per això la víctima, la qual no perd la consciència ni el sentit del dolor. Bakhtin recorda la predilecció popular medieval per l'esmicolament del cos humà, quant a les blasfèmies; es jura per les diverses parts del cos diví: cap de Déu, ventre de Déu, fetge de Déu..., així com la devoció popular per les relíquies (Bakhtin, 1998, 173). A l'infern clàssic, diu Virgili que les ombres que hi habiten conserven les ferides i mutilacions fetes als cadàvers (Eneida, VI, 477-534).

Dante al fossat nové col·loca diversos càstigs d'aquesta mena, ben simbòlics. Comença ofensivament per Mahoma, obert en canal –del mentó al “forat del pet”- i arrossegant els budells escampats⁸⁹⁰; el segueix el seu gendre Alí, plorant, amb la cara tallada: *sen va piangendo Ali,/ fesso nel volto dal mento al ciuffetto* (Infern, XXVIII, 32-33). Segueixen els sembradors de discòrdies: Pier da Medicina, de Bolonya, amb la gola foradada i amputats el nas i una orella: *forata avea la gola/ e tronco'l nasso infin soto le ciglia,/ e non avea mai ch'una orecchia sola* (XVIII, 64-67); Curió, culpable d'haver animat Cèsar a creuar el Rubicó, porta *la lingua tagliata ne la strozza* (XVIII, 101), punició simbòlica que serà freqüent; Mosca dei Lamberti, discordiador florentí, amb les mans amputades i sagnant, *l'une e l'altra man mozza* (XVIII, 103), i el trobador Bertran de Born, sembrador d'enemistat entre pare i fill, que deambula *-un busto sanza capo-*, pel fossat amb el cap tallat a la mà, *e'l capo tronco tenea per le chiome,/ pesol con mano a guisa di lanterna* (XVIII, 119-136), la qual cosa no li entrebanca de conversar amb Dante, acostant-li el cap amb la mà. Potser influïts per aquestes descripcions dantesques, els frescos del *Camposanto* de Pisa, de Buonamico Buffalmaco⁸⁹¹, on dins la muntanya vista en tall de formiguer, un home camina amb els budells penjant, i dos amb el cap tallat a la mà.

Llull empra la imatge explícita de la carnisseria per a explicar els turments infernals:

Con seràs a la carneria e veuràs que los carnicers ab los grans coltells degollaran los moltos e ab les maces auciran los bous e escorxaran ab los coltells bé tallants aquells, e puxes ab los grans coltells trenquen e pecegen aquells... (Llull, 1981, 282).

⁸⁸⁹ València, MBA. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 6 i a Mira, 2002, 69.

⁸⁹⁰ Infern, XXVIII, 24, 27: *...rotto dal mento infin dove si trulla./ Tra le gambe pendevan le minugia;/ la corata pareva e'l tristo sacco/ che merda fa di quel si tragugia.*

⁸⁹¹ Reproduïts a Baschet, 1996, 100-101.

A la versió de Varazze del Purgatori de Sant Patrici, al tercer espai infernal els dimonis, amb ganxos candents, arrenquen les vísceres i esmicolen els condemnats (Vorágine, 1982, 209). La Visió d'Owein és molt similar⁸⁹², i a la de Tundal, es descriu un complet arsenal d'estrís de carnisseria (Perellós, 1917, 59). Tundal mateix és esmicolat per aquests carnisers: *ab grans escarns jaquiren-se anar a ell e ab los demunt dits ferraments peçeyaren-lo tot en menudes peçes* (Perellós, 1917, 59).

El pseudo-Eiximenis descriu les terribles penes de la mare de sant Amador; entre elles,

Lo quart turment era que en la boca tenia una espada de foc tant tellant e tant aguda com al món se podia fer e tota la tenia dins la boca fins a la creu. ...Lo setè era que portava tant solament una camisa traucada e per los traücs de la camisa los diables la ferian de lanses de foc e la travessaven de part a part (Eiximenis, 1970, 272).

Sant Vicent, expressiu, inclou també aquests turments:

*Que t'atenalassen la hun dia lo braç, l'altre dia lo ventre, etc., e tots dies que t'atenalassen: ¿no-t valrie més ésser no res? Axí és dels de infern*⁸⁹³.

A la interessant imatge de l'infern amb què Rafael Destorrents il·luminà, a principis del s. XV el magnífic *Missal de Santa Eulàlia*⁸⁹⁴, els condemnats són arrosegats, penjats, premats, oberts en canal, mossegats, cavalcats, fuetejats... En un infern gòtic xilografiat⁸⁹⁵, tancats al recinte de la gola del Leviatan veiem un grup de penjats amb punyals clavats, i entre dos diables escorxen una ànima. I en un altre, pertanyent a la miniatura de l'Apocalipsi 1313⁸⁹⁶, un condemnat és asserrat per la cintura; un altre, fet miques amb una destal, sobre una taula d'escorxdor; encara un altre diable aplica unes tenalles candents als ulls d'un condemnat.

Una de les mutilacions més sovintejades és arrencar la llengua del condemnat; en tenim algunes il·lustracions iconogràfiques; en un llibre d'hores d'àmbit italià⁸⁹⁷, un diable fica unes tenalles per la boca d'un dominicà – predicador-; a l'infern xilografiat esmentat, un altre diable amb tenalles estira de la llengua d'un condemnat, mentre amb un ganivet a l'altra mà es disposa a tallar-li-la; al Davallament de Bartolomé Bermejo⁸⁹⁸, una dona s'arrenca ella

⁸⁹² Poesia e prosa..., 1998, 134: *E estes diabos tinham em suas mãos gadanhos de ferro muito agudos e outros aparelhamentos, com que empesavam as almas e davam com elas dentro no fogo.*

⁸⁹³ Ferrer, 1975, V, 247. Similar, a Ferrer, 1994, 285: *...ca los que están en pecado mortal captivos son del diablo e desanparados son de Dios, su defendedor, e demás son desollados. ...son colgados en el infierno e despedaçados de los diablos...*

⁸⁹⁴ Barcelona, M. Capítolar de la Seu.

⁸⁹⁵ Dionís Cartoixà, *Cordiale quattuor novissimorum*, Saragossa, Pablo Hurus, 1476 i 1494. Reproduït a *Arte de bien morir...*, 1999, 38, a Toldrà, 2000, làm. 7 i a Mira, 2002, 118.

⁸⁹⁶ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 13096, "Apocalipsi 1313" (1313), f. 87r.

⁸⁹⁷ Oxford, Bodleian Library, ms. Douce 62, *Book of Hours of Cordier de Bignan*, f. 95r. Reproduït a Calkins, 1983, 282, pl. 158.

⁸⁹⁸ Barcelona, MNAC.

mateixa la llengua, també amb unes tenalles. I a la Taula dels set pecats capitals⁸⁹⁹ (1474-1480), de Bosch, un dimoni sembla castrar un condemnat amb una espasa.

El clavament, o agressió amb instruments punxants, de vegades tipus *fakir*, és també freqüent; al relat de Ramon de Perellós, es troba als tres primers camps infernals, en combinació amb altres agressions; al primer camp, els condemnats són devorats per dracs, mentre ells resten immobilitzats pels claus:

E aquí auia homes he fempnas de diuersas maneres he statz, que yahian en terra totz nus e totz estesos, los ventres deiús; he estauen ab clauells clauellatz en terra, totz ardens... (Perellós, 1917, 25).

Al segon camp, *aquellas gens eran ab clauells clauellades, com les altres*, però ara rossegats per serps (Perellós, 1917, 25). I al tercer,

Les gens iahian en terra, sobre menutz clauels, totz ardens, que los traücauen per tot lo cos talament que tot lo cos del cap entrò als peus hom no-y trobara loc hon hom pogués metre lo cap del dit petit que tot no fos traücat (Perellós, 1917, 26).

A la visió de Tundal, els diables de la muntanya de foc i gel manipulen els condemnats amb forques de foc, *forques de fere fogueyants de tres forquons molt aguts e molt talans* (Perellós, 1917, 52).

A l'infern de Metge, els peresosos són clavats en cadires:

Los peresosos seen en cadires clavades de claus fort llargs e espessos e entorn d'aquells ha gran foc qui els fa moure contínuament e dóna'ls per la cara neu e gran tempesta de vent e d'aiga gelada (Metge, 1983, 205).

A l'esmentat infern de l'*Apocalipsi*, un dimoni clava claus al cap d'un condemnat, amb un gran martell. Al tríptic del Judici de Viena, de Bosch⁹⁰⁰, veiem un grup de víctimes dels diables clavats a les branques punxegudes d'arbres, on són degollats i tallats a troços.

No tant freqüent, el xafament dels condemnats apareix alguna volta; segons Virgili, Ixió i Piritoo, els lapites, tenen una roca penjada sobre el cap; en aquest cas el turment consisteix en l'amenaça contínua de xafament. Aquest és exactament el càstig simbòlic que, a Lieja, pateix en una repetida visió infernal un llaurador:

...membrà que havie presa e levade aquella pedre de l molló o fita que stave en un tros de terra sua, e que la havie mudat més avant... E après que-s fo confessat e ac fete tornar la pedre en son loch, despargué-li aquella visió (Lieja, 2004, XL).

Segons Bernat Metge, els traïdors i incestuosos són xafats per premses: *Altres jaen dejús grans troques, e són cruelment premuts per aquelles, cridant*

⁸⁹⁹ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

⁹⁰⁰ Viena, Akademie der Bildenden Künste. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 86-87, lám. 50d.

altament (Metge, 1983, 205), i a l'infern del *Missal de santa Eulària*, veiem una premsa en funcionament. El Lucifer de Tundal pren les ànimes a grapats, i les espren amb les mans:

...estén les sues mans plenes, prem-les e estreny-les axí com lo laurador pren e estreynt lo rahim com ne uol trer lo vi, que no-y auia ànima que no-y perdés lo cap ho los peus ho les mans (Perellós, 1917, 68).

Tot i que no és un càstig infernal, sinó una execució de la ira divina contra un viu, cal esmentar ací pel seu simbolisme un relat de Lieja: un usurer, en entrar a l'església, és xafat per un tros d'escultura de pedra que li cau damunt, escultura que representa, precisament, la bossa d'un altre usurer: *caygué la dita bossa, qui era de pedra, e donà ten gran colp en lo cap al dit lo grer que tentost allí morí* (Lieja, 2004, CDLII).

El penjament és més sovintejat; també apareix a l'Eneida (VI, 679-893), com una de les formes de purgació infernal. El monjo Pere, *nadiu de Ybèrnia*, al seu viatge a l'infern, segons conta sant Gregori, *viu moltz poderoses d'aquest segle, aquí penjatz en les flames* (Gregori, 1931, II, 81). A Berceo, *Colgarán de las lenguas/ los escatimadores,/ los que testiguan en falso/ e los escarnidores* (Berceo, 1980, v. 140-141). Ramon de Perellós, al quart camp infernal, descriu:

...los vns peniauen per los peus ab cadenas de ferr cremans; los altres per les mans; los altres per los brassos; e los altres per les comes (Perellós, 1917, 27).

Sant Vicent esmenta *la forqua de infern* (Ferrer, 1975, V, 187); recomana als pares batejar ràpidament els seus fills, si no volen veure'ls *eos suspensos in furca inferni* (Ferrer, 2002, 419). En una de les seues descripcions, compara l'infern així: *Bien como si aquí oviese muy grandes barras de fuego ardientes en que estoviesen muchas personas colgadas* (Ferrer, 1994, 285), i diu que els embriacs, a la taverna de l'infern, són penjats com conills a la carnisseria:

Susaxí, tal persona que va a embriagar-se a la taverna, vet que és despullada de tots sos béns espirituals, e puix en infern està penjada, mas no pot morir, ab un graffi al coll davall la barba. E diu que la mort li és pastura, ço és, que perpetuament estarà's en aquella pena, ultra les altres penes (Ferrer, 1975, V, 139).

Pere Portes veu a l'infern *un arbre tot foguejant, en lo qual estavan penjant 6 personas*; es tracta del càstig dels tutors infidels (Perellós, 1917, 110).

La pena de penjament també abunda a la iconografia; n'esmentarem només un curiós infern en un llibre d'hores saboià⁹⁰¹ (1465-1470), on les ànimes pengen de les mans d'un inèdit arbre central, i són rossegades per bèsties aquàtiques; el cas de Judes als tres Judicis⁹⁰² del *mestre d'Artés*, de

⁹⁰¹ Baltimore, Walters Art Gallery, ms. Walters 292., f. 88. Reproduït a Wieck, 1988, 131, fig. 121.

⁹⁰² València, MBA: Judici final, Judici final amb sant Miquel i Judici final amb missa de sant Gregori. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 11.

què en parlarem més endavant, i un penjat d'un arbre per una colla de diables, a l'infern del Jardí de les Delícies, i tota una gran forca col·lectiva, a l'esmentada taula dels Set pecats.

Passem a una altra categoria de suplicis, que podem anomenar ignis. Es tracta de turments amb foc, variants de la simple incineració. L'analogia amb les tècniques de cuina és evident, i ens trobarem doncs amb forns, graelles, paelles, calderes, planxes, asts... La seua presència iconogràfica és aclapadora, en especial la caldera, omnipresent, que arriba a convertir-se en un símbol infernal; hi veiem emergir els cabets dels condemnats, entre els quals mai no falta un rei coronat i altres amb hàbits de bisbe o la tiara papal.

A la narració de la visió de Reparat, mort i resuscitat, sant Gregori sembla donar a entendre que els condemnats disposen de fogueres individuals;

...I gran foc fo apareyllat, e-I dit Tiburç, capelan, fo laïns gitat he cremat. Viu encare que altra foc s'apareyllava, tan gran que entrò al cel paria que tocàs; e fo cridat per qui s'apareyllava... (Gregori, 1931, II, 71).

A Benedeit, l'enumeració de les penes setmanals que pateix Judes inclou el rostit a la planxa i a l'ast, i la caldera (Benedeit, 1983, 44).

Al *Libro de Alexandre* es descriuen les calderes⁹⁰³, destinades als fornicadors; una altra categoria de pecadors, els culpables de la misteriosa *Inmundícia*, són fumats: *Otro viçio que llama sant Pablo Inmundícia,/ éste prende del fumo décima e promiçia (Libro de Alexandre, 1983, estr. 2376)*, així com altres pecadors: *Están y rostrituertas, ricament' afumadas,/ muchas barvas que fueron tenidas por honradas (Libro de Alexandre, 1983, estr. 2377)*. Els peresosos són cuïts pels diables: *liévalo al infierno, mándalo bien servir,/ fazlo en la resina e en plomo bollir (Libro de Alexandre, 1983, estr. 2389)*.

En un miracle de les *Cantigas* d'Alfons el Savi els dimonis segresten un jueu en vida, i el fiquen en un pou o gran caldera: *E aquel poço fervia ben come caldeira*. A la il·lustració que acompanya el text veiem la caldera amb molts cabets, i una inscripció el defineix com *no poço infernal* (Alfonso X, 1984, cant. CXIX).

Llull proposa com a imatge analògica de l'infern l'olla domèstica:

Con siuràs al foch e veuràs bullir la olla de les faves o dels ciurons... pensar pots qual dolor serà en aquells hòmens qui seran enaxí en aygua bullent com lo pex és en la mar, e bullirà molt pus fortment aquella aygua que la olla de les faves (Llull, 1981, 280).

Varazze descriu, seguint la tradició cèltica, un lloc on els diables cremen ànimes a la planxa, sobre làmines de ferro, i a la brasa; en un altre recinte, són fregides en una paella (Vorágine, 1982, 209). La descripció clàssica del turment de les graelles, però, la trobem a la *Visió de Tundal*; les ànimes dels assassins, al foc, es fonen i s'escolen cap a les brases⁹⁰⁴,

⁹⁰³ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2374: *Como los sus viçios son de diversas maneras,/ arden en sus posadas otras tantas fogueras,/ fierven sobre los fuegos otras tantas calderas/ en que arden e cuezen las almas forniçueras.*

⁹⁰⁴ *Poesia e prosa...*, 1998, 133: *E jaziam sobre ela muitas almas mesquinhas que se queimavam e ferviam em ela, como o azeite ferve na sertâe; e, depois que ferviam,*

I vall... plena de carbó e de brases cremans. E hauia sobre aquelles brases e carbó l cobriment o launa de fferre que-s tenie ab aquelles brases, que hauia VI coltzes de gros, lo qual cobriment de ferre ere molt pus cremant sens comparació que aqueles brases cremants... E sobre aquella launa de fferre auallaue gran multitut d'ànimes mesquines, e eren aquí cremades entrò que, a guisa de cremades en paella, se soluie e-s fonie, e, ço que ere pus greu cosa, per aquella launa colauen les ànimes, axí com sol hom colar cere per drap, e altre veguada en los carbons e brases de foch cremants qui eren de la part dejòs los ere renouellat lo turment (Perellós, 1917, 52).

Aquesta descripció del turment, similar a la visió d'Owein, és un cicle continu de transformacions físiques, d'etern retorn: les ànimes liquades per l'escalfor, en caure sobre les brases s'evaporen, i pugen així fins al sostre infernal, on tornen a solidificar-se, i cauen de nou sobre les graelles. Hi apareix també el pou infernal, que vomita una columna de foc, on floten les ànimes:

...e en aquella colona hauia molt gran multitut d'ànimes e de dimonis qui, en manera d'olbes, puyauen ab la flamae altra veguada cahien en lo pou entrò en lo pus pregon loch... (Perellós, 1917, 66).

A la visió d'Owein tornem a trobar aquesta planxa infernal, al quart camp infernal:

E lo camp hon ells peniauen cremaua deiús en flama de foc de solpre, e los rostian sobre grans gresillas de ferr cremans. Los altres rostian ab grans hatz de ferr sobre lo foc, e fahien degotar sobre ells per enlardar gotas de diuersos metalls totas ardens, que los dimonis fonian sobre ells (Perellós, 1917, 27).

Vegem la descripció de la columna de foc de Ramon de Perellós:

...e vi vna gran flama pudent com soffre. E aquella flama montaue tant alt, segons que me semblaue, e auia hy hòmens e fempnas de diuerses statz totz ardens, que voauen en l'ayre tant alt com yo podia regardar, en ayssí com las belugas del foc fan. E quant la flama s'i abissaua he se flaquaua, cahian les gens de dins lo foc (Perellós, 1917, 30).

Gairebé idèntic és el pou de foc descrit per Trictelm: les ànimes hi floten: *e puyauen axí com d'un gran paho e altra veguada cahien en aquel paou matex (Perellós, 1917, 87)*; el text les compara amb les guspieres del foc:

En lo qual loch auia muntanyes de fochs, les quals puyauen tan alt que no ho podia aestimar, e puy tornauen a aual, entrò a la pregonea de imfern; les quals muntanyes de foch plenes eren d'ànimes de tots los hòmens peccadors, les quals, a semblança de bolbes qui puyen ab lo fum,

deitavam-se per ela a fundo, assi como a cera derretuda polo pano, e caíam sobre os carvões acesos.

ara en alt puyauen, e ara, com les flames del foch los falie, cahien en lo pregon loch (Perellós, 1917, 88).

A Lieja trobem un cas en què el monjo pecador agonitzant és mort i immediatament castigat amb una paella: *E après los diables lo prengueren, el meteren en la paella e aquí ell morí, perdent lo cors e la ànima* (Lieja, 2004, CCXXIX). L'ànima de l'escolar *ydiota* fa de pilota al joc dels dimonis sobre el foc:

E los dits diables meteren-se los uns a la una part del foch e los altres a l'altre; e los de una part alçaven la ànima demunt dita als de lla altre part con si jugassen a la pilota; e aquels qui la reebien en les mans, tenien les mans ten agudes e tan cremants que passaven la ànima tota de part a part e cremaven-la molt cruelment, per tal manera que aquella era la major pena qu'en l'infern li poguessen donar (Lieja, 2004, DCXX).

Un altre interessant turment igni consisteix en una *scala de foch*, i es tracta d'una punició hereditària, que afecta als membres d'una dinastia comtal teutònica:

...los diables metien lo dit comte en lo primer graó de una scala de foch. E lo dit religiós demanà per què turmentaven lo dit comte, qui havie fete tanta honesta vida en lo món. E los diables li respongueren que per una heretat que havie posseïda que ere de una sgleya, la qual heretat lo deèn avi del comte havie tolta fortívolament a una sgleya. E axí con morien los de aquella generació, axí'ls metien per haver pena en aquella scala que stave plena de foch. E aytal pena haurien quescun de aquels qui posseïren la heretat tro la haguessen tornade a la dite sgleya (Lieja, 2004, CCXLVII).

Un cruel càstig igni simbòlic: la monja que, prenyada, havia mort en provocar-se l'avortament, és castigada a dur eternament sobre ella el fetus incandescent: *"Aquest fill concebí e, après que-l sentí viu en mon ventre, maté-lo... e ara és-me foch ardent qui-m crema..."* (Lieja, 2004, CCCXCVIII).

Sant Vicent diu que els condemnats seran *cochos e asados* (Ferrer, 1994, 285), i amenaça els luxuriosos: seran fets a l'ast:

Diu lo dimoni: "Guarda, tan bella creatura és aquella dona, e si podies parlar ab ella..." E pensa en la mort, que serà tal com la del conill rostit en la brasada; axí lo luxuriós serà ensartat i rostit en lo foch infernal (Ferrer, 1975, III, 58).

També parla de la caldera, destinada als avariciosos: *en les calderes plenes d'or e d'argent cremant e bullent. Quan seràs allí farta-te'n ausades* (Ferrer, 1932, I, 283); *Item, quomodo in caldariis bullentibus positi sunt, pleni pice, plumbo, etc.* (Ferrer, 1999, 90). Les calderes, símbol de l'infern, és el lloc on s'inscriu la llista epigràfica dels condemnats: *seran scrits en infern... e per peccat se scriu en les calderes de infern* (Ferrer, 1975, III, 169).

Al Testament de Bernat Serradell, hi ha una gernació de magnats rostint-se en gran caliuer (*Blandín...*, 1983, 251).

Pere Portes troba dues ànimes assegudes en cadires de foc: *un altre assessor de Hostalrich, que se deya miser Germà, asentat ab una cadira de foch per aver faltat en son ofici* (Perellós, 1917, 105), i l'ànima de mossèn Ramon de la Freixeneda, advocat de Barcelona, turment que combina el càstig simbòlic de les bosses de diners *-li donaven bosses de diners foguejants de foch, y ab altre li feyan les figues, rient grans riallades-* amb el de la cadira:

...que seya en una cadira feta de punxes de foch, y devant tenia una taula y li deyan ab grans crits y brugit y avalot. "Maleyt sies, mal home, malvat y enganyador!" (Perellós, 1917, 109).

La representació iconogràfica d'aquestes penes és freqüent; per posar algun exemple, a l'infern xilografat del *Cordiale quattuor novissimorum*⁹⁰⁵ veiem la caldera, amb un papa i un rei, i al costat, unes graelles, on es rosteix un condemnat; a sota, un home es torra a l'ast, girat mitjançant una maneta per un dimoni. De vegades els dimonis remenen el contingut de la caldera⁹⁰⁶. A l'esmentat infern de la Taula dels set pecats capitals els avariciosos bullen en una caldera de monedes foses, que un dimoni blau hi llença; un altre condemnat és empalat, torrat a l'ast i sucats amb metalls fosos; i encara veiem una mena de casa-forn, de la qual els diables alcen la tapa. En un gravat francès⁹⁰⁷ del s. XVI veiem la proliferació de les calderes infernals: n'hi ha quatre, cadascuna servida per un diable, que remena el contingut –les ànimes– amb un llarg ganxo.

Un tipus especial de turment igni és la roda de foc; la trobem ja a la mitologia grega (Ilíada, XIV, v. 300 i s.) com a turment d'Ixíon, càstig per haver gosat unir-se a Hera, i a l'infern de l'Eneida (VI, 616). A l'Edat Mitjana apareix especialment als textos d'influència cèltica; al Viatge de sant Brendan, Judes gira en una roda de foc (Benedeit, 1983, 44). Varazze la descriu com immensa i girant a una velocitat vertiginosa, i els condemnats hi són enganxats per diferents membres (Vorágine, 1982, 209); la imatge prové de la visió d'Owein:

Aprés assò me menaren los dimonis en vna gran vall hon hi auia vna gran roda de foc ardent, d'on los rodetz e las brancas eran totas plenas de crox de ferro cremans; e en cascun croc peniaue vna ànima. He aquella roda peniaue tota drete, la mitat en bas, e l'altra contra la terra, hon auia foc negre com de solffre, he cremauen aquells que hi pengauen en aquella roda. ...la roda posaren là contra los altres, he feren yssir grans flamas per lo mig he en torn de la roda, he feren-la tan solament rodar he anar, que la vn no podia veure l'altre d'aquells que peniauen en la roda, ans semblaue, per so que rodaua aussí fort, que no hy agués sinó foc (Perellós, 1917, 28).

⁹⁰⁵ Dionís Cartoixà, *Cordiale quattuor novissimorum*, Saragossa, Pablo Hurus, 1476 i 1494. Reproduït a *Arte de bien morir...*, 1999, 38, a Toldrà, 2000, làm. 7 i a Mira, 2002, 118.

⁹⁰⁶ Londres, British Library, add. ms. 38116: Huth Psalter (Lincoln o Iork, ca. 1280). Reproduït a Morgan, 1988, II, làm. 339. París, Bibl. Nationale, ms. lat. 11.560: *Biblia moralisata* o *de sant Lluís IX* (França, s. XIII). Reproduït a Pirani, 1966, làm. 48.

⁹⁰⁷ *Le grant Kalendrier des Bergiers*, Troyes. Reproduït a Nola, 1987, 314.

A *Lo somni*, és el càstig dels ambiciosos (*Altres són portats entorn en grans rodes e pugen amunt e davallen contínuament, per tal com són estats ambiciosos*) (Metge, 1983, 205); i al *Romiatge del venturós pelegrí* un fantasma lligat a la roda –al purgatori– ens descriu el seu funcionament, amb força motriu èlica, alternança fred-calor i altres refinaments:

No és dolor a aquella equal/ en tot lo món:/ clavat jo estic en un gran torn/ per mon defalt,/ ara som baix, ara som alt/ per los extrems,/ fort turmentant-me uns àvols vents/ qui fan rodar/ lo susdit torn, fent-lo baixar/ ab gran furor,/ passant per llocs plens de pudor/ e sutzetat,/ qui causen por e feredat,/ per ser tot foc:/ pujant lo torn, pas per un lloc/ que és així estret,/ que fregue per una paret/ d'ardent pegunta,/ tota plena de claus ab punta/ qui em fan cridar;/ e pujant més, tinc de passar/ per un fred gel:/ e con só quasi prop lo cel,/ torne baixar/ per un tal lloc, que del comptar/ reste espantat,/ puix que és ple de sofre inflammat,/ pudint molt fort (Blandín..., 1983, 376).

Pere Portes veu a l'infern la roda que hem esmentat, com a instrument de tortura, que malgrat tot no és ignia (Perellós, 1917, 110).

A l'esmentat tríptic del Judici de Viena, de Bosch, veiem a l'escena del judici fins a tres tipus de turment amb rodes, tot i que sense foc. Al costat del pont per on surt l'exèrcit infernal, els diables fan girar una roda metàl·lica amb punxes per dins, on jau un condemnat; a l'esquerra, dos homes caminant fan girar dues rodes de l'estil de les grans corrioles de construcció medievals, també amb punxes per dins; i una variant: davant de la tropa diabòlica, dos altres condemnats fan d'eixos d'unes rodes, al centre de les quals encaixen les mans.

Altres suplicis els podem anomenar "gastronòmics", com a relacionats amb el fet de menjar i beure. En primer lloc, la manca: la fam i la set. Entren dins les descripcions convencionals de l'infern, com a pena general per al conjunt dels condemnats, o per als pecadors de gula o altres. Berceo diu que les ànimes a l'infern *Avrán famne e frío... set fiero sin mesura* (Berceo, 1980, 139). Al *Libro de Alexandre* trobem una descripció metafòrica dels vicis⁹⁰⁸; els borratxos, ací, patiran turment de fam i set⁹⁰⁹. Dante destaca el turment de la fam, càstig per als pecadors de gola, en un lloc del purgatori, on un reguitzell de morts de fam marxa mostrant els ossos a través de la pell (Purgatori, XXIII, 22); per davant del poeta desfilen diversos personatges, entre ells un papa recent, Martí IV (1281-1285). Lull proposa a la imaginació fer-se càrrec d'aquesta pena:

Si eres Rey e eres en un gran desert, tot sol, e no avies cosa que menjasses ne beguesses e per gran fam e per gran set eres a punt de mort, daries tot ton regnat per un pa e per un anap d'aygua; e si tot un

⁹⁰⁸ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2378-2379: *Tienen el lugar quinto Gola e Glotonía... Gola está en medio, sus dedos relamiendo,/ allent la Glotonía, regüeldos revertiendo,/ allende la Beudez, tornando e beviendo,/ los miembros con vergüença descubiertos yaziendo.*

⁹⁰⁹ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2386: *Estos son con el Dites en infierno fondidos,/ teniendo agua çerca, yazen de set perdidos,/ veyendo los comeres, están muy desfambridos...*

regnat ne donaves, doncs garde-t que per un pecat mortal no ajas en infern fam e set perdurablement, sens que no poràs aver una crosta de pa ne una gota d'aygua (Llull, 1981, 283).

Una dona pateix diversos càstigs simbòlics, explicats per Lieja; entre ells, la set:

...sofferia molt gran ardor perquè amava molt los delits del món, e encara veÿa con sofferia molt gran ffret perquè en aquest món fon peresosa en fer bé... e veÿa-li haver molt gran set perquè en aquest món begué desordenadament... (Lieja, 2004, DLXXXV).

A l'infern de *Lo Somni* hi ha una referència al turment de Tàntal: *Tàntalus oblidà menjar e beure* (Metge, 1983, 200), i un altre, tret de l'Eneida (VI, 601-610), basat en la fam i executat amb sadisme: els condemnats tenen davant el menjar, però no el poden tocar:

Altres són cecs e sens ulls, e tenen davant taules ben parades ab molta bona vianda, e vénen arpies, qui són ocells ab cares de donzelles e ab peus de gall, que los lleven les viandes davant, e puis ensutxen-los les taules (Metge, 1983, 205).

Sant Vicent l'exemplifica amb la paràbola de Llätzer; el ric condemnat pateix una terrible set:

Ja ha mil anys e més que cride tots jorns, e totes hores, e tots moments, a Déu, que li dó una gota d'aygua. E ell, quan véu que Déu no li havia mercè... (Ferrer, 1932, I, 275).

En un altre sermó, a la mateixa imatge, el predicador es permet una ironia:

Si s'hagués estogat hun broqual de vin grech per a dellà, haguere-li servit. Mil D anys ha que cride ab grans crits e demane aquella gota de aygua, que no la ha poguda haver ne haurà jamés (Ferrer, 1975, V, 35).

Un suplici gastronòmic, força simbòlic: les menges immundes (verins, fel, vinagre), o bestioles (gripaus, cuques, serps). L'esmenta Berceo⁹¹⁰, i Bernat Metge: com a càstig de l'enveja, menjar i vomitar contínuament verins pudents:

Los envejosos giten verí fort pudent per la boca, puis tornen-lo beure, e estan fort magres e descolorits, ab los ulls grocs e plorosos (Metge, 1983, 205).

I a sant Vicent: *E lo avariciós va en infern e done en calç viva e menge d'aquella, pus deçà no s'és pogut fartà de aplegar* (Ferrer, 1975, IV, 160).

⁹¹⁰ Berceo, 1980, 139: *Darlis han malas cenas/ e peores yantares... vinagre a los labros,/ fiel a los paladares,/ fuego a las gargantas,/ torzón a los ijares.*

Una variant consisteix a forçar els condemnats a ingerir líquids, generalment metalls fosos; és el cas del Judes del *Viatge de sant Brendan*, que empassa plom i coure, que se li solidifiquen a la panxa en passar a la part gelada de l'infern (Benedeit, 1983, 44); Berceo ho destina als avariciosos: *Los omnes cobdiciosos/ del aver monedado... metránlis per las vocas/ el oro regalado* (Berceo, 1980, 140); el *Libro de Alexandre* l'adjudica jocosament als simoníacs⁹¹¹. Lieja situa aquest turment com a aperitiu del tancament al pou de foc, sobre la tapadera del qual seu el dimoni que el convida al glop; és el cas del clergue de la visió infernal del borratxo:

...lo príncep dels diables assegut demunt un pou cubert de fuste. E veé con denant lo dit príncep los diables li portaven un clergue, e lo dit príncep saludà-lo e donà-li a boure, ab un càlç que-l clergue portave, foch e soffre. E après levà's de peus e descobrí lo pou e gità dins al prevere (Lieja, 2004, CCXLV).

I també d'un príncep; és una visió idèntica a l'anterior:

...la ànima del dit príncep fon portade denant lo príncep dels demonis, qui stave assegut demunt la boca de un pou. E quant lo demoni major veé denant si la dita ànima, dix: "Bé sie vengut lo nostre amich!" E tentost donà-li a boure ab una copa plena de foch per los ulls e per les orelles, e per lo nas e per la boca. E après gitaren la dita ànima en lo pou en què seÿa lo dit príncep dels dimonis (Lieja, 2004, CCCLXXIX).

A *Lo somni*, els avariciosos participen en un banquet presidit per Megera, una mena de deessa infernal; són obligats a empassar or líquid, que els travessa el cos:

Los avariciosos... tenen davant viandes reialment e meravellosa aparellades, e Megera, seen en un llit solemnement parat, veda als dessús dits ab gran rigor pendre de la dita vianda, de la qual desitgen molt sadollar, puis dóna'ls a beure, ab grans vaixells, aur fus e bullent qui els ix encontinent per la pus jussana part del cos (Metge, 1983, 205).

Al llibre d'Hores de Carles V⁹¹², de finals del s. XV, els avariciosos són forçats a beure líquids per un embut. Aquests càstigs simbòlics solen representar-se a la iconografia mitjançant la taula; una taula on els comensals són lligats de mans, com als frescos del judici del *Camposanto* de Pisa, de Buonamico Bufalmacco⁹¹³; hi ha també els goluts a l'escena central de la *Taula dels set pecats capitals*, de Bosch, o a l'infern del *Jardí de les Delícies*, on hi ha una dona, agenollada, omplint un pitxer d'un barril.

La contrapartida: en comptes d'obligats a menjar, els condemnats són ells mateixos menjats. És el càstig clàssic de Prometeu i de Tici; tots dos tenen un voltor contínuament devorant-los el fetge (Eneida, VI, 595-600). De la

⁹¹¹ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2366: *Cavalleros e clérigos que fazen simonías... el plomo regalado beven todos los días,/ non creo que gusanos críen en las enzías.*

⁹¹² Madrid, Bibl. Nacional, vitr. 24.3, f. 262. Reproducció facsímil: *Libro de Horas de Carlos V*, 1999.

⁹¹³ Reproduïts a Baschet, 1996, 100-101.

mateixa manera, un home purga la seua excessiva afecció a la cacera: *contínuement tenie en la mà un açtor qui contínuament li picave e li roÿa la mà* (Lieja, 2004, LXXVIII). A la visió de Tundal hi ha l'ocellot que després pintarà Bosch al seu infern del *Jardí de les delícies*, ocellot que menja i caga contínuament els condemnats:

E sehie la bèstia sobre l'estayn molt espés de glaç, e la bèstia aquesta deuoraue les ànimes, e com eren dins al ventre per sobre de turment tornauen en nores e puys altra veguada gitaren-les defora e en l'estayn glaçat, e aquí ere a-quelles altre veguada renouellat lo turment (Perellós, 1917, 61).

Devoració massiva la trobem a l'Exentot, també de Tundal: *en lo ventre d'aquela bèstie. ...de la part de dintre hauia molts myllers o molts míl·lia d'òmens e de fembres* (Perellós, 1917, 54). La imatge és indestriable del Leviatan; un exemple de la seua devoració es al *Breviari de Carles V* (1380), de taller francès i atribuït a Jean le Noir⁹¹⁴, on veiem el monstre empassant-se les ànimes; però els condemnats són també pastura de Satanàs; iconogràficament aquesta escena és consagrada pels germans Limburg, il·lustradors de les Hores del duc de Berry⁹¹⁵; d'altres artistes els segueixen, sobretot miniaturistes; n'esmentem un anònim seguidor dels Limburg, il·luminador d'un llibre d'hores francès⁹¹⁶ de principis del s. XV; al centre del seu infern un Satanàs verd i gegantí devora un condemnat, mentre agafa d'altres amb les quatre urpes; i el llibre d'hores de Cordier de Bignan⁹¹⁷, amb influències de Giotto, on veiem Satanàs devorant un condemnat; destaquem també l'infern del *Jardí de les delícies*, de Bosch⁹¹⁸, on, a la dreta, un diable assegut en una mena de trona menja i defeca contínuament les ànimes, que llença a un pou on altres condemnats caguen i vomiten.

Una variant: les ànimes *respirades* pel Lucifer a la graella descrit per Tundal; no sols són devorades, com en altres versions; ací, a més a mes, són menades amunt i avall amb el ritme de l'alè del colòs:

E puys sospire e alende, e an aquell sospirar escampe les ànimes en diuerses parts d'imfern, e tan tost aquell pou del qual demunt auem parlat gite flama pudent, e com se'n torne l'alende recobre a si totes les ànimes que d'ebans auia escampades, e ab lo fum e ab sofre en la bocha d'aquell cahen e deuore-lles (Perellós, 1917, 68).

No sols menjats, sinó també prèviament cuinats; a l'esmentat tríptic del Judici de Viena, en una imatge molt diferent, veiem un diable en forma de dona de cara blava, vestida i asseguda a terra, fregint en una paella els troços d'un condemnat; hi té a la vora dos enormes ous, per fer-ne una truita.

⁹¹⁴ París, Bibl. Nationale, ms. lat. 1052, f. 261r. Reproduït a Calkins, 1983, 233, pl. 128.

⁹¹⁵ Chantilly, M. Condé. Reproduït al facsímil *Las muy ricas horas...*, 1989, làm. 100, a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 400, a *Le haut Moyen Age*, 1990, 77 i a Toldrà, 2000, làm. 9.

⁹¹⁶ Londres, British Library, add. ms. 29433, f. 89. Reproduït a Backhouse, 1985, 63.

⁹¹⁷ Oxford, Bodleian Library, ms. Douce, 62, f. 95r. Reproduït a Calkins, 1983, 282, pl. 158.

⁹¹⁸ Madrid, M. del Prado.

De manera similar a la taula infernal, el llit també es transllada al regne de les tenebres; pot ser un llit de fakir, amb punxes, com el de Judes, a la descripció de Benedeit (1983, 44), o bé un llit “normal”, però poblat per bestioles, o de foc, com el que veu Pere Portes que hi jeu *mosén Jordà*, el qual

...estaba al mig de duas donas abressadas ab ell, so és, que las tenia una a cada costat, y estaba en un llit de camp, tot fogueyant, passant diversos tormentos per los dimonis que-ls atormentaban... (Perellós, 1917, 105).

Tot i que no abunda la seua descripció als textos, a la iconografia trobem ja el llit infernal des de principis del s. XII: al centre de l'infern polilobulat del *Beato de Silos*⁹¹⁹, una parella en un llit rep els turments dels diables; en una miniatura catalana del tercer quart del s. XIV⁹²⁰, pertanyent a l'anomenat *Psautier anglo-catalan*, veiem un religiós, nu, ajegut en un llit, on una serp li mossega el sexe; i al panell central de la *Taula dels set pecats capitals*, de Bosch, veiem també el llit on pululen gripaus i alimanyes diverses.

Passem a un altre gènere, aquells turments que actuen sobre el cos del condemnat d'una altra manera; en la majoria d'ocasions, més imaginativa, màgica i irreal. Molts casos procedeixen de Dante; en efecte, les seues bruixes i fetilleres caminen eternament per l'infern amb el cap girat de l'inrevés, mirant cap enrere (Infern, XX, v. 12-15); hi ha també la famosa metamorfosi d'un condemnat, abraçat per una serp amb sis potes, tan estretament que al final es transformen mútuament, l'home en serp i la serp en home (XXV, v. 50 i s.). D'altra banda, al seu purgatori hi ha un altre suplici simbòlic que podem afegir ací: a la segona cornisa, els envejosos seuen contra una roca cegats, amb les parpelles cosides, i ploren tanmateix: *che per l'orribile costura/ premevan si, che bagnavan le gote*; el poeta es permet un simpàtic joc de paraules, que arredoneix el simbolisme obvi: *invidia* és in-vídia (Purgatori, XIII, 4-83; XIV).

Cal esmentar ací també el curiós turment, destinat als luxuriosos, descrit a la *Visió de Tundal*: en una vall plena de fargues, els dimonis ferrers manxen els focs i fonen les ànimes, forjant-les unides en grups, dels què en fan una bola que es passen els uns als altres, en una mena de joc de pilota infernal:

E veus que van exir diables turmentadors, ab guanxos e ab tessores e ab ferrements fogueyants, e no digueren res al àngell, mas van pendre la mesquina d'ànima e gitaren-la en l^a fornal ardent, e van bufar ab manxes, axí com sol hom manxar al ferre qui-s deu amolir e examinar en la fornal, e axí manxaren tant tro la ànima agueren fusa e tornada axí com-a plom fus e totes aquelles ànimes que ab ella eren. E com axí foren fuses, que parien sinó aygua, posauen-ne l^a quantitat sobre l^a anclusa e ferien-les ab grans mayls, e de XX ànimes e a veguades de XXX ànimes e ha ueguades de C, fahien-ne e tornauen-ne vna pilota, e, açò que pus greu cosa los ere, no podien morir e desiyauen la mort e no la podien trobar. E dehien los diables turmentadors d-aquela fràbega: “Eus viguare si-Is baste aquest turment?” E aquells de la altra fràbague responien e dehien: “Lençats-les-nos e veurem si n'an asats.” E axí lençaren-les-los, e aquells

⁹¹⁹ Londres, British Library, add. ms. 11695, f. 2. Reproduït a Williams, 1987, 124, làm. 40; i a Yarza, 1998, 225.

⁹²⁰ París, Bibl. Nationale, latin, 8846, f. 109v. Reproduït a Avril, 1983, 163.

prenien-les en les tesores de fferre enans que tocassen en terra, e aquells axí com los primers metien-los e-l foch e fonien-les, e ab los mayls tornauen-les en pilotes axí com les altres, e puys lançauen-les los altres, e puys axí les mesquines d'ànimes, ara ça ara là, eren lançades d'uns a altres, e però tota via cremauen entrò que la pell e la carn e los niruis e los òssors se tornauen en olba de foch e en flama de foch (Perellós, 1917, 64).

A l'infern de la Taula dels set pecats capitals veiem una farga infernal, on un diable ferrer en forma curiosament de dona vestida martelleja un condemnat ajegut; el mateix veiem a l'infern de l'*Apocalipsi 1313*, ací dos diables ferrers amb martells, amb l'ànima sobre una enclusa.

I el dolorós embaràs i part de les ànimes submergides a l'estany de gel, serps que, en sortir, rebenten el cos sencer del condemnat:

E totes les ànimes, axí dels hòmens com de les fembres, que hauelauen en l'estayn, enren enprenyades e axí greument espereauen temps a parir. E de la part dins eren mordudes en les corades en manera que vibres solen morde, e axí com hauien concebut, engruxaue-ls lo ventre axí com si deguessen essclatar... E com fos lo temps que deuien encaure, cridauen e complayien los inferns de crits e de plants e de gemechs; e com encahien exien-ne serpens e uibres de les quals eren prenys; e encahien no solament les fembres mas encara los hòmens; e no solament encahien per los membres que natura ha establits que són couinents a aytal ofici, mas encara per braç e per los pits exien les serpents e les vibres, e rompien los membres per hon exien e hauien los caps de ferre molt cremants e los bechs molt haguts, e en la coha auien aquelles serpents e vibres molts aguylons, los quals axí com a ams eren de tras retorts e esquinçauen e puyen les ànimes d'on exien... E hauien lengues taylants que tot lo peladar e les artèries consumauen tro a les frexures (Perellós, 1917, 61).

Quant a les malalties, constitueixen un altre turment infernal, en especial les malalties dermatològiques d'aspecte repugnant: Malebolge és descrit per Dante com un immens hospital de mutilats i malalts coberts de pústules; dos d'ells, completament coberts de crostes, es graten contínuament per la coïssor insuportable⁹²¹. Al mateix recinte hi ha un home amb el cos monstruosament inflat: és un falsificador de moneda, castigat amb la deformació del seu cos: *La grave idropesi, che si dispaia/ le membra con l'omor che mal converte* (Infern, XXX, v. 48-49).

Bategem com a "cinètics" aquells turments que impliquen desplaçament per l'espai, moviment. N'esmentem en primer lloc les persecucions pels diables, que Dante adjudica als peresosos o pecadors per desídia, que han de córrer i saltar sense descansar (Purgatori, XVIII, 94); Lieja conta l'esmentat encaç que un cavaller fa a la seua antiga amant. Hi ha també la famosa història de la persecució de la parella d'amants; si a la versió de Lieja és el cavaller qui encaça la dama (Boccaccio, 1984, V, 8; Lieja, 2004, DXLIII), a

⁹²¹ Infern, XXIX, v. 73 i s.: *...dal capo al piè di schianze macolati... ciascun menava spesso il morso/ de l'unghie sopra sé per la gran rabbia/ del pizzicor, che non ha più soccorso...*

Dante tots dos són perseguits per dimonis en forma de gos⁹²². Similar, l'encalç que els dimonis-gossos fan a l'ànima d'una dona amant d'un sacerdot:

Ella dix-li con era morta e que els diables venien detràs ella a manera de cans e caçadors. E tentost oÿren de luyn los ladraments dels cans diables qui venien detràs ella. Ladonchs, lo cavaller pres-la per los cabells, que tenie lonchs, enbolicà's los cabells en lo braç esquerre e en la man dreita tench l'espasa treta perquè la defenés. E quant los diables caçadors e cans foren prop d'ella, dix ella tremollant al cavaller: "Lexa'm córrer, que ja s'acosten!" E lo cavaller tota vegade la tenie pus fort. Ella, donant-li grans tirades dels cabells, los cabells ab lo cuyr del cap romangueren en lo braç del cavaller. Ella començà a ffúger molt fortment, e un diable qui la seguia cavalcant en un caval negre pres-la ab los cans que eren diables, e mès-la traversade denant si, en lo caval, e axí tornà per devant lo dit cavaller, que stave molt espaventat (Lieja, 2004, CCCXCIX).

I la pena d'arrossegament, quan els diables lliguen un condemnat i el desplacen per l'infern; en veiem un d'aquests castigats als esmentats inferns del *Missal de santa Eulàlia*, i de les hores del duc de Berry; aquest darrer és un bisbe. Un altre tipus de turment cinètic és la cursa embogida; el pateixen, a *Lo Somni*, els iracunds (*Los irosos corren amunt e avall com a rabiosos e baten cruelment si mateis e aquells qui entorn los estan*) (Metge, 1983, 205) i els culpables de fer avortaments:

...altres van com a orats e furiosos, corrent e cridant contínuament, per tal com per complir llur foll voler mataren llurs fills (Metge, 1983, 205).

Però el suplici cinètic més sovintejat és el transport de roques o objectes pesants; el precedent clàssic és la roca de Sísif, no exclusiva d'aquest condemnat (*Eneida*, VI, 595-600). A Dante, els avariciosos carreguen enormes pesos al pit, i van girant, xocant entre ells (*Infern*, VII, 25); al purgatori, els orgullosos porten pedres a l'esquena; un d'ells és l'artista soberbi; es tracta d'Oderisi da Gubbio, famós miniaturista, oblidat ara en favor del seu rival Franco Bolognese⁹²³.

A la *Visió de Tundal*, els lladres han de transportar allò furtat a través del pont infernal, sobre *l'estayn fort ample e ple de tempestat; les hondes de quels tan altes eren, que vedauen ha ueure lo cel* (Perellós, 1917, 56). La descripció del pont inclou la del turment:

⁹²² *Infern*, XIII, v. 111 i s.: *Ed ecco due da la sinistra costa,/ nudi e graffiati, fuggendo sì forte,/ che de la selva rompieno ogne rosta./ Quel dinanzi: "Or acorri, mortel!" E l'altro, cui pareva tardar troppo,/ gridava: "Lano, sì non furo accorte/ le gambe tue a le giostre dal Toppo!" E poi che forse li fallia la lena,/ di sé e d'un cespuglio fece un groppo./ Di dietro a loro era la selva piena/ di nere cagne, bramose e correnti/ come veltri ch'uscisser di catena./ In quel che s'appiattò miser li denti,/ e quel dilaceraro a brano a brano...*

⁹²³ *Purgatori*, XI, 79-87: *"Oh!", diss' io lui, "non se' tu Oderisi,/ l'onor d'Agobbio e l'onor di quell' arte/ ch'alluminar chiamata è in Parisi?"/ "Fratre", diss' elli, "più ridon le carte/ che pennelleggia Franco Bolognese;/ l'onore è tutto or suo, e mio in parte..."*

E ere la taula d'aquel pont plena de claus ficats de ferre molt aguts, qui foredauen los peus d'equels qui-n passauen... E veé aquí vna ànima en aquell pont que fortment e agrement ploraue e acusaue si matexa de molts crims, e era carreguada de grans cadenes e maneres de ffere, e forçaven la de passar per aquell pont... (Perellós, 1917, 56),

El propi Tundal és obligat pel seu àngel a passar-hi, menant una vaca que havia furtat, fins que el mateix àngel el rescata:

“Tu emperò a passar has aquest pont, o per grat o per força, e has a menar ab tu vna braua vaca...” E Tundal, uogués ho no uolgués, hagués a prendre la vaca, e ab totes menaças que podie esforçau-e-s que passàs la vaca ab ell. ...E Tundal començà a ffer son camí pel pont, e la vaca no-l volie seguir. E Tundal preníe la vaca; e la vaca ere tan braua que quayx a luyta venien, si, que com Tundal ere empeus la vaca cahie, e com la vaca ere empeus Tundal cahie; e axí entrecambiadament, ara caen ara leuen, ab aquell tan gran perill vingueren tro en mig del pont...(Perellós, 1917, 57).

I a *Lo somni*, els traïdors pateixen aquest càstig:

Part açò, alguns roden roques molt grans ab llurs caps incessantment, per tal com són estats reveladors de secrets e han enganats, robats e morts aquells qui en ells se fiaven (Metge, 1983, 205).

Hi trobem també a Metge el clàssic Sísif -*Sísifus se gità detràs de la roca que solia girar ab lo cap-* i Ixion, que fa girar una roda: *Isíon deseparà la roda que solia menar (Metge, 1983, 200).*

Simulacres de la natura desfermada actuen també a l'infern, com a turments “metereològics”; es tracta bàsicament del vent i la pluja. Dante descriu aquest vent, com a pena dels luxuriosos: *La bufera infernal, che mai non resta,/ mena li spirti con la sua rapina;/ voltando e percotendo li molesta (Infern, V, 31-35).* I al tercer cercle, els goluts pateixen la pluja⁹²⁴. Apareix el vent horrible també a l'infern de Perellós:

...e hy fahia tan gran vent e fort suau, que a-penas hom o podia hoir; mes ell me semblaue que aquell vent me passaue he me traversaue tot lo cos, e tant me greuaua que pus no podia (Perellós, 1917, 24).

Segons Eiximenis, a la mare de sant Amador, per una orella li entrava gran vent fort fret e glasat e ixia per l'altre (Eiximenis, 1970, 272).

Un dels suplicis més abundants és el de la immersió en líquids, generalment o bé gel o foc o sofre, metalls fosos o en ignició, en basses, banyeres o calderes, com hem vist. A l'esmentat infern de l'*Apocalipsi 1313* un diable fica el cap d'un condemnat en un doll d'aigua; és una de les escasses representacions d'aquest turment sense l'ús de recipients.

⁹²⁴ Infern, VI, 7-12: *lo sonno al terzo cerchio, de la piova/ etterna, maladetta, fredda e greve;/ regola e qualità moi non l'è nova./ Grandine grossa, acqua tinta e neve/ per l'aere tenebroso si riversa; pute la terra che questo riceve.*

Dante el repeteix; al cinquè cercle, els iracunds s'enfonsen al fang de l'Estígia (Infern, VII, 101); al setè, els condemnats són submergits al riu de sang bullent, *la riviera del sangue*, a diferents altures, segons la seua culpa (Infern, XII, 47 i s.); a Malebolge, els aduldors i llagoters pateixen un bany de femta: *nel fosso/ vidi gente attuffata in uno sterco* (Infern, XVIII, 102-114). Els traficants i estafadors es banyen en una fossa plena de pega bullent: *bolgia là giuso una pegola spessa,/ che 'nviscava la ripa d'ogne parte* (Infern, XXI, 17 i s.); al recinte inferior, els traïdors estan apresats entre el gel d'un estany glaçat, *un lago che per gelo/ avea di vetro e non d'acqua sembiante*; el seu petar de dents recorda al poeta el cant de la cigonya: *mettendo i denti in nota di cicogna* (Infern, XXXII, 21-36); el fred que pateixen no els deixa plorar (Infern, XXXIII, 94).

Llull també capbussa els condemnats, uns en sofre i aigua i altres en metalls:

...e estaran tots en sofre e en aigua bullent...en infern estan alguns hòmens en aur e en argent fus, tot cremant, enaixí com estan los peis en la mar (Llull, 1993, 350)

En un altre lloc descriu aquest estany d'or i plata, destinació dels avariciosos, *un gran pou ple de plom o d'aur fus*, descrit immediatament com *estany qui és ple d'aur e d'argent fus* (Llull, 1981, 281). Llull també emprà la imatge de l'estany de gel, on són els luxuriosos: *estaran tots nuus dintre los grans munts qui són de glas e de neu en los inferns* (Llull, 1981, 282).

A la *Visió d'Owein*, els condemnats són submergits al riu de sofre, *he quant se esforsauen de hixir fora, los dimonis los cabussauen pus fort* (Perellós, 1917, 30). A la casa-forn infernal, els dimonis amenacen el vescomte: *Que assò és vna casa per banyhar tu, vullas ho no, ab aquells que s'i banyhauen.*" La descripció que en fa:

...he quant yo entrí en la dita casa, yo ví que era tota plena de fossas redonas, que eran tan prop la vna de l'autre que hom no hy podia trobar camý negun. E quada vna d'aquestes fossas eran plenas de dins de metalls tots fusus e ardens, e aquí cabussauen gens en plom fus; e los altres ab cuyre bullent; e los altres ab fer, que per forsa del foc e de gran ardor semblaue que fos vi vermell; e los altres en argent tant calt e tant bullent, que semblaue que fos aygua clara; e los altres en hor tant calt e tot fus, tant clar com sí fos lo solell (Perellós, 1917, 29).

Varazze, a la seua versió del Purgatori de Sant Patrici, descriu la mateixa casa infernal on hi ha sis pous plens de fang i foc, on els dimonis enfonsen les ànimes (Vorágine, 1982, 209). A Tundal, les ànimes després de parir serps, *entrauen en aquells bayns d'aquella aygua tan freda e tan glaçada* (Perellós, 1917, 61). Lieja conta que *un advocat, après que fon finat, anà als inferns e veé a Neró emperador malbanyant-se en or bullent* (Lieja, 2004, XXXVII). Els orgullosos, segons Metge, s'enfonsen en gel i sutzura:

Los ergullosos són gitats e turmentats en lo pus pregon lloc que hi és, entre molt gel e sutzura que els cobre tots, excepte llurs cares, de les quals ixen espesses flames de foc (Metge, 1983, 205).

I al *Testament* de Serradell, per als sodomites apareix *un gran estany/ de metall fus... l'estany, qui pus bullent/ era que el foc* (*Blandín...*, 1983, 252).

Una forma de la immersió és l'enterrament; Dante col·loca uns condemnats cap avall, enclastats a clots a terra: *lo vidi per le coste e per lo fondo/ piena la pietra livida di fóri;/ d'un largo tutti e ciascun era tondo* (*Infern*, XIX, 13-14); la descripció d'aquesta pena és pròpiament dantesca⁹²⁵. En aquest grup el poeta reconeix el papa Nicolau III (1277-1280). L'explicació del mecanisme del turment encara és més enginyosa: cada condemnat espera la vinguda del següent, que en ser soterrat l'enfonsa més profundament dins el forat, mentre que el nouvingut ocupa el seu lloc anterior, amb els peus fora (*Infern*, XIX, 73-77).

Al terrible brogit infernal s'afegeixen els turments «musicals»; més endavant ens referirem a les músiques diabòliques; vegem ara les que s'empren explícitament com a turments. Són poques i referents al purgatori, en realitat; tenim l'esment de Dante, en què les ànimes luxurioses, mentre cremen purgant el seu pecat canten himnes de castedat a la Verge i a Diana (*Purgatori*, XXV, 121). Bernat Metge diu que el difunt rei Joan I, que en vida estimava massa les melodies dels joglars, al purgatori és martiritzat per un mal músic que toca contínuament una rota desafinada, produint *sons desplaents e llunyats de bon temps e mesura e finalment de tota melodia* (Metge, 1983, 186). A la manicomial sàtira de Rabelais, l'emperador Neró és el gaiter de l'infern (Rabelais, s.d., I, XXX).

I els treballs forçats, impossibles o interminables. Un grup d'ànimes es dedica, segons Metge, a omplir d'aigua recipients sense fons: *Altres meten contínuament aigua en vaixells qui no han fons, e cuiden-los omplir e treballen en va e no poden* (Metge, 1983, 205); no és més que una versió del càstig clàssic: *les filles de Dànaus desepararen los vaixells que volien omplir d'aigua* (Metge, 1983, 200). Gil Vicente castiga el sabater pecador a treballar eternament al seu ofici: *-Assi que determinais/ que vá coser ò inferno?* (Vicente, 1988, 104). A l'infern il·luminat per Colin Chadelve⁹²⁶, del 1313, veiem un home darrere d'una taula en què hi ha dos objectes que podrien ésser pedres; el condemnat aguanta una petita balança, i rep els cops que li dona un dimoni, amb una bossa plena (l'usurer?). I a l'infern del tríptic del Judici de Viena⁹²⁷, Bosch representa dos condemnats de genolls arrossegant una arada.

Hi ha altres suplicis que podem qualificar de "socials", que castiguen sobretot la vanitat; incloem en aquest apartat les robes punitives simbòliques, de gran importància. La seua inversió és la nuesa, general per als condemnats, però que Lieja descriu com a simbòlica al cas d'una dona: *e veÿa-la anar tota nua perquè en aquest món havie aportat vestedures supèrflues* (Lieja, 2004, DLXXXV). A Berceo, els condemnats reben vestidures pesants: *darlis han sendas sayas/ d'un áspero sayal,/ que cada una d'ellas/ pesará un quintal* (Berceo, 1980, 139). De manera similar, els hipòcrites, segons Dante, roden contínuament abillats amb una capa daurada per fora, però feta de plom

⁹²⁵ *Infern*, XIX, 22-26: *Fuor de la bocca a ciascun soperchiava/ d'un peccator li piedi e de le gambe/ infino al grosso, e l'altro dentro stava./ Le piante erano a tutti accese intrambe;/ per che si forte guizzavan le giunte...*

⁹²⁶ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 13096, "Apocalipsi 1313" (1313), f. 87r.

⁹²⁷ Viena, Akademie der Bildenden Künste. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 90-91, lám. 50d.

(Infern, XXIII, 64 i s.). Varazze conta un fenomen similar: l'aparició d'una ànima en pena, condemnada per haver matat un home per furta—li la capa; ara, el culpable vesteix la capa, que l'aixafa (Vorágine, 1982, 716); Lieja conta el cas del viatge d'un clergue a l'infern; emporuguit, s'amaga darrere una porta, on troba *l'esclavina* que un pelegrí li havia lliurat a canvi d'oracions per la seua ànima, oracions que el clergue no havia fet:

E ladonchs los diables prengueren la sua sclavina e mullaren-la tota en aygua molt pudent, que bullia tant con fer se podie, e prengueren lo clergue monge, e enbolcaren-li la cara e lo coll ab aquella sclavina bullent (Lieja, 2004, CCLVIII).

A la història de Natural, clergue que mor en pecat i després s'apareix com a fantasma al seu canonge, ho fa *vestit ab una capa blanca plujose*. El visitat, sorprès, li demana:

"Si en penes us vets, con vestits ten bella capa?" "Senyor, dix Natural, més pes me fa aquesta capa que si tingués demunt mi una gran torre, e la bellesa de lla capa és senyal que jo he haver perdó si vós leyalment e bé e ivaçosa me acorrets ab misses e almoynes." (Lieja, 2004, CXXXII).

L'ectoplasma del cavaller *Frederich* porta damunt els símbols dels seus pecats furts de ramats i terres: *venia cubert de pells de ovelles e portave demunt los seus muscles un troç de terra*. El fantasma explica: *e ara port-les demunt mi, totes cremants, que-m cremen* (Lieja, 2004, CDLIX). En una altra aparició, el fantasma d'un filòsof aristotèlic vesteix vitel·les escrites per fora amb sil·logismes, en realitat una roba de foc (Vorágine, 1982, 708). Vegem la versió de Lieja, que repeteix la comparació amb el pes de la torre:

...En la ciutt de París morí un scolà. E après aparech a son mestre de lògica vestit de una capa de pergami, tot scrit de letre menuda. E demanà-li lo mestre quina capa ere aquella e aquelles letres quines letres eren. E l'escolà dix: "Més pes me donen quescuna de aquestes letres que no farie si tingués demunt la torre de sent German! E sàpies que aquestes letres són los soffismes e les qüestions sens proffit en què jo despenguí mon temps..." E tantost l'escolà desaparech (Lieja, 2004, CXXV).

A la descripció dels suplicis de la mare de sant Amador, s'inclou una terrible corona:

...primerament ella portava una gran corona en lo cap, la cual era de foc e de flames e en la corona estaven dues legions de diables que era per cascuna legió sis millia sis cents et quarante e sis dimonis, que ella los portava tots. Sobre la corona havia un gran pug de foc que cremava fortment (Eiximenis, 1970, 271).

Sant Vicent també esmenta aquestes robes infernals simbòliques: un eremita presencia l'aparició de tres ànimes condemnades, vestides de maneres i colors variats:

...e la una tenia una capa de bruna de fora, e de dins forrada de vermell; e la segona ere tota nua, e tremolava fort, que-ls ossos li's trenquaven de dins; e la 3ª ere vestida de mitats, la una part vermella, l'altra blanca (Ferrer, 1975, IV, 214).

El significat d'aquest vestuari l'exposen els mateixos apareguts: la primera ànima és d'un senyor, castigada amb el plom *bru* de la supèrbia i el vermell del foc; la segona, del llaurador, mancat de fe, i la tercera del ric, que pateix el foc significat pels colors roig *que'm crema*, i blanc, *que'm turmenta* (Ferrer, 1975, IV, 214).

Però el suplici "social" més significatiu el trobem en la inversió jeràrquica, la humiliació del poderós; Rabelais en serà el mestre, però s'inspira en una tradició medieval: Berceo la fa servir⁹²⁸, així com el *Libro de Alexandre*, on el rei Herodes passa a fer de criat: *Estával'a los pïedes Herodes su criado... dával muy grandes muessos al siniestro costado/ don Lamet (Libro de Alexandre, 1983, estr. 2358)*. Rabelais posa en relació aquesta inversió simbòlica amb el desenvolupament d'oficis manuals infamants: els usurers van cercant claus arrovellats pels rierols dels carrers, aplegant ferralla; Alexandre apedaça roba vella, Ciceró porta llenya, Eneas és moliner, Aníbal venedor d'ous, Lancelot escorxadador de cavalls, els cavallers de la Taula Redona remers, Fierabràs criat, Galvany porcater, César i Pompeu calafatejadors, el rei Artur desgrexador de gorres, el papa Sixt ungüentador de tarantulats, Melusina dona de fer feines, Cleòpatra revenedora de cebes, Helena corredora de criades, Dido venedora de xampinyons... i el papa Alexandre, sospitem que el nostre papa Borja, és nogensmenys caçador de rates. Els poderosos són miserables a l'infern, però en canvi els filòsofs i pobres en vida hi són ara rics i benestants: Diògenes fa d'amo colèric d'Alexandre, Epíctet gaudeix una vida de festes amb danses, vi i banquets, envoltat de dames (Rabelais, s.d., I, XXX).

Una forma particular d'aquesta humiliació infernal als poderosos consisteix a no ésser turmentats per altres condemnats il·lustres, sinó per altres d'infames; al *Curial*, Fortuna intimida Neptú amb aquest suplici:

No lladrarà entorn de tu Hècuba, ab la sua boca de can rabiós, ne Megera pregarà a Hèrcules que et fira ab la sua maça, car massa gran honor te seria que ànimes nades de tan clara sang ministrassen torments a tu; mes altres qui per crims sútzeus, vils e pudents sien damnades, t'estimularan contínuament (Curial..., 1979, 250).

3.4.2.4. Bestiari infernal

Passem a les nombroses bèsties que poblen l'infern. Més endavant, en parlar dels processos paral·lels de satanització i animalització, aprofundirem en la simbologia medieval d'alguns d'aquests animals maleïts. Ens centrem ara en aquells que trobem amb el regne de les tenebres per ecosistema, no

⁹²⁸ Berceo, 1980, 141: *Los omnes soverviosos/ que roban los mezquinos,/ que lis tuellen los panes/ assí fazen los vinos,/ andarán mendigando/ corvos como encinos.*

identificats directament com a dimonis, tot i que és possible suposar-ho en general, en darrera instància.

La presència d'animals agressius a l'infern s'emmarca dins la transposició a l'imaginari de pors terrenals; en aquest cas, a la fera salvatge capaç de ferir o matar, però també a la pròpia animalitat humana, principi del pecat (Amat, 1985, 389; Baschet, 1985, 185-191). Tot i que predomina la funció agressiva, directament punitiva (*las vestias enconadas... darlis han por ofrenda/ grandes aguijonadas*) (Berceo, 1980, 141), també trobem animals que transporten els seus genets infernals. Com a tret general, esmentem que als textos hi ha una major variació quant a la fauna infernal que no pas a la iconografia, que hi representa majoritàriament, gairebé únicament, serps i gripaus. De tota manera, els animals de l'infern també desapareixeran el dia imminent de la *innovatio*, la fi del món, amb tota la vida del planeta (S. Th., Supl., q. 91, a. 5).

L'aranya; com a símbol de la brutícia, sant Vicent la fa habitar el compartiment de l'infern destinat al pecat de la mandra: *una casa de infern ruynosa, cuberta de vèrmens, de aranyes e de serps* Ferrer, 1932, I, 284). I Rabelais, al davallament d'Epistemó a l'infern, fa del papa Sixt ungüentador de "tarantulats"; en sentir-ho, Pantagruel demana si a l'infern hi ha tarantulats, i el viatger diu que sí, que qui no ha "patit" la taràntula en vida, la pateix a l'infern (Rabelais, s.d., I, XXX).

El cavall, segons Clebert, es relaciona a l'Edat Mitjana amb la mort (Clébert, 1971, veu *cheval*); en alguns casos trobem cavalls fent el viatge al més enllà, en tradicions populars (Seignolle, 1990); recordem el cavall infernal del fantasma del comte Arnau, del romanç català:

*-Què és això que hi ha a l'entrada...?/ ...-És el cavall que m'espera.../ ...-
Baixeu-li grana i civada.../ ...-No menja gra ni civada, muller lleial,/ sinó
ànimes condemnades... (Romancer..., 1980, 19-21).*

D'altra banda, Rabelais fa significativament de Lancelot, símbol literari de la cavalleria, escorxador de cavalls a l'infern (Rabelais, s.d., I, XXX). I al poema anònim de principis del s. XIV *Salut d'Amor*, es fa una gens clara referència als muls infernals, analogia moral que potser simbolitza la càrrega de la culpa:

*...al greu afany/ que aiceles sofreu cavalcant/ los muls d'infern; don Déus
nos gard!/ No volc aicela cavalcar/ muls d'infern, ne vós los vullats...
(Blandín..., 1983, 114).*

El cuc infernal té una gran història; s'esmenta ja als evangelis, el cuc que no mor (Mc 9, 48); s'interpreta tradicionalment com el rossegament de la consciència, els remordiments pels pecats comesos; sant Tomàs ens avisa que es tracta d'una metàfora, un símbol: el cuc és espiritual (Bot, 2002, 119; S. Th., Supl., q. 97, a. 2). El *Libro de Alexandre* el situa com a càstig dels perjurs: *otras están desnudas que fueron perjuras,/ estas tienen las lenguas de gusanos cargadas* (*Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2377); a la *Visió de Tundal* els cucs turmenten especialment les parts *vergonyoses* d'homes i dones, que *bulien de vèrmens* (Perellós, 1917, 60); sant Vicent fa habitar el cuc la casa de turments per als peresosos (Ferrer, 1932, I, 284); i fra Luís de Granada torna a la lectura

ortodoxa tomista: *aquel gusano inmortal, que siempre roerá y despedazará las entrañas y las conciencias de los malos*⁹²⁹.

Els escorpins, segons Berceo, atacaran els condemnats⁹³⁰; i al roman artúric *La mule sans frein*, de les primeries del s. XIII, al pseudo-infern que travessa Key hi ha una vall gelada poblada d'escorpins, serps i altres bèsties (Maisières, 1984, 34).

Trobem una abundant presència infernal del gos, motiu clàssic inspirat en Cèrberus, el gos guardià de les portes de l'infern, només derrotat per Hèrcules -la força- i per Orfeu -la música-: *Cèrberus, qui ha tres caps de ca, e ab grans lladraments espanta, turmenta e devora tot ço que davant li ve*, diu el propi Orfeu a Bernat Metge (Metge, 1983, 203). El gos sol apareixer a l'infern com a animal de presa, però també com a carronyer. Lull empra totes dues imatges; el gos caçador que encalça i destrossa la seua presa:

Si vas a cassar e veus los cans ajustar sobre una lebra o cunill, e aucien e trenquen e tiren e escorxen aquell de totes parts, e aquell no ha nulla ajuda ne-s pot defendre, albira con los demonis qui son tants e tan mals, s'ajusten a les ànimes dels pecadors a turmentar e a donar pena inaesmable (Lull, 1981, 283).

Però també el gos que devora cadàvers:

Con iràs fora-l mur de la ciutat e trobaràs les bèsties mortes que hom gita al vall, e veuràs molts cans grans e porchs que rouran a aquelles bèsties les orelles e los ulls e la cara e los brassos e les cames e entraran dins lur ventre e rouran lurs ossos e menjaran lur cor e lurs entranyes, adoncs és raó, fill, que tu cogites en los infernats qui seran per los camps, e venran los demonis en semblansa de cans e de leons e de serpents, e mordan a aquells hòmens lurs caps e lurs brassos e lurs membres, e morir no podran (Lull, 1981, 282).

Dante fa que, al setè cercle, canilles encalcen les ànimes dels pròdigs dilapidadors (Infern, XIII); a la *Visió de Tundal*, dins la boca d'Exentot, el Leviatan, hi ha

...mordiments o mossos e espadeçaments de cans, de leons, d'orsses, de serpens, e ferea e crueltat d'altres bèsties mareuelloses sens compte... (Perellós, 1917, 54).

Bernat Metge diu que un dels lleugers turments que pateix al purgatori l'esperit del rei Joan I, pel seu excessiu amor a la cacera, és estar envoltat contínuament per *falcons, astors e cans... criden e udolen agrament d'hora en hora davant mi* (Metge, 1983, 186). A la narració de sant Vicent del viatge al més enllà de Xabrerol, la bèstia que transporta l'escuder és un gos (Ferrer, 1975, III, 225). La versió en castellà hi coincideix: *E como salía fuera de la*

⁹²⁹ Granada, s.d., 55, I, 5. També a Granada, s.d., 85, I, 8: *Allí estarán sus almas carcomiéndose y despedazándose con aquel gusano remordedor de la conciencia, que nunca cesará de morder.*

⁹³⁰ Berceo, 1980, 139: *Comerlos han serpientes/ e los escorpiones,/ que han amargos dientes,/ agudos agujones;/ meterlis han los rostros/ fasta los corazones...*

çibdat, falló un grant perro e cavalgó en él (Ferrer, 1994, 293). Pero Díaz de Toledo, en descriure la boca de l'infern, fa: *Di, ¿non temes los bramidos/ de la entrada tenebrosa,/ nin de la selva espantosa/ los sus canes e ladridos?* (Cherchi, 1992, estr. CXLIX). A l'infern del *Jardí de les Delícies* veiem una canilla devorant un cavaller, i a l'infern de la *Taula dels set pecats capitals* (1474-1480)⁹³¹, els condemnats per enveja són menjats pels gossos.

La granota i el gripau solen tenir també l'infern com a hàbitat; en aquest cas més a la iconografia que no als textos; l'esmenta, junt amb altres bestioles, la *Visió d'Owein*:

...e ny auia d'altres que sobre lur auian calapets e luherts cremans, ab lo morre lonc he agut, los trenquauen per lo mig lo pitz he los trahian lo cor del ventre (Perellós, 1917, 25).

Als inferns de la iconografia gòtica el gripau es relaciona amb la luxúria, apoderant-se del sexe dels condemnats, mossegant-los les mamelles, o envaint el llit infernal on jau una parella. Bosch, a l'esmentada *Taula dels set pecats capitals*, col·loca un gripau sobre el sexe de la dona sobèrbia, i un altre a la taula del golafre, i un grup que assalta el llit dels luxuriosos; aquesta darrera escena, també al *Judici de Viena*⁹³². En una miniatura de les hores *Tilliot*⁹³³ (ca. 1500), de l'anomenat *mestre del Loira*, veiem a l'infern un ventall de serps i granotes o gripaus.

El lleó, com a monstre devorador, arriba a representar l'infern, en el prec, a la litúrgia dels difunts, *libera animas defunctorum... de ore leonis*. La *Visió de Tundal* el situa també a la boca d'*Exentot*, així com a l'ós, relacionat amb l'infern pel seu hàbitat troglodita (Perellós, 1917, 54)

Quant a la rata, apareix incidentalment a l'enumeració que fa Rabelais dels oficis infernals; el papa Alexandre és caçador de rates (Rabelais, s.d., I, XXX).

La tortuga habita l'infern del *Beato de Silos*⁹³⁴ (ca. 1109), on col·labora amb serps per turmentar el ric condemnat.

Trobem diversos ocells a les pintures de l'infern; al del tríptic del *Jardí de les Delícies*, de Bosch, veiem unes orenetes que hi habiten: són defecades per un condemnat en ser devorat per un gran dimoni amb cap d'ocell, possiblement Lucifer. També apareixen ocells diversos a la *Caiguda dels àngels rebels*, de Brueghel. I a l'*Apocalipsi 1313*, francès, sobre el castell infernal, damunt de dues columnetes a la manera de la representació dels ídols pagans, apareixen un muriac i un mussol⁹³⁵.

El voltor, amb l'imitat precedent clàssic del turment de Prometeu i de Tici (Eneida, VI, 595-600), és esmentat al *Libro de Alexandre: Dizen que yaze Tiçio en essa cofradía,/ al que comen los buitres doze vezes al día* (*Libro de*

⁹³¹ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

⁹³² Viena, Akademie der Bildenden Künste. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 90-91, làm. 50d.

⁹³³ Londres, British Library, ms. Yates & Thompson n° 5, f. 70v. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 177, pl. XXIX.

⁹³⁴ Londres, British Library, add. ms. 11695, f. 2. Reproduït a Williams, 1987, 124, làm. 40.

⁹³⁵ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 13096, "Apocalipsi 1313" (1313).

Alexandre, 1983, estr. 2416). Bernat Metge l'empra de manera similar, com a càstig dels luxuriosos:

...són turmentats per voltors, qui incessantment mengen llurs fetges immortals, los quals, après que són quaix menjats e destruïts, tornen a renéixer... (Metge, 1983, 205).

Segons descriu Orfeu a *Lo Somni*, a l'entrada de l'infern, a les ribes del Còcit, hi ha tot un mostrari d'ornitologia infernal: *voltors, mussols, corbs e molts altres ocells gemegants agrament* (Metge, 1983, 203). La pena del caçador entusiasta, segons Lieja, és tenir a la mà *un açtor qui contínuament li picave e li roÿa la mà, del qual turment ell passave molt gran pena* (Lieja, 2004, LXXVIII).

El porc és esmentat per Llull com a carronyer, devorador de cadàvers (Llull, 1981, 282); Metge explota més l'animal: *molts porcs, sutzes e fort pudents, estan-los entorn, llepant llurs boques e cuixes* (Metge, 1983, 205); a l'infern del *Jardí de les Delícies*, de Bosch, veiem, a la dreta, en primer terme, un porc amb còfia de monja, besant un home: la luxúria; Rabelais fa de Galvany, un altre símbol de la cavalleria artúrica, infame porcater infernal (Rabelais, s.d., I, XXX). Ja hem esmentat la tradició italiana sobre l'entremaliat porquet de sant Antoni, que atabalant els diables porters facilita l'entrada i sortida del sant de l'infern (Nola, 1987, 332).

La serp és l'animal més habitualment identificat amb el dimoni, i la seua presència infernal, massiva, ja des de l'antiguitat pagana (Eneida, VI). Gairebé tots els textos i imatges la inclouen, essent, sens dubte, la principal bèstia infernal, ja com a Leviatan devorador, o com a simple turmentadora adherida al cos dels condemnats. La serp infernal té precedents germànics (Gramático, 1999, II 183) i cèltics: al viatge d'Owein mosseguen el coll dels pecadors:

...aquests auian serpens que lus mordian las venas e les artèrias del coll, he per lo cos metian los caps dessús los pitz, e per lo pitz plantauen agullas... (Perellós, 1917, 25).

Varazze ho recull a la seua versió (Vorágine, 1982, 209), i a la *Visió de Tundal*, les ànimes dels religiosos luxuriosos són cíclicament prenyades de serps, que els devoren per dins; en un moment donat, les serps són parides, i acaben llavors de menjar-se l'ànima, procés que es repeteix eternament (Perellós, 1917, 61). Berceo fa: *Verán por el su ojo... cómo tienen las vocas/ abiertas las serpientes,/ cómo sacan las lenguas/ e aguzan los dientes* (Berceo, 1980, 147). La descripció del *Libro de Alexandre* és força similar⁹³⁶. Dante també col·loca serps al seu infern, *terribile stipa/ di serpenti, e di sì diversa mena* (Infern, XXIV, 83): els sacrílegs porten una serp travessada al seu cos; n'hi ha un que, cada volta que és mossegat, es desintegra en cendra, per tornar a materialitzar-se tot seguit i recomençar el turment (Infern, XXIV, 97). Recordem la prodigiosa metamorfosi mútua entre serp i home (Infern, XXV, 50). Varazze ens descriu la curiosa prova divina imposada al presumpte sant

⁹³⁶ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2341-2342: *Silvan por las riberas muchas malas sirpientes,/ están días e noches aguzando los dientes,/ assechan a las almas, non tienen a al mientes,/ por esto peligraron los primeros parientes./ Cuando veíen venir las almas peCADRIZES,/ tíranles de los labros, préndelas las narizes,/ fázenles encorvar sin grado las çervices;/ las que allí non fueren, ténganse por felizes.*

varó Carp; Crist se li apareix, i li mostra el càstig infernal de dos enemics seus, devorats per serps; Carp se n'alegra massa, d'aquesta venjança, fins al punt d'oblidar imperdonablement la presència de Crist (Vorágine, 1982, 229). Entre els turments que es descriuen per a la mare de sant Amador,

Lo sinquè turment era que tenia dues serpens scintades com una scinta fort streta, les quals tenian una mamella cascuna en la boca rosegant-les fins als ossos (Eiximenis, 1970, 272).

La serp, associada amb altres bestioles repugnants, habita també l'infern de Bernat Serradell, al compartiment ocupat pels sodomites:

Lladoncs veéreu, a cap de poc,/ sallir del fons/ dracs, lluerts e escurçons/ e grans serpens,/ qui els mossegaven ab les dents/ ab tal furor... (Blandín..., 1983, 252).

Troblem la serp infernal a la iconografia des dels *Beatos*; al de *Silos*⁹³⁷ les serps mosseguen el ric, *díves*; al Beato del Burgo de Osma⁹³⁸, mosseguen tots els condemnats. Ja al s. XIV, les veiem a la gola del Leviatan, al Breviari de Carles V⁹³⁹; i al retaule de sant Miquel⁹⁴⁰ de Jaume Cirera i Guillem Talarn, s'enrosquen sobre el cos d'un rei coronat, cobrint-lo tot. Al s. XV, al llibre d'hores de *Carlos V*⁹⁴¹, les serps es representen com a càstig de l'enveja.

Al Purgatori de Sant Patrici, Ramon de Perellós diu que, al primer camp infernal, els condemnats, immobilitzats a terra amb claus, són mossegats i devorats per dracs:

...e iahian sobre ells draguons ardens, e ells eran clauellatz per los peus e per les mans, e los draguons los mordian e ficauen les dens dedins lus cosos per la carn, com-a si los deguessen mengar (Perellós, 1917, 25).

Afegim en darrer lloc alguns monstres descrits a la visió de Tundal; l'ocellot devorador-defecador a l'estany gelat, pintat per Bosch al seu infern:

...vna bèstie molt mayor e pus desemblant e pus cruel e pus fera que les altres... la qual hauia dos peus e dues ales, e lo bech e les vngles de ferre, e hauia lo coll molt lonch, e de la sua bocha exia flame que matar no-s podie (Perellós, 1917, 61).

Les *bèsties* que poblen l'estany sota el pont punitiu, a l'aguait de les ànimes que en cauen:

Aquí auia gran multitut de bèsties qui mogien e hodulauen e cridauen per a deuorar les ànimes... E eren les bèsties aquelles de tan gran granea,

⁹³⁷ Londres, British Library, add. ms. 11695, f. 2. Reproduït a Williams, 1987, 124, làm. 40; i a Yarza, 1998, 225.

⁹³⁸ Burgo de Osma, Catedral (1086), f. 23r. Reproduït a Stierlin, 1983, 215.

⁹³⁹ París, Bibl. Nationale, ms. lat. 1052, f. 261. Reproduït a Avril, 1978, 112, làm. 37.

⁹⁴⁰ Terrassa, església de Sant Pere.

⁹⁴¹ Madrid, Bibl. Nacional, vitr. 24.3, f. 260. Reproducció facsímil: *Libro de Horas de Carlos V*, 1999.

que semblauen grans torres; e exie de la bocha d'equelles bèsties tan forts flama de foch e tan poderosa, que parie que tot aquell estayn fessen bolir (Perellós, 1917, 56).

I el fantàstic monstre Exentot, que, a la visió de Tundal, devora els avars; la descripció insisteix en la seua desmesura: *veé la ànima l bèstie de tan gran granea que apenes ho porie hom creure, e d'esquiuança e d-orrer no soferidor* (Perellós, 1917, 54).

3.4.2.5. Màquina de fer por

L'enorme i incomprendible crueltat que suposa la construcció medieval de l'infern no ha estat mai satisfactòriament resolta per la teologia; el recurs més habitual és mesquí però fàcil: culpar la víctima, el pecador desobedient que mereix sobradament el que li passa; en paraules de Lull, *tu cegues los ulls de ta ànima e mets-la en carreres tenebroses* (Lull, 1981, 83). La teologia conservadora, encara avui, segueix aquesta poc convincent tradició⁹⁴².

L'infern cristià, aquesta invenció ideològica tan singular⁹⁴³, s'ha interpretat des de diferents òptiques, com ara de psicològiques, on expressaria, en forma de suplicis simbòlics, l'agressivitat i la sexualitat reprimides per la societat (Minois, 1994, 123); o bé representaria l'abrupta emergència de les energies "infernals" de l'inconscient en el pensament (Cirlot, 1991, veu *Infierno*).

Però, en primer lloc, l'infern medieval –i encara fins als nostres dies– és el que s'ha anomenat una "màquina de fer por", un espantall, un instrument ideològic d'intimidació, complementari a la promesa de la salvació celestial, i destinat a contribuir a la submissió popular al sistema ideològic i social dominant (Baschet, 1985, 202); l'infern és, per tant, una eina de domini religiós, i en darrera instància, polític. Escoltem algunes veus medievals.

Diu sant Tomàs que les penes de l'infern, a més a més de la punitiva, tenen una funció «medicinal» o preventiva, disuassòria i pedagògica, però alhora afirma, rigorós, que la infracció dels manaments divins mereix la pena eterna (S. Th., 1-2, q. 87, a. 1, a. 3).

La condemna infernal, recorda Lull, no és la mera pèrdua de la glòria; implica també el dolor:

⁹⁴² Bot, 2002, 107: *Pour saisir quelle est la véritable nature de l'enfer, du point de vue chrétien, il ne faut pas partir de la souffrance mais de la liberté et du péché. L'enfer ne peut en aucun cas être le fruit d'un projet divin délibéré. Il ne peut venir que des créatures libres...*

⁹⁴³ Vegeu la reacció dels indis "salvatges" davant l'explicació dels franciscans evangelitzadors, segons la *Historia de Tlaxcala* (1585) (Muñoz, 1986, 177): *Como no sabían la lengua, no decían sino que en el infierno, señalando la parte baja de la tierra con la mano, había fuego, sapos y culebras; y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, ansimismo, apuntando con la mano. ...Cuando predicaban estas cosas decían los señores caciques. "¿Qué han estos pobres miserables? Mirad si tienen hambre y, si han menester algo, dadles de comer". Otros decían: "Estos pobres deben de ser enfermos o estar locos..."*

Dampnació és perdre la celestial glòria perdurable e ésser sotsmès a sostenir penes infernals qui no han fi. On per los vii peccats damunt dits sàpies, fill, que han los hòmens dampnació (Llull, 1981, 166).

El mallorquí pondera les penes infernals:

...e veges con gran dolor auràs si ton cors devalla al abís infernal e en càrcer tenebrós e en presó, sens nula consolació e engoximent (Llull, 1981, 32).

I, al poema *Déus, ab vostra gran pietat* (ca. 1300), diu horroritzar-se ell mateix en pensar-hi:

Can pens lo loc que-n infern és/ del qual hom no i xirà més,/ loc tenebrós, negre, pudent,/ on hom està en cremament,/ loc qui de tot bé ha fretura,/ e loc en qui totz temps mal dura,/ tot estag trist e són tement/ que no vaja en foc ardent/ estar, totz temps, pres e liatz/ per raó de mos greus peccatz (Llull, 1936, v. 5590 i s.).

Llull recorre a la creació de vertigen davant la infinita intensitat i durada del dolor infernal, recurs que emprarà més tard, de manera similar, sant Ignasi de Loiola:

Ve a la mar, e aesma quantes gotes hi ha d'aygua; e guarda l'arena, e aesma quants grans d'arena ha en si; e leva los ulls e conta les esteles, e cogita quants grans de mill cabrien en lo spay qui és entre lo cel e la terra: sàpies, fill, que més d'anys sens comparació estarà un pecador en les penes infernals, que no és lo nombre de les coses demunt dites (Llull, 1981, 283).

A l'infern se li ha de tenir por; la meditació sobre les seues penes és saludable:

Fill, per so que ages paor de-l'infern foch qui tots temps dura, ve a la fornal on fan lo vidre e al forn on coen lo pa, e considera per quant estaries una hora en aquell foc. ...¡quant més deus tembre que per un delit temporal que leugerament passa, esties en lo foch infernal qui tots temps dura! (Llull, 1981, 281)

Efectivament, la imatge mental de l'infern, la por preventiva a l'infern, redunda en por al seu creador, Déu: *és bona cosa considerar en les penes infernals, per so que hom tema Déu, qui les pot donar a qui-s vol* (Llull, 1981, 279), i constituirà una eficaç protecció contra el pecat:

Axí com si veus l^a bela fembra e lo demoni te fa la temptació per ella a carnal delit, e açò metex, si veus l bel caval e lo demoni te mou a enveya, ymagina les penes infernals e lo gran dampnatge que pren aquell qui pert glòria çelestial (Llull, 1990, 67).

Varazze subratlla el caràcter absolut de la pena infernal, sense cap barreja positiva, com a la terra (Vorágine, 1982, 946). Però ens transmet també el cas, insòlit, d'un pagà que desafia, conscientment, els dolors de la condemna; es tracta de Racord, rei dels frisons, que, a punt de convertir-se – l'any 700-, amb un peu ja a l'aigua baptismal, demana on són els seus avantpassats; en assabentar-se que a l'infern, Racord renuncia al baptisme i a la salvació, i mor al tercer dia, evidentment amb passaport preferent per a reunir-se amb els frisons fundadors (Vorágine, 1982, 812).

Lieja proposa diverses reflexions sobre la vanitat del món, comparada amb els turments eterns de l'infern: el terror com a instrument de la salvació; l'especulació és el cas del bisbe de Tolosa,

...un die començà a pensar en les penes d'infern e dix a si matex: "Si-t manàran que-t gits en un lit rich e molt delicadamenbt fet, e que jamás d'alí no-t levasses, no u pories sufferir. E donchs, con poràs sufferir les penes de l'infern si allà jaus?" E pensant en tot açò, per gran devoció e contricció, lexà lo bisbat e mès-se en orde, e pres àbit de religió, en lo qual àbit reté la ànima al sant paraýs (Lieja, 2004, CLXXIX).

Al cas dels viatgers, que han vist en vida l'infern, la conversió és indefugible; un resuscitat duu a terme penitències hiperbòliques; quan li retrauen la seua desmesura, respon: "*Si vosaltres haguéssets vist ço que jo he vist, faríets sço que jo fas encara més avant!*" (Lieja, 2004, CCCXXXIV). I les ànimes aparegudes des de l'infern confirmen la inefabilitat dels dolors infernals (Lieja, 2004, CCLIX).

Eiximenis, al seu *Ars Praedicandi*, recomana als predicadors no ésser massa explícits a l'hora de descriure els pecats, per no induir a cometre'ls a qui els desconeixen; més aviat, el que s'ha de fer és estendre's en parlar de les penes infernals que mereixen⁹⁴⁴; al *Llibre de sant Amador*, en un diàleg entre aquest sant i el fantasma de sa mare, turmentada al purgatori, es comparen els dolors de tots dos llocs:

...si aquells que són en infern, si suporten ni han tan grans penes. E ella li dix que maior pena suffrian la desena part que ella no sabia (Eiximenis, 1970, 274).

Sant Vicent es complau, més que en pintoresques descripcions de turments infernals concrets, en reflexions abstractes sobre la immensitat del dolor dels condemnats: *e estan en aquella dolor, que no-y ha spay de una agulla en lo cors que no sie tot en dolor (Ferrer, 1932, II, 67); E la vida de infern és dolor (Ferrer, 1975, IV, 64).* Per descriure el rigor diví, es demana retòricament si hi ha pietat per als condemnats: *Ara, yo vos o diré: no'n han gens (Ferrer, 1932, I, 275).*

Quan, en un sermó, sant Vicent empra el recurs d'interpretar un suposat oïdor escèptic, ens resumeix ell mateix la impressió que pretén causar: *Mestre Vicent ho diu per spantar (Ferrer, 1975, VI, 279).* Sembla contradictori, després de la valoració tomista de l'ús pedagògic de l'infern, exigir que el penediment

⁹⁴⁴ Eiximenis, 1936, 14: *...sufficit per uerba generalia ea exprimere et superficialiter, ualde magis extendendo sermonem ad penam talium peccatorum quam ad eorum culpas uel modos peccandi.*

no tinga lloc únicament per por a les penes eternes, insuficient: *si'u fa per temor infernal, dapnat és* (Ferrer, 1932, I, 165).

El marquès de Santillana, al diàleg de *Bías contra Fortuna*, fa enunciar a aquesta uns aliteratius versos sobre el terror que produeix l'infern⁹⁴⁵.

Al poema *Unes noves vull comensar*, Aimó de Cescars presenta l'infern, explícitament, com a instrument de la venjança divina contra els seus enemics:

Infern féu per pendra venjansa/ de tots sos pijors anamics (...) E per so car volch trayre a tuts/ sos amics, qui eren en error,/ devaylet ses tota paor/ en infern, e-n trasch sos amics/ e lexet sos anamics/ star ab dolor senes fi (Cescars, 2000, v. 50-102).

Al dietari de Pere Joan Porcar trobem un interessant exemple de control eclesiàstic de la salvació i –complementàriament- de la condemna; es tracta de l'anatema solemne contra els que, l'any 1627, *hagen tirat una escopetada a mossèn Nofre March*. L'anatema mostra per als culpables aquests bons sentiments:

...la terra se'ls trague i bega... així sien mortes les sues ànimes i sepultades eternalment en les horribles, espantables i tenebroses flames del foc de l'infern en companyia de Lucifer i de tots los damnats i mals esperits i prínceps de les tenebres (Porcar, 1983, 279-282).

Fra Luis de Granada farà una ingènua però il·lustradora justificació política de la màquina de fer por: és imprescindible la noció de retribució -premi i càstig- per a l'ordre social⁹⁴⁶.

De fet, ja a l'Edat Moderna, els sàdics inferns iconogràfics, menys restringits per consideracions doctrinals i estilístiques que els textos, seran emprats com a convincent eina d'adoctrinament dels indígenes americans novament convertits (Portús, 2004, 256).

3.4.2.6. Càstigs medievals

Acabem de veure l'atroç sistema de turments que es reserva per als condemnats a l'infern; hem de fer ací alguna digressió, per parlar d'altres paral·leles construccions punitives medievals; en primer lloc, la justícia terrenal.

El dolor físic és un excel·lent correctiu, aconsellat per Eiximenis: *per naci que l'hom sia, ab penes e ab turments lo torna hom en regla* (Eiximenis, 1994, 102); sant Vicent exigeix al poder temporal que castigue els pecadors: a

⁹⁴⁵ Cherchi, 1992, estr. 148: *Di, ¿non temas las obscuras/ grutas o bocas de Averno?/ ¿Non terresçes el infierno/ e sus lóbregas fonduras?/ ¿Non terresçes los terrores/ terresçientes?/ ¿Non terresçes los temientes/ e temerosos temores?*

⁹⁴⁶ Granada, 1984, 303: *Con saber agora los hombres por fe que hay pena y gloria eterna para buenos y malos, hay tantos hombres que tienen muy poca cuenta con Dios, ¿qué sería si ni en esta vida ni en la otra esperasen nada dél? Y ¿qué sería el mundo poblado de tales hombres cuales serían los que esto creyesen, sino una cueva de ladrones y salteadores, y un cenegal de puercos o, por mejor decir, un pedazo de infierno?*

vosaltres, regidors de viles e ciutats, que vullats corregir peccats notoris ab bones penes (Ferrer, 1932, I, 181).

És curiós que, malgrat el sadisme de la justícia medieval, Varazze situa a l'infern un botxí per excès de crueltat, per ensanyar-se amb les víctimes (Vorágine, 1982, 710).

Tradicionalment s'han atribuït a la Inquisició espanyola les més refinades crueltats; la tendència historiogràfica actual sembla ésser qüestionar, almenys en part, aquest mite, una mena de "llegenda negra": els autors relativitzen el rigor punitiu, quantitatiu i qualitatiu, de la Inquisició⁹⁴⁷; per a Benassar, no hauria estat més cruel que altres justícies laiques o eclesiàstiques (Benassar, 1981, 97-104); en una primera etapa –s. XV-, de major crueltat (*la furia asesina de los primeros decenios*), hauria perseguit les minories i els heterodoxos, cercant la unitat religiosa; més tard, es dedicaria a imposar més tranquil·lament el seu codi ideològic a la societat cristiana⁹⁴⁸.

Per a fer una ullada als turments medievals, disposem d'un interessant catàleg d'instruments; els agrupem per tipologies, seguint el mateix ordre dels suplicis infernals⁹⁴⁹. En fem notar l'abundància d'eines conegudes com a "espanyoles", adscripció nacional que no s'empra en altres casos.

En primer lloc tenim els estris d'immobilització, el cep (26), les manilles (17-22) i l'anomenat «cigonya» o «la filla del femter»: uns ferros que immobilitzen en posició encongida, atrapant coll, mans i peus (15). Tots aquests instruments tenen la possible aplicació accessòria d'exposar la víctima a la vergonya pública i les crueltats populars. Una variant d'aquest tipus són les eines de carceller, no pròpiament armes, sinó utensilis concebuts per dominar presoners inermes, molt similars als ganxos, pals amb punxes i malls dels dimonis gòtics (32-34).

Per als cops hi ha fuets amb cadenes (11) i d'altres, amb cues múltiples, rematades per estels de ferro (12).

Entre els instruments tallants hi ha la destal, emprada per a decapitacions (2,3) o amputacions (44). La serra, que es descriu, potser exageradament, emprada amb profusió pels guerrillers catalans del s. XIX⁹⁵⁰. Una eina diferent, que també actua per desgarrament en obrir-se mitjançant un enginyós mecanisme és la pera, oral, rectal o vaginal (55). L'amputació d'un membre és una pena força sovintejada, i freqüentment amb caràcter simbòlic;

⁹⁴⁷ Tedeschi, 1984, 203. Vegeu el que es diu a *Inquisition...*, s.d., 15: *Ni la Inquisición Romana ni la Española usaban métodos diversos de los usados por la justicia secular en todo el mundo. En este sentido, es un error pensar que la hoguera, el potro, la rueda de despedazamiento fuesen invenciones de la Inquisición, o atributos especiales de ésta. No sucedía nada en las cárceles o lugares de ejecución de la Inquisición que hubiese parecido excesivo, y por supuesto no insólito, a cualquier plebeyo, príncipe o burgués de aquellos tiempos.*

⁹⁴⁸ García, 1976, 109. Vegeu també Benassar, 1981, 337: *...una justicia que torturó muy poco y que respetó las normas legales, contrariamente a ciertas justicias civiles, y que, después de un cuarto de siglo de rigor atroz, no condenó casi a la pena capital y distribuyó con prudencia el castigo terrible de las galeras.*

⁹⁴⁹ *Inquisition...*, s.d. Esmentarem entre parèntesis els números del catàleg (sense cap indicació), o la pàgina (pàg.). En tots els casos hi ha abundants il·lustracions.

⁹⁵⁰ *Inquisition...*, s.d., 9: *En Cataluña durante la Guerra de la Independencia (1808-14), los guerrilleros catalanes sometieron a decenas o quizás centenares de oficiales franceses, españoles o ingleses a la sierra, sin preocuparse de las alianzas del momento.*

els *Usatges* de Barcelona preveuen per al culpable de perjuri que *perda la mà* (*Usatges...*, 1933, LVII). En un altre article, s'hi enumeren les mutilacions judicials establertes, amb diferència segons el gènere de la víctima:

*Solament a les Postats és donat dels homicidis, dels aulteris, dels farciladors, dels ladres, dels robadors, dels baadors e dels altres malfetors, que façen, a lur semblant, talyar lo peu, e la man, e les oreyes, trer los huyls, tenir preses en tàvega lonch tems, e, si mester és, penyar lurs cors, a la perfí. A les fembres tolre lo nas, e-l pot, e les oreyes, e les mamelles, e si obs és, cremar en foch. E per ço cor terra no pot viure sens justícia, per ço és donat a les Postats de fer dreturera justícia; e axí com li és donat fer justícia, axí li és dat perdonar a cuy se vullya (*Usatges...*, 1933, LXXVI).*

Muntaner ens conta l'esquarterament a què són sotmesos, a Gal·lípoli, vint-i-set del seus companys almogàvers, violant criminalment la immunitat dels missatgers:

...los féu tots prendre, vint-e-set persones que eren de catalans e d'aragoneses, e tots esquarteraren-los, e en la carnisseria a quarters ells los penjaren. E podets entendre qual crueltat fo aquesta que féu fer l'emperador, d'aquests qui eren missatgés (Muntaner, 1979, II, 87).

El capellà d'Alfons el Magnànim ens conta també d'esquarteraments a València, precedits d'arrossegaments i degollaments; els troços del cadàver esquarterat, didàcticament, s'exhibeixen públicament:

La dita dona fon rossegada per la ciutat. ...E aquí fonc degollada e aquí estec fins a quatre hores... E Piera, Gascó e lo captiu foren rossegats e esquarterats, e al terç dia foren portats los quarters per los camins... (Miralles, 1989, 97).

Quant als clavaments, tenim al catàleg cadires amb punxes (37, 38) i l'*iron maiden*, un sarcòfag amb punxes de ferro internes (1). Abunden els estris de desgarrament, sovint aplicats candents: pinzes i tenalles (53-54), desgarradors de mamelles (57), una mena d'urpa de ferro, idèntica a les dels diables, anomenada «urpes de gat» o *spanish tickler*, “pessigollejador espanyol” (45); hi ha també unes curioses “aranyes de la bruixa” o “aranyes espanyoles”, quatre ganxos de ferro articulats en forma de tisoires, de manera que, en estirar-los, aferren i es claven més profundament (16). També l'empalament (pàg. 140), i el bressol de Judes (*Judas cradle, culla di Giuda*), anomenat en francès *la veille*; consisteix en una variant de l'empalament, sobre una piràmide punxeguda que es clava al cul del condemnat, que pot ésser llastat pels peus (10).

Per als penjaments, a banda dels normals (4), hi ha el procediment del pèndol o *garrucha*, un mecanisme per a hissar el pres enlaire, dislocant-li els múscles (42). El garrot té dues variants: l'espanyola, que simplement escanya, i la catalana, més pietosa, que clava alhora un clau al clatell (6). El poltre, desmembrament per tensió longitudinal, pot ésser horitzontal (39) o vertical (43).

Quant als xafaments, tenim la pressió mitjançant peses (69), però també instruments com l'aixafapolzes, petits ceps metàl·lics (40-41), trencagenolls, consistents en premses de ferro amb punxes (46). Per al cap, hi ha el xafacaps, del qual s'especifica que el cervell brolla pels ulls (23), i el trencacranis, una anella ajustable amb punxes interiors, que permet penjar el condemnat pel cap (34).

Pel que fa als suplicis amb foc, hi ha la directa aplicació de foc o llençament a la foguera (pàg. 80), les cremades amb ferros candents (pàg. 69), de vegades amb marques per a imprimir sobre la carn, com al ramat (58-60), i una caldera metàl·lica en forma de bou, anomenada el bou de Phalaris (pàg. 88). Lieja ens conta el cas de l'heretge que es confessa després de patir l'ordalia, la qual cosa li guareix les cremades del ferro candent (Lieja, 2004, CCCV), i el càstig que l'emperador Enric imposa a la seua dona, l'emperatriu Radeunda, per sospita d'adulteri:

Per la qual cosa l'emperador la féu anar descalça demunt una barra de ferre qui havie de lonch quinze peus tota cremant... E ladonchs l'enperadriu anà descalça per tota la barra de ferre cremant (Lieja, 2004, CCCLXXXIII).

Trobem també la roda; en aquest cas és una roda de carro posada al capdamunt d'un llarg pal plantat a terra; la víctima, a la qual se li trenquen prèviament, entre cunyes i amb la mateixa roda, tots els ossos de les extremitats, és lligada sobre la roda, que gira dalt del pal, amb els membres deformats penjant, amb aspecte com de *polp sangonós*; ja apareix aquest turment en una miniatura del s. XIII⁹⁵¹; les veiem al *Triomf de la Mort*, de Brueghel.

Com a turments gastronòmics, s'esmenta obligar mitjançant un embut a beure grans quantitats d'aigua (57).

Hi ha també la immersió en aigua, en l'antiga ordalia (138).

La roba simbòlica és més variada, i té sovint un ús d'immobilització i exposició pública: hi ha la simple picota, una mena de barril dins el qual marxa el condemnat (27); el "cinturó de sant Erasme", amb punxes (52); collars diversos: de pues (48), d'espines (49), o enormes, molt pesats: n'hi ha dos al catàleg, tots dos del s. XVII; un és el del "malfaener", amb daus, cartes i pipes metàl·liques penjades d'una cadena de 90 cm. de diàmetre i 7 kg de pes; l'altre model, "renitent", per a qui no vol anar a missa, consisteix en un rosari de fusta de 105 cm. de diàmetre i 8 kg. (28-29); més simple és lligar a un pes que permeta el condemnat desplaçar-se, portant-lo a les mans (47). Altres aparells, amb origen probablement hol·landès, agafen coll i les dues mans; humorísticament, prenen noms d'instruments musicals: el "violó de les comares", un cep portàtil de fusta (61-65), o la "flauta d'avalotador" (30, 31). Hi ha encara les "botes espanyoles", unes premses metàl·liques que s'apliquen als peus (99); la "forqueta de l'heretge" o "peu d'amic", un collar amb dues puntes, de les quals la inferior es clava a l'esternó i la superior a la barbata, obligant a mantenir el cap alçat (35); el "babber de ferro", un collar amb una

⁹⁵¹ Soest (Holanda), Bibl. de la catedral, *Llibre de Numquam*. Reproduït a *Inquisition...*, s.d., 43.

punta que es clava a la llengua, per a no deixar parlar el reu (36), i les diverses màscares infamats, amb formes fantàstiques (66-71).

La crueltat, doncs, esdevé fàcilment tema d'humor; mossèn Jaume Gassull, al context jocós de *Lo procés de les olives*, fa una referència satírica a dos turments judicials usuals a la València del cinc-cents: les *estropades*, és a dir, estirades fetes amb una corda o estrop, i la *pedra blava*, un cauteri de sulfat de coure (*Lo procés...*, 1988, 113).

També trobem l'humor a les narracions d'alguns càstigs exemplars medievals, generalment executats per la monarquia ofesa, de singular sadisme. Un exemple modèlic antic és el càstig que el rei persa Cirus infligeix a un jutge prevaricador:

...lo féu scorxar. E de lla dita pell féu fer una cuberta de una cadira, en la qual seyla sigueren los jutges que après vingueren per tal que, veent ells la dita pell, los recordàs de no jutjar injustement (Lieja, 2004, CCCLV).

Ben significativament, el vell Jaume I dona set consells polítics al jove rei castellà; el darrer és aquest:

L'altre consell fo que no faés justícies amagadament, car no era de rei que ell faés justícies en sa casa, ni amagadament (Jaume I, 1982, CDXCVIII).

El rei Pere de Portugal fa executar així dos traïdors davant d'ell, mentre dina⁹⁵². I al context de la revolta valenciana de la Unió, el rei Pere el Cerimoniós narra els càstigs que fa aplicar als seus dirigents, *E hac-n'i alguns qui foren rocegats e penjats, e altres solament penjats*; entre altres, hi ha un de simbòlic; segons la nostra terminologia, un càstig gastronòmic que ja coneixem:

Dels quals n'i hac alguns, axí com ho merexien, als quals fo donat a beure del metall de la campana de la Unió que havien feta, la qual stava en la sala del Consell de la ciutat, qui és prop la Seu... Perquè fo justa cosa que aquells que la havien feta fer beguessen de la licor d'aquella, com fon fusa (Pere IV, 1941, 285).

Més humor: al moment de la revolta, els oficis assalten el palau reial de València, a ritme carnestolenc, amb danses i música, i obliguen el rei i la reina a ballar; l'ofensa és narrada pel Cerimoniós:

...CCCC hòmens ballant ab trompes e tabals, e vengueren al Rey al pujaren dessús, e, a la final, que Nós e la Reyna haguem a ballar. E un barber, appellat Gonçalbo, que·s fehia capità dels dessús dits, mès-se en mig de la Reyna e de Nós, e cantà una cançó qui dehia: "Mal haja qui se·n hira/ encara ni encara..." E Nós lavors no·y responguem (Pere IV, 1941, 270).

⁹⁵² Lopes, 1997, 52: *A Pero Coelho mandou arrancar o coração pelo peito, e a Álvaro Gonçalves pelas espáduas. ...Finalmente el-rei mandou-os queimar. E tudo foi feito diante dos paços onde ele estava, de maneira que, enquanto comia, olhava o que mandava fazer.*

Però més tard, en apoderar-se dels rebels, Pere IV torna a contar el greuge rebut, i de forma humorística, li acaba la cançó al barber, al·ludint al turment de l'arrossegament que li reserva:

...entre los quals hi hac un barber qui havia nom Gonçalbo, lo qual, segons que damunt havem recitat... vench a ballar ab trompes e ab tabals al nostre Reyal, e, volguéssem o no, haguem a ballar ab ells Nós e la Reyna. ...E Nós diguem-li, com haguem donada la sentència: “Vós nos digués, l'altra jorn, com vingués a ballar al nostre Reyal, tal cançó: “Mal haja qui se-n hira/ encara ni encara...”, a la qual cançó no-us volguem respondre. Mas ara responem-vos: “E qui no-ns rosegà/ susara, susara! (Pere IV, 1941, 285).

Més càstigs exemplars trobem en un altra revolta, la de les Germanies; Guillem Ramon Català, a la seua “Breu relació de la Germania de València”, ens conta com Joan Caro, elegit mestre racional el 1520, és condemnat el 1524, *per la sereníssima reyna Germana y per lo lloctinent general*; vegem l'acumulació de penes:

E fonch feta huna forca... fonch offegat; après fonch penjat en dita forca cap avall com a gran traydor. ...fonch posat a la coa de un cavall e fonch rosegat per los carrers públichs de València; après fonch portat al mercat, ahon fon fet quarters, y foren posats en la forca. ...e al tercer dia foren posats dits quartos per los camins (Català, 1984, cap. 43, 139).

L'altre cronista del moviment, Miquel Garcia, ens diu a la seua “Relació de les coses de la Germania de la ciutat e regne de València” com s'ajusticia a Sorolla, a Xàtiva, un dels caps de la revolta:

E lo mateig dia que entrà dit virrey en Xàtiva, féu sentència a Sorolla, lo qual era stat cap e principi de la Germania... fonch roçegat per tota Xàtiva, e après squarterat, e los quarters posaren per los camins, e lo cap fonch portat a València e posat sobre les corts molt honradament (Garcia, 1984, cap. 26, 378).

La repressió és col·lectiva, i l'exhibició pública dels fragments de cadàver habitual:

...sentenciar a cinch, los quatre squarterats e lo hu penjat; e los quarters foren posats per los camins, e los caps en València: lo hu a les spatles de la sala, l'altre al portal de la Mar, l'altre a la placeta de la Sanch en lo carrer de Bonayre e l'atre a l'almodí. E ab aquestos y agué dotse caps posats per cantons en València (Garcia, 1984, cap. 28, 382).

La sentència dictada per Germana de Foix, lloctinent general de València, l'any 1524, contra els agermanats, precisa aquest tipus de punicions⁹⁵³.

⁹⁵³ *Les cròniques valencianes...*, 1984, 412: *Condemnamus in paenam mortis... ad caudam equi pr loca solita portentur, se portetur, et successive decollentur, vel*

El viatger castellà Pero Tafur ens relata l'afecció de la *signoria* veneciana cap als càstigs simbòlics, alguns de ben enginyosos⁹⁵⁴. I al Quixot, quan Sancho veu a Barcelona una galera amb els remers forçats fuetejats, exclama: *-Ahora yo digo que éste es infierno, o, por lo menos, el purgatorio* (Cervantes, 1982, II, LXIII, 630).

És evident, en aquest breu repàs, el simbolisme de gran part de les punicions, de manera idèntica als que hem vist a l'infern; un exemple d'aquest simbolisme ens el conta Pere Joan Porcar; l'any 1604, a València, *clavaren la mà a un home en la plaça de la Seu per haver pegat una galtada a un capellà en les farses* (Porcar, 1983, 50).

Una curiosa característica de la justícia medieval és la seua aplicació esporàdica a bèsties infractores, normalment porcs que han devorat xiquets (la carn dels quals esdevé tabú, com a canibalisme de segona instància), o víctimes de pràctiques de bestialitat, animals aquests condemnats a mort per imperatiu bíblic (Lev 20, 15). Així, hi ha bèsties que són empresonades, turmentades i executades. Aparentment absurda, aquesta pràctica per un costat castiga indirectament el propietari de l'animal, probable culpable passiu; i per altre, porta al límit el caràcter essencialment pedagògic de la justícia medieval: hi ha un culpable, hi ha una justícia i hi ha un càstig; es demostra que el sistema funciona, tot i que la víctima no siga humana (Simon, 2001, 69-71).

3.4.2.7. Martiris

Una segona digressió que ens permetrà encara enfocar la visió de les crueltats infernals: els martiris patits pels primers cristians. Als s. IV i V proliferen les narracions de martiriologies (Amat, 1985, 231); progressivament, aniran presentant-se més com a imatges del triomf del màrtir que no pas del seu patiment; el plantejament pagà, d'execució espectacular - *théâtre du châtiment* (Buc, 1997, 65-72)- es transforma, doncs, en un sacrifici voluntari: el martiri és *un instrument voulu par Dieu dans la fabrication de leur propre communauté* (Buc, 1997, 77); les morboses descripcions dels turments tenen la funció d'exaltar la victòria de l'esperit sobre la carn (Guiance, 1998, 97). La representació iconogràfica de martiris de sants coneix el seu moment més intensament sàdic durant la segona meitat del s. XIV i principis del XV (José, 1985, s.p.); hi coincideixen el sadisme dels botxins i el masoquisme de la víctima; s'hi fa émfasi en la tortura, en la crueltat, en el dolor. I aquest émfasi és màxim en tractar-se del patiment del "màrtir" més important, el propi Crist,

decolletur, ac corpus eorundem, vel cuiuslibet eorum in quatuor frustra cindatur, illaque locis publicis et solitis apponatur.

⁹⁵⁴ Tafur, 1995, 116: *...é desto se presçian ellos, de fazer castigos é poner en ellos cosa que quede á perpetua memoria. Un çibdadano fué en trato contra la çibdat, é mandáronlo matar, é fizieron su casa carneçería, é á su figura dél tienen en una estatua colgada de una cadena; ótro, ansimesmo por delicto que fizo, matáronlo e fizieron que en su casa non aya puerta que se pueda cerrar, é los que en aquella casa moran, moran con aquella condiçión. Éstos tienen, estando allí yo, por Capitán al conde de Carmeñola, é dizen que sintieron dél alguna maldat que traye contra ellos, é feziéronlo venir allí seguramente, é fué tomado é sacada la lengua por el colodrillo, é otras muchas crueldades, fasta que murió...*

turmentat fins a la mort. De fet, Crist, el seu suplici, és el model per als màrtirs (Guiance, 1998, 95); sant Tomàs, a la seua detallada consideració del dolor de la passió, proposa com a elements de la seua valoració, amb la voluntarietat i la puresa (manca de mitigacions), la "capacitat sensitiva" del pacient, en el cas de Crist, màxima (S. Th., 3, q. 46, a. 5). Sor Isabel de Villena, amb la seua insistència franciscana en el dolor redemptor de Crist, hi carrega les tintes; per posar només un exemple, vegem com descriu un detall de la crucifixió:

...fon clavada aquella sua mà esquerra, no sens molta dolor, car los claus eren despuntats e no podien així passar prest, e portaren-se'n alguna partida de carn metent-la dins los forats de la creu, de què lo Senyor soferí grandíssima pena... (Villena, 1980, CLXXVIII).

Acte seguit, l'abadessa conta com la Verge contempla la mà clavada del seu fill, *molt alterada, blava e inflada, los dits grossos tots arronsats, brollant la sang en gran abundància* (Villena, 1980, CLXXVIII).

Patir el martiri és, segons sant Tomàs, l'acte humà de major caritat: *martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum* (S. Th., 2-2, q. 124, a. 1). Posteriorment, els temes més escabrosos se suavitzen i fins i tot desapareixen. La immensitat de la glòria aconseguida mitjançant el martiri converteix els suplicis en un privilegi excepcional; aquest raonament permetrà, fins i tot, justificar la conveniència del poder dels malvats que ordenaven els martiris; la formulació de Bernat Metge, al seu *Llibre de Fortuna e Prudència* (ca. 1381):

A molt hom malvat és donada/ potestat de la gent punir;/ e vós devets-ne presumir/ que es fa pels bons exercitar/ e per los malvats condemnar;/ car los sants qui sofrir volqueren/ per Déu cruel mort, no hageren/ corona d'aur aconseguida/ sidoncs hòmens de mala vida/ no els haguessen llevats del món (Blandín..., 1983, 138).

El martiri esdevé, als textos, una mena de competició atlètica; segons el *Bestiari català*, a imatge del castor, que mutila ell mateix *un membre qui és de tan gran virtut, so és, los seus collons*, els màrtirs

...los uns volien ésser rostits, los altres scorxats, los altres degollats, los altres marturiats en diverses maneres per les quals la ànima escapa de les mans del diable (Bestiari, 1988, I, 110).

Varazze ens ofereix una ingent quantitat de descripcions de martiris; n'esmentem ací alguns dels més singulars; al martiri de sant Adrià, després d'haver estat colpejat, estirat al poltre, rebentat a colps, d'haver-li polvoritzat amb malls els peus i les cames, encara Natàlia, la seua dona, l'ànima a demanar als botxins que li tallen les mans, per a no ser menys que els màrtirs anteriors (Vorágine, 1982, 580). Els turments de les tres filles de santa Sofia semblen també una competició: a Fe, d'onze anys, l'assoten, li arrenquen els pits, la torren a la graella, la fregeixen en una paella i la degollen; a Esperança, de deu anys, la bullen en una caldera i la decapiten; a Caritat, de vuit anys, li desconjuntan els membres, l'assoten, la doren al forn, li claven barres de ferro al roig i la degollen (Vorágine, 1982, 199).

Tractant-se de miracles, l'hagiografia medieval en general i sobretot les narracions de martiris perden absolutament la noció de la versemblança i la credibilitat, arribant a exageracions o acumulacions realment grotesques; a sant Vicent màrtir, a València, diu Varazze que se li aplica successivament la mort per fam, el poltre, el rastrellament, la graella al foc. Finalment, de manera significativa, mor en jaure sobre un llit còmode (Vorágine, 1982, 120); vegem-ne la versió de Beuter:

...i fon posat en lo turment que es deia eculeo, que era una màquina que desconjuntava tota la persona que en ell posaven. ...estant en aquell turment, manà que ab pintes de ferro acutíssimes fos raspat lo cos del sant gloriós... Manà que en un gran foc posassen unes barres de ferro a manera de graelles, per a rostir en ells al sant gloriós. ...féu-lo traure del foc i tornar a la carçre, travats los peus en un cep i estesos molts testos de terra allà on havia de jaure lo cos... (Beuter, 1982, 207).

Amb sant Bartomeu, Varazze ens mostra la seua capacitat sincrètica: hi ha tres versions de la mort del'apòstol: la primera diu que és apallissat i escorxat; la segona, que és crucificat a l'inrevés, i la tercera, que és escapçalat. Varazze diu que no són incompatibles aquests turments: sant Bartomeu els pateix un rere l'altre, successivament (Vorágine, 1982, 527). Encara més surrealista és el cas de santa Eufèmia: és lligada en una roda amb radis plens de foc; després la posen damunt una foguera, però un àngel l'eleva en l'aire; com hi resta, flotant, els botxins hi pugen amb una escala, però el primer que la toca cau i queda paralític; no sabem com la baixen, però posteriorment intenten violar-la, i els voluntaris es converteixen al cristianisme; la penguen pels cabells i la volen matar de fam, però un àngel l'alimenta; la llencen en un fossar amb feres ferotges, que li fan una cadireta per a que sega; finalment, li claven una espasa al cor i mor (Vorágine, 1982, 601).

Vegem un petit resum –sense pretensions d'exhaurir el tema- de turments aplicats als màrtirs, seguint la mateixa classificació que ja hem emprat dues vegades; els sants es repeteixen, perquè, protegits per la divinitat, esdevenen pràcticament invulnerables; hi emprarem sobretot la *Legenda Aurea*.

Pel que fa als assots, garrotades i colps diversos, són generalitzats en gran part dels màrtirs, com a aperitiu dels turments posteriors; santa Dorotea és assotada, i la seua cara matxacada amb garrots (Vorágine, 1982, 918); a santa Bàrbara, després dels assots, li xafen el cap amb martells (901); a sant Cosme i sant Damià els trinxen peus i cames (616); sant Sabinià és colpejat amb ferros (557); santa Juliana, fins a trencar-li els ossos (175); són assotats també santa Apol·lònia –fins a trencar-li totes les dents- i sant Ignasi (278, 155).

Són també extraordinàriament abundants els esquinçaments de la carn dels sants, generalment amb garfis; els pateixen Dorotea, Apol·lònia, Cristina i Bonifaci (Vorágine, 1982, 918, 278, 395, 299). De vegades prenen la forma concreta del rastrellament, com als casos de sant Jordi i sant Blai (250, 165).

Quant a talls i mutilacions, a santa Bàrbara li tallen els pits (Vorágine, 1982, 901); a santa Cristina, pits i llengua (395); a sant Ciríac, la mà dreta (293); a sant Jordi els botxins li treuen els budells, que cremen i omplen de sal (250). Buiden els ulls a sant Fusià i a santa Apol·lònia (967, 278). Sant Quintí i santa Llúcia són degollats (687, 46). Màxim nivell de sadisme té el relat del

turment de sant Jaume “l’intercís”: el sant canta mentre l’esmicolen a poc a poc; com a exemple de la permenoritzada descripció que en fa Varazze, esmentem que en fan vint-i-nou troços de cada mà, i del cap, trenta (776). Pel que fa al martiri de santa Àgueda, -i això que el teatre medieval català sembla ésser moderat en aquest aspecte (*Teatre Hagiogràfic*, 1957, II, 117)-, la consuetud del s. XVI recomana als actors que representen el drama amb la *major crueltat*.

Los serjants, ab gran diligència, facin la cerimònia de segar les mamelles ab la major crueltat que poran; i estant ella en lo turment, diga ab gran plant, faent oració... (Teatre medieval..., 1994, 95).

Cal incloure ací l’autoimposada mort del papa nigromàntic Silvestre II, el qual, com a penitència pel seu diabolisme,

...féu-se tallar tots los seus membres del cors seu, però confessà abans tots los seus peccats. E quant se feya tallar los membres, reebie-ho en paciència per tal con ab ells havie servit lo diable (Lieja, 2004, XLIV).

La iconografia no es queda curta: en un retaule de mitjan s. XV⁹⁵⁵ veiem sant Quirze, nen, esmicolat: la serra deixa la part inferior del cos sobre la taula: els dolls de sang cauen a terra; a sota veiem, seccionats, els braços del màrtir i el seu cap, ja amb la corona.

Al cap i a la fi mortals, una de les poques maneres d’acabar amb els màrtirs és la decapitació; la pateixen santa Dorotea, sant Cosme i sant Damià, sant Bonifaci, sant Jordi, santa Juliana i sant Blai (Vorágine, 1982, 918, 616, 299, 250, 175, 165). Alguns sants tenen la característica que, després de la decapitació, el cadàver s’alça i pren el seu cap tallat; és el cas de sant Fusià, que encara camina fins a la casa del seu amic (967); de sant Dionís, que recorre amb el cap a la mà dues milles, fins al lloc on vol ésser soterrat – recordem l’elecció del lloc del santuari pel propi sant- (661); i de sant Sabinià, que camina mort quaranta-dues passes (557).

Abunden també les agressions amb instruments punxants, perforacions i clavaments; a sant Fusià li foraden el nas i li posen anelles de ferro, i li claven al crani claus al roig; finalment, el maten amb sagetes (Vorágine, 1982, 967); la mateixa sort pateixen sant Cosme i sant Damià i sant Sabinià (616, 557); a sant Quintí també li claven claus, però per unghes i genolls (687), i a sant Bonifaci, li introdueixen busques per les unghes (299); sant Ciríac és mort travessat per espases (293), així com sant Tomàs apòstol (51) i santa Eufèmia (601).

Alguns màrtirs són penjats: sant Blai (Vorágine, 1982, 165), els cristians de Tarsos –sobre brases- (299). Un turment que podem considerar similar al penjament és el poltre, l’estirament destructiu dels membres. És aplicat a sant Cosme i sant Damià, a santa Dorotea, a sant Quintí i a sant Jordi (616, 918, 687, 250).

Vegem els suplicis basats en el foc, força generalitzats i freqüentment burlats per la protecció celestial dels màrtirs. Com a simple cremament, en una foguera, el pateixen santa Bàrbara, sant Cosme i sant Damià, santa Apol·lònia, sant Ignasi i santa Agnès (Vorágine, 1982, 901, 616, 278, 155, 118). Santa

⁹⁵⁵ Barcelona, M. Diocesà: Pedro García de Benabarre, Retaule de sant Quirze i santa Julita. Reproduït a Molina, 1996, 129.

Llúcia és coberta amb pega i resina, i la intenten cremar, sense èxit (45-46). A santa Dorotea li cremen els pits (918), i a sant Ciríac el cobreixen amb brases, sucat en greix i sal (293).

Trobem sovint la caldera; en ella són fregits els màrtirs: santa Dorotea i sant Quintí (Vorágine, 1982, 918, 687). Uns en oli, com sant Ciríac (293), i altres en plom fos, com ara sant Jordi (*in caldera plena de blumbo*) (Ferrer, 2002, 186; Vorágine, 1982, 250).

La planxa i les graelles són també molt utilitzades; el martiri més conegut és el de sant Llorenç; però també el pateixen sant Dionís, sant Ciríac i sant Tomàs apòstol (Vorágine, 1982, 661, 293, 51); sant Sabinià és torrat sobre el foc en un llit (557), i els cristians de Tarsos són rostits a la brasa (299). Sant Vicent, sempre tan histriònic, diu que en turmentar santa Margalida amb ferros al roig, la seua carn feia *xii, chiiii* (Ferrer, 1932, II, 170). També al martiri del seu patró sant Vicent: després dels assots, de fer-lo menjar amb els gossos, de penjar-lo del coll, aplicar-li el poltre, esquinxar-li la carn, batre'l amb malls, el torren en unes graelles:

...giraven-lo ara a la hun costat, adés a l'altre, e axí com lo giraven, li chillave la carn: "chii, chii", e regave lo greix, axí com la pell se trenquave... (Ferrer, 1975, V, 50).

Els forns candents també són provats pels màrtirs: per sant Dionís, per sant Tomàs apòstol (Vorágine, 1982, 661, 51), per santa Cristina, que hi roman tres dies, i en surt estàlvia (395).

Les rodes, majoritàriament de foc, són un complex aparell de turment aplicat als màrtirs amb profusió; aquestes rodes solen provocar accidents mortals per als espectadors; sant Jordi és posat en un enginy de dues rodes que giren en sentit contrari (*intra duabus rotis per contrarium moventibus*) (Ferrer, 2002, 186); aquesta roda és plena d'espases, precisa Varazze (Vorágine, 1982, 250); a santa Caterina la posen en un aparell amb quatre rodes amb claus i serres, que es trenca, matant 4000 pagans presents (769); a santa Cristina, el seu propi pare, idòlatra, la fa lligar en una roda sobre una foguera, que es trenca i mata mil cinc-cents concurrents (395); santa Juliana també és posada sobre la roda (175), així com santa Eufèmia, en una roda de foc de la qual la maquinària s'espantalla i n'és la víctima el propi creador de l'artefacte (601).

La immersió és practicada també: sant Cosme i sant Damià són infructuosament llençats al mar encadenats (Vorágine, 1982, 616); santa Cristina, amb una pedra al coll i salvada pels àngels (395); sant Blai és posat en un llac, que se solidifica (165). D'altra banda, santa Juliana és submergida en plom fos (175), i a sant Bonifaci li fiquen el cap en pega bullent (299).

Molts màrtirs són obligats a ingerir metalls líquids o pateixen altres turments "gastronòmics"; sant Jordi és enverinat (Vorágine, 1982, 250); a sant Quintí li fiquen a la boca pedres, mostassa i vinagre (687); a sant Bonifaci li fan beure plom fos (299), així com a sant Ciríac (293). La pena de fam també és habitual: els botxins intenten matar de fam sant Vicent màrtir (120), santa Eufèmia (601) i sant Ignasi (155).

I són amb freqüència devorats, o almenys, aquesta és la pretensió frustrada dels seus botxins; sant Dionís és llençat a les feres famolenques (Vorágine, 1982, 661); sant Ignasi, als lleons (155); a santa Eufèmia, les

bèsties ferotges en comptes de menjar-se-la li fan una cadireta amb els seus cossos (601); sant Ciríac és precipitat en un pou ple de serps verinoses (293); a santa Cristina les bestioles immundes l'acaronen (395), i a la *vida* de sant Pau ermità Varazze conta el martiri de dos joves que són lligats a terra, nus i sucats amb mel, i menjats pels insectes (97).

Són arrossegats per terra santa Apol·lònia i sant Jordi (Vorágine, 1982, 278, 250).

També existeix el turment de la roba simbòlica; a sant Erasme li fan a mesura una túnica de bronze, que li posen incandescent (Vorágine, 1982, 883). Suplici similar és el que pateix santa Cristina, introduïda en un bressol de ferro ple d'oli, pega i resina bullents (395).

Un turment reservat per a les dones: la vergonya d'ésser passejades nues pels carrers; li ho fan a santa Bàrbara –tapada per una boira espesíssima-, a santa Agnès –coberta pels seus cabells miraculosament crescuts- (Vorágine, 1982, 901, 118), i a santa Cristina, a qui porten despullada fins al temple d'Apol·lo, que cau enderrocat en aquell moment (395).

3.4.2.8. Crueltat

Intentem extraure alguns conclusions d'aquestes digressions que hem fet sobre els sistemes de la crueltat medieval: un, de real i contemporani; altre, presentat també com a real però remotíssim al temps; ben familiar, però, mitjançant els textos i la iconografia hagiogràfics; i l'altre, l'infern, també presentat com a real, i conegut per textos, predicacions i imatges, malgrat que imaginari. Comparant-los, veiem que a tots tres sistemes es proposa un conjunt de turments físics evidentment molt similars, gairebé idèntics, creiem que més enllà dels naturals límits de la imaginació sàdica i la tecnologia.

En tots tres casos predomina el caràcter truculent, de deliberada crueltat, amb ús abundant de complexes màquines i estris específics per al turment, gran varietat de tipus de tortures, així com l'ús generós del foc, suplicis simbòlics, i una singular combinació de sadisme i humorisme.

Trets específics dels martiris: el martiri és un turment frustrat, de resultat invertit: provoca dolor, i la mort, però el triomfador és la víctima, sistemàticament ajudada pels àngels, que guanya d'aquesta manera la salvació. En canvi, tant el suplici terrenal com l'infernàl sí són eficaços. I tenen un valor pedagògic, exemplar, que en el cas dels màrtirs s'inverteix. Un suplici que només trobem als martiris, però no a l'infern ni a la justícia real és la crucifixió, digníssima per a un màrtir, però inapropiada als altres casos, pel seu simbolisme cristològic; la pateixen, per exemple, sant Dionís i sant Cosme i sant Damià (Vorágine, 1982, 661, 616).

Pel que fa a l'infern i la justícia real, per a sant Vicent Ferrer tot plegat forma part d'un únic complex orgànic i punitiu per salvar ànimes, objectiu últim de la religió: les *cordes* amb què Déu s'atrau els mortals són el seu amor, *temor infernal* i *dolor corporal*: la justícia humana i la divina són complementàries, i la finalitat la mateixa (Ferrer, 1932, I, 172). D'altra banda, si en aquest paral·lelisme els botxins farien el paper dels diables, no oblidem que les punicions infernals pertanyen al sistema de la justícia divina; per tant, en

darrera instància, el paper paral·lel al de Déu el representaria el rei o l'autoritat que s'atribueix el poder punitiu (Baschet, 1985, 195).

Un tret social: un dels sentits del càstig físic medieval és mostrar les diferències de classe; els nobles n'eren exempts; usualment, només s'aplicava als plebeus; aquells ho substituïen per penes pecuniàries, presidi, servei al rei i desterrament; i en cas de pena de mort, rebien la decapitació amb espasa, honrosa (Heras, 1990, 127). En canvi, a l'infern iconogràfic gòtic –i també, per exemple, als sermons de sant Vicent o al poema dantesc- és aclaparadora la presència, com a víctimes, de jerarques laics i eclesiàstics, com a expressió d'un malestar social contra els poderosos.

Trets compartits per l'infern i els martiris: a tots dos hi trobem abundant participació animal, com a part dels turments, que en canvi manca a la justícia ordinària terrenal. I tant en un com als altres hi ha acumulacions hiperbòliques, inversemblants, de suplicis, cadascun suficient per a produir la mort; en el cas dels martiris, la invulnerabilitat de la víctima prové del miracle, de la protecció divina, mentre que a l'infern, la prolongació infinita del suplici és resultat de la pròpia immortalitat de les ànimes. Els turments reals, en canvi, s'enfronten amb la limitació de la feblesa del cos i la vida humanes.

Especificitats de l'infern, respecte als altres sistemes: no hi apareix la violència sexual; almenys, aplicada directament pels diables; en canvi sí tenim els cucs anals i les bèsties que *entren* pels genitals als condemnats de tots dos sexes, a la visió de Tundal:

Los miembros vergoyoses molt eren turmentats per gran dolor, car los membres detrás vergoyoses bullien de vèrmens, e an aqueles parts vergoyoses dels hòmens e de les fembres, no solament seglars mas encara religioses, vnes cruels bèsties hi entrauen (Perellós, 1917, 59).

I el turment, similar, de les serps parides pels condemnats:

E los membres vergonyoses d'aquels hòmens e d'aqueles fembres eren a semblança de serpents qui les parts jusanes del ventre menjauen e rohien e espadelaçauen e esforçauen-se de trer de quí totes les ventresques (Perellós, 1917, 61).

Acabem de veure les agressions adreçades a la dona per part de botxins sempre masculins (*Inquisition...*, s.d., 22); també són nombroses les màrtirs a les quals els pagans intenten violar, i freqüentment aquesta és la causa del seu martiri; els voluntaris per forçar santa Eufèmia es converteixen en passar a la seua cambra (Vorágine, 1982, 601); i a santa Agnès intenten prostituir-la en un bordell (Vorágine, 1982, 118).

Una altra característica del turment infernal: mentre que el dolor del màrtir o del reu terrenal és un procés transitori, limitat en el temps, que constitueix el prolegomen a la glòria o a la mort, el dolor infernal és permanent, un estat en si mateix, etern.

Quina és la relació entre tots tres sistemes punitius? Per la seua antiguitat, doncs, els textos que descriuen els turments dels màrtirs són forçosament la primera inspiració; aquests suplicis serien inspirats –només inspirats- en la realitat del circ romà (Amat, 1985, 72). La iconografia hagiogràfica medieval segueix aquests textos antics o les seues versions

actualitzades, i probablement s'hi inspira també per a les representacions infernals; lògicament, el mateix pintor gòtic que executa martiris també representa inferns; la idea a plasmar, el dolor, és la mateixa. Des de Tertulià, *Les tortures de l'enfern sont imaginées à la façon des supplices subis par les martyrs ici-bas* (Amat, 1985, 153). Podem considerar-ho, a més a més, com una mena de venjança pòstuma: els propis màrtirs recorden als espectadors dels seus suplicis que ells els patiran a l'infern⁹⁵⁶. Al *Curial*, tots dos col·lectius de víctimes són comparats per *lo Sangler*, el religiós que consola Curial: *Tots són en infern e sots la potestat del diable... tots arreu feren mala fi e són màrtirs en los inferns* (*Curial...*, 1979, 248).

Els patiments dels màrtirs seran model encara per a un altre sistema punitiu: les refinades crueltats futures que l'Anticrist, als darrers dies, infligirà als últims cristians, que es convertiran d'aquesta manera en una nova –i darrera- generació de màrtirs; sant Vicent ho descriu així:

Grans eren los turments dels màrtirs, mas no són res en comparació de aquells. ...fer-los han durar lo turment hun any, com ara ab ganivets que no tallaran: tallar-los han de nuu en nuu, quiscun dia hun nuu, e fer-los han viure a pa e aygua e dar-los han engüents dolorosos e presons escules (Ferrer, 1975, VI, 235).

El *Libro del Anticristo* diu que aquest personatge, *como será concebido en aquel diabólico aliento, siempre buscará nuevas maneras de tormentos* (*Libro del Anticristo*, 1497, XXXIV), i en fa una descripció genèrica, amb la particularitat que tindran lloc als escenaris de la passió de Crist⁹⁵⁷.

Baschet creu que la crueltat real –contemporània- seria la inspiradora de la infernal, totes dues sempre amb l'objectiu de fer por⁹⁵⁸. Però hi ha casos, com ara el càstig esmentat de Pere el Cerimoniós, que fa beure la campana de la Unió als reus, en què costa no imaginar-se el rei reproduint conscientment una punició sovint representada a la iconografia gòtica infernal. L'única filiació genètica clara, per la prioritat temporal, és la dels textos dels martiris; infern i crueltat terrenal, posteriors, semblen influir-se mútuament.

Quant a la gradació de dolors, el major és l'infernal: *L'enfer correspond donc à une aggravation des supplices que subissent les martyrs ici-bas* (Amat, 1985, 155); el suplici dels màrtirs, diu sant Vicent, no es pot comparar amb el del purgatori; caldrà doncs imaginar l'atrocitat del dolor infernal (Ferrer, 1975, IV, 161).

⁹⁵⁶ Buc, 1997, 76: *Les martyrs infléchissent aussi le sens de l'événement à l'ouverture des jeux: ils rappellent aux spectateurs ainsi qu'au magistrat qui préside, que Dieu, à Son tour, leur fera subir des tourments dans l'autre monde.*

⁹⁵⁷ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXIII: *Traherán delante del Anticristo sus discipulos muchos cristianos captiuos, porque no haurán querido creer en sus falsas predicaciones... Serán los fieles cristianos atormentados de muchas maneras de martirios, en mayor grado en aquellos lugares donde Jhesu nuestro redemptor fue crucificado... Serán ellos traydos delante aquella bestia maldita para que desdigan de la fe o sean martirizados...*

⁹⁵⁸ Baschet, 1985, 189: *Ainsi, le développement de l'instrument... serait lié pour une bonne part à une volonté de se conformer au modèle terrestre de la punition, qu'il s'agisse de légitimer la pénalité terrestre ou, plus probable, de fonder la peur de l'enfer sur le choc d'images réelles.*

Fra Luis de Granada fa servir explícitament la comparació entre el sistema de la justícia terrenal i la infernal; en la inversió cristiana imaginari-realitat, els suplicis reals no són més que una imatge, *risa y sombra*, dels infernals⁹⁵⁹. Isabel de Villena va més enllà; Maria Magdalena, en penedir-se, diu a Crist:

No hi ha turment, Senyor, per cruel e penós que sia, que a mi no fos refrigeri si per lo mijà d'aquell pogués reparar les errades mies (Villena, 1980, CXIX).

Després d'haver vist totes aquestes desmesurades crueltats, sembla haver a la cultura medieval un sadisme o una morbositat que es complau en sang i fetge, en el dolor humà, un fenomen paral·lel al gust macabre i la fascinació pel cadàver i les relíquies, i que sembla consubstancial al cristianisme, que ha estat anomenat *la metafísica del botxi*⁹⁶⁰. Els autors de l'esmentat catàleg d'instruments de tortura en donen una explicació psicologista: atribueixen aquesta crueltat, ahistòricament i tautològica, al sadisme subconscient reprimat, en resum: a la crueltat humana, i en concret la crueltat masculina i la col·lectiva⁹⁶¹.

Segons Huizinga, referint-se al sadisme de la justícia medieval, més que d'una aparent perversitat morbosa –aquesta conceptualització seria la nostra, l'actual-, es tractaria d'un espectacle popular animal i groller, un motiu d'alegria (Huizinga, 1990, 35); i, pel que fa als màrtirs, l'exageració és necessària per a l'*estragada* sensibilitat medieval⁹⁶². En la mateixa línia, Molina, referint-se a la truculència de la iconografia gòtica dels turments dels màrtirs i de l'infern, la relaciona amb la necessitat de captar l'atenció del públic popular (Molina, 1996, 128). Bakhtin interpreta el caràcter popular de la iconografia gòtica de l'infern com una inversió, una victòria de la rialla sobre la por, que torna inofensius i ridículs els símbols del poder i la violència (Bakhtin, 1998, 86).

La percepció actual de la crueltat medieval inevitablement es troba mediatitzada pel nostre *tabú* de la sang, procedent de la reacció il·lustrada contra el tarannà bàrbar de la justícia de l'Antic Règim, actitud favorable a

⁹⁵⁹ Granada, s.d., 90: *Espántaos ver algunas maneras de justicias rigurosas que se hacen acá en la tierra contra los malhechores, cuando vemos cómo los verdugos los llevan por la fuerza, cómo los azotan, descoyuntan, desmiembran, despedazan y abrasan con planchas de fuego. Pues, ¿qué es todo esto sino risa y sombra en comparación con los tormentos de la otra vida?*

⁹⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, Edaf, 1985. Pàg. 115. Vegeu també Albert Camus, *La peste*. París, Gallimard, 1994, pàg. 119: *-J'ai trop vécu dans les hôpitaux pour aimer l'idée de punition collective. Mais, vous savez, les chrétiens parlent quelquefois ainsi, sans le penser jamais réellement. Ils sont meilleurs qu'ils ne paraissent.*

⁹⁶¹ *Inquisition...*, s.d., 16: *...es la sed de sangre congénita y la capacidad del hombre de gozar con la agonía de sus semejantes, la que genera y perpetúa estas estructuras sociales que concretizan e institucionalizan los hechos físicos, la satisfacción que ansía y exige al subconsciente colectivo.*

⁹⁶² Huizinga, 1990, 309: *El hombre medieval es como un enfermo que que está estragado por el uso demasiado repetido de medicinas demasiado fuertes. Sólo reacciona a los estímulos muy enérgicos. Para que el mérito de una virtud irradie con toda su gloria no le satisfacen al espíritu medieval sino los ejemplos más extremos los cuales caerían en la caricatura con un concepto menos exagerado de la moralidad.*

l'abolició de la tortura *pública* i al públic tancament de les execucions en el pati d'institucions: a la inversa de la societat feudal, que en fa un espectacle, en la burgesa existeix una mena d'*honte à punir* (Foucault, 1975, 14).

Segons una proposta marxista, al sistema feudal, a causa de la pobresa material generalitzada, sovint l'únic bé accessible dels condemnats és el propi cos; tant l'empresonament com els treballs forçats es desenvoluparan més tard, amb el creixement mercantil; els turments físics, doncs, es generalitzen⁹⁶³. Potser manca a aquesta explicació economicista el factor mental: a l'Edat Mitjana, el cos és el lloc en què es realitza la totalitat antropomorfitzada de l'existència, inclosa la del més enllà: l'ànima es representa com un *homunculus* (Le Goff, 1983, 337).

Seguint Foucault, el càstig no és merament un aspecte repressiu del poder; es tracta d'una funció social complexa, en què s'aferma el poder sobirà, i en el cas de l'infern, diví (Foucault, 1975, 52, 61, 133); els veritables protagonistes són els espectadors, el poble, a qui va adreçat l'espectacle, macabre i didàctic; al cas de l'infern, els oïdors del sermó, els lectors del text, els observadors de la pintura. El suplici medieval, doncs, segons Foucault respon a tres criteris bàsics: ha de produir una quantitat de patiment naturalment no mesurable però sí jerarquitzable. En segon lloc, es relaciona el tipus, intensitat i durada dels turments (és a dir, la qualitat i quantitat del sofriment) amb la gravetat del crim comés i la qualitat social del criminal i de la víctima, amb tot un ventall de diferents turments simbòlics; al cas de l'infern, ja sabem que la intensitat del dolor és màxima, i la durada, eterna, d'acord amb la immensitat de la part ofesa. I en darrer lloc, el suplici constitueix un ritual, una litúrgia punitiva, amb dues exigències: marcar el castigat en el seu cos, i mostrar a la societat el triomf del poder en l'excés mateix de violència; per això alguns càstigs medievals es fan ja sobre cadàvers, o fins i tot sobre animals: predomini absolut del valor simbòlic, didàctic, sobre el pròpiament punitiu. La tortura no és un "excés" del sistema punitiu –i teològic, afegim– medieval, sinó al contrari, la base de tota una economia de poder, a la terra com al més enllà (Foucault, 1975, 37-48).

⁹⁶³ G. Rusche i O. Kirchheimer, *Punishment and social structures*, 1939. Citat a Foucault, 1975, 29.

3.4.3. CONDEMNATS

3.4.3.1. Presoners

Segons Dante, en arribar a l'infern, els condemnats nouvinguts són jutjats per Minos -*giudica e manda*-, descrit com una mena de serp -*cignesi con la coda*-, qui decideix la destinació de cadascun (Infern, V, 6-11).

Eiximenis, en canvi, ens dona la versió cristiana sense contaminacions clàssiques: immediatament al judici particular, l'ànima condemnada és estimbada a l'infern pels dimonis; li ho explica sant Miquel a l'ermità Donat:

...si la ànima és dampnada, tantost com és jutjada e fora del cors lo sant àngel seu la desempara. ...E dat-li comiat per la manera dita, lavors la prenen los prínceps de tenebres (Eiximenis, 1992, V, 47).

La descripció d'aquesta escena complau sant Vicent: els turments dels diables psicopomps comencen al mateix moment de la mort⁹⁶⁴, en una lamentable processó cap a l'infern (*E non cantando, mas va llorando e con grand royo, batiéndola e atormentándola*) (Ferrer, 1994, 433):

Vénen los dyables, molta multitud, a la mesquina de ànima quan hix del cors; tantost és agafada per los dyables, e menen-la a infern, e obren lo carçre primer dels àngels mals, e quan la ànima veu aquella pena terrible, crida grans crits: "Oo!, e aquí he a estar yo?" (Ferrer, 1975, III, 222).

El predicador, d'una manera teatral –imaginem els gestos i les veus de sant Vicent-, escenifica el terror de l'ànima en arribar a la seua destinació infernal: *crida uns crits "Aa! Aaay!"... E diu: "E ací he a estar yo?"* (Ferrer, 1932, I, 189). En algun cas, fins i tot fa una ironia amb l'horroritzada sorpresa del pecador:

E axí, com l'ànima veu lo primer grau: "Oo, e ací estaré yo?" "No, na traïdora, més avant entrareu"; e meten-la en lo 3 grau (Ferrer, 1975, III, 223).

És el moment de les lamentacions i d'un tardà penediment: *e quan entren en infern, veus quin plany fan... quan diran "Oo, mesquí..."*⁹⁶⁵.

⁹⁶⁴ Ferrer, 1994, 288: *E quando la ánima siente los diablos así venir, está así como ladrón que siente que lo vienen a colgar e non querría salir, si lo pudiesse escusar. Mas finalmente sale. E desde es salida, así como los abades van cantando con el cuerpo, assí los diablos van bozeando e dando gritos e batiéndola. E la ánima va dando fuertes gritos que çielo cuyda fender. E como es a la puerta del infierno e vee aquel terryble fuego, dando gritos dize: "O, mesquina, cuytada, que en mal punto nascí!". E lánçanla dentro.* Vegeu també Ferrer, 1995, 275.

⁹⁶⁵ Ferrer, 1932, I, 194. També a Ferrer, 1994, 280: *...lievan los ojos contra el çielo, e como veen las ánimas bienaventuradas estar en el paraíso e veen el gozo e la alegría que perdieron e otrosí veen las penas e dolores en que ellos yazen, acresçientaseles la pena doblemente, e dize cada uno dellos con grandes alaridos e voces de grand amargura: -"¡Ay, mesquino malaventurado, qué perdí por el pecado de la soberbia e*

Efectivament, l'absència de matèria *-carn-* en què fer penitència atorga una mena d'estatut d'estabilitat espiritual de les ànimes:

...si Lucifer e Judes, qui fo molt gran peccador, haguessen tanta carn quanta és en una mosqua, pogueren fer penitència en aquella... (Ferrer, 1932, I, 55).

El dia del judici, el grapat dels condemnats serà immens; sant Vicent descriu –amb onomatopeia- la seua caiguda com la immersió en un líquid:

E per ço de tots ells serà fet un feix, e xof! en infern... Diu que al dia del juhí lo fill de la verge Maria trametrà los seus àngels a plegar aquella mala companya e metran-la en infern, e allí estaran per tots temps en turment e en plor... (Ferrer, 1975, IV, 69).

La condemna a l'infern, ho sabem ja, no té remissió, alleujament ni salvació⁹⁶⁶. En paraules de sant Gregori, *enaxí con no serà fin del goig dels bons, enaxí no serà fi lo turment als mals* (Gregori, 1931, II, 101). De l'infern no se'n surt: l'ànima que hi entra, diu Eiximenis, *com sia d'aquí avant desesperada e perda tota esperança de exir de infern e del jou del diable* (Eiximenis, 1992, IV, 54). El franciscà, seguint els paràmetres de la concepció agonística, compara encertadament les ànimes a l'infern amb els presoners en guerra, *catius* en guerra justa; els dimonis al·leguen la circumstància:

E, per tal, dien que-ls poden turmentar axí com a catives sues, atlegant que per dret ho poden fer: ço és iure belli. Lo qual dret és que, vençut finalment en la batalla, és catiu del triumphant. E, majorment, lo vençut és ver catiu de l'altri si voluntàriament s'és dat a presó, axí com de fet fa l'om... (Eiximenis, 1992, IV, 53).

Cervantes fa una mena de broma sobre el *nulla est redemptio* infernal; Sancho diu al seu senyor: *-Quien ha infierno... "nula es retencio", según he oído decir. El Quixot demana: -No entiendo qué quiere decir "retencio", i el seu escuder li explica: -Retencio es... que quien está en el infierno nunca sale dél, ni puede* (Cervantes, 1982, I, cap. XXV, 146).

Tanmateix, ja hem vist en parlar dels viatgers a l'infern algunes excepcions a la regla general: les resurreccions obrades per Crist i alguns sants. Efectivament, el rescat de l'infern, quan es produeix sempre és unidireccional, cap a la vida terrenal altra volta, mai directament al cel, fins i tot si ha transcorregut molt de temps, com al cas de l'emperador Trajà.

Trajà, en efecte, és resuscitat per sant Gregori; per a resoldre la resurrecció d'un pagà condemnat a l'infern caldrà alguna filigrana teològica de

por los otros pecados a que me di mientras estude en el mundo! ¡Maldicho sea el día en que nascí e la noche en que fuy engendrado! ¡Maldicho sea el padre que me engendró e maldicha sea la madre que me parió! ¡Maldichas sean las tetas que mamá! ¡Maldicho sea el tiempo en que veví, en el qual fize tantas maldades por las quales merescí venir a este lugar malaventurado!"

⁹⁶⁶ Hi ha una heterodoxa versió popular del romancer, en què els diables rebutgen el condemnat, el cruel bandoler Malaparte: *no el voldran admetre,/ perquè no llevi el govern/ al senyor Baneta (Romancer..., 1980, 70).*

sant Tomàs⁹⁶⁷; a la visió medieval, Trajà és l'emperador romà pagà però "bo"; Jorge Manrique, a les seues famoses *coplas*, el compara amb son pare: *En la bondad, un Trajano* (estr. 27). Dante, de fet, col·loca l'emperador Trajà al cel (Paradís, XX, 102), i Beatriu en conta la història⁹⁶⁸. Varazze ens relata el cas d'aquesta estranya resurrecció, recollint els raonaments del teòleg: sant Gregori reflexiona, sobre la tomba de l'emperador, pensant que si haguera estat batejat s'hauria salvat; prega per la seua ànima, i obté –se li prohibeix de tornar a fer-ho- la resurrecció de Trajà; el bateja i l'emperador torna a morir, però ara va al cel. Això planteja dificultats respecte a la inapel·labilitat i la infabilitat de la sentència divina; les possibles solucions, gens acceptables, opinen que o bé la sentència ferma no havia estat encara emesa, en espera d'aquesta prevista resurrecció futura; bé que la seua sentència definitiva s'havia ajornat fins al judici final; que l'oració del sant era la condició específica necessària posada per Déu per a la salvació del mort; que encara que Trajà restara a l'infern, s'hauria lliurat dels turments, cosa possible a Déu; o, per últim, que la remissió efectuada seria únicament de la pena de dany, però no de la de sentit (Vorágine, 1982, 193). Lieja n'altera el nom: ací és *Troyano*, però no parla de la resurrecció, sinó únicament de la salvació del seu esperit:

...un die lo dit sent Gregori, passant davant l'alberch de l'emparador de Roma, Troyano, recordà-li con lo dit emparador era stat hom de gran pietat, e començà a plorar molt fortment per ell. E tant plorà davant l'altar de sent Pere, que una veu del cel li dix que, per mèrits de lla oració qu-ell en aquella hora havie feta, l'ànima del dit emparador era liurada de lles penes de l'infern en què stave; mas que-s guardàs que d'allí avant no pregàs ne fes oració a Déu per neguna ànima d'infern (Lieja, 2004, DXXIII).

Sant Vicent, que sembla seguir la versió de Lieja més que la de Varazze, també relata aquesta resurrecció, en què anomena l'emperador *Troianus nomine*; escenifica el monòleg de sant Gregori, reconeix que això suposa per a la teologia una *magna questio*, i ofereix l'explicació tomista⁹⁶⁹. Eiximenis també farà esment d'aquesta tradició:

E aquesta misericòrdia se estén a vegades tant que d'Imfern los traurà, o ja dampnats o morts en peccat mortal los delliurarà, axí com legim

⁹⁶⁷ S. Th., Supl., q. 71, a. 5. Cita Joan Damascè, 16 MG 95, 264.

⁹⁶⁸ Paradís, XX, 6-17: *Ché l'una de lo 'nferno, u' non si riede/ già mai a buon voler, tornò a l'ossa;/ e ciò di viva spene fu mercede:/ di viva spene, che mise la possa/ ne' prieghi fatti a Dio per suscitarla,/ sì che potesse sua voglia esser mossa./ L'anima glioiosa onde si parla,/ tornata ne la carne, in che fu poco,/ credette in lui che potëa aiutarla;/ e credendo s'accese in tanto foco/ di vero amor, ch'a la morte seconda/ fu degna di venire a questo gioco.*

⁹⁶⁹ Ferrer, 1995, 9: "O , domine, et tanta iusticia uretur in inferno!". *Non audebat rogare pro eo, quia infidelis, et per consequens dampnatus, sed quasi illud volebat dicere. Et venit Angelus, dicens: "Gregori, obtines quid affectas, sed penitencieris, quare pro dampnato rogasti". Et ista racione semper habuit podagram. Et circa hoc est magna questio in Theologia, et sanctus Thomas querit in Quarto (Sententiarum), sed sovitur, quod Deus precipiebat illum oracionibus exire isto modo, quod resurrexit, et Gregorius ipsum baptizavit. Vide ergo quanta erat huius contemplacio, quod in Inferno positum liberavit, quod non legitur de aliis.*

d'alguns sants apòstols e d'altres sants. E axí mateix apar açò en diverses istòries de molts qui eren morts en ydolatria o en altre peccat mortal, e nostre senyor Déu, per mèrits dels sants aquells, los tornava en esta vida, e feyen penitència e-s salvaven. En especial me membra de present de Tragà, emperador idòlatre, que, ja mort gran temps avia, trobà ab Déu misericòrdia, per prech de sent Gregori (Eiximenis, 1992, V, 16).

Tampoc no hi ha, diu la doctrina, mitigació per a les penes infernals: l'infern no és el purgatori. Sant Tomàs nega que els sufragis dels vius aprofiten a les ànimes condemnades, *quod est error Origenis*. Ens resumeix les teories «errònies» en aquesta qüestió: *Praepositinus* (hi ha mitigació provisional, fins al judici); *Porretani* (hi ha mitigació, però no arriba mai a la remissió); i *Altissiodorensis* (la mitigació és qualitativa, no quantitativa). Sant Tomàs conclou, enèrgic: *suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit* (*S. Th.*, Supl., q. 71, a. 5).

A la versió de sant Vicent del miracle de la calavera, sant Macari s'ofereix al pagà condemnat: "*E a tu, poria't ajudar?*". Però la resposta és contundent: "*No; encara que totes quantes misses se dien en lo món se diguessen per mi, no'm porien ajudar ni treure de infern* (Ferrer, 1932, I, 194). El predicador nega amb rotunditat qualsevol validesa de les obres eucològiques fetes per a condemnats: *bona facta pro existentibus in inferno non prosunt in aliquo eis, neque ad exiendum, neque ad alleviamentum penarum* (Ferrer, 2002, 322); fins i tot arriba a posar-ne algun cas extrem⁹⁷⁰.

De fet, els condemnats són conscients que la seua pena no tindrà, en tota l'eternitat, remissió ni mitigació, la qual consciència constitueix un *plus* de turment (Eiximenis, 1992, IV, 54). El catecisme d'Orriols, del s. XVIII, encara considera aquest detall com el *que haze mas horrorosas las penas de los condenados*⁹⁷¹.

Sant Vicent, fervorós anti-origenista, insisteix en aquest punt; no sols les obres dels vius no serveixen als condemnats; encara els causen més pena:

...mas si va a infern, o-s facen o no-s facen, no li valen res, jamay haurà remey... Diuen alguns que bé que no vàleguen a delliurar de infern, mas valen-li a aleugar les penes de infern e a portar la càrrega. Error és e heretgia, "quia in inferno nulla est redemptio", ans és lo contrari que quan saben que bé se fa a ells, han major dolor (Ferrer, 1975, IV, 41).

En un altre sermó el predicador elabora una interessant analogia entre el condemnat a l'infern i el presoner captiu dels musulmans:

...hoc dels béns que han fets han dolor, perquè no se'n aprofiten en re. E quan vosaltres feu bé per alguna ànima que'un penseu que sia en

⁹⁷⁰ Ferrer, 1995, 453: *Si omnia bona, que hodie sunt in mundo, nec unquam fuerunt, facta essent pro una anima dampnata, non extraherent eam de Inferno, nech allevaret eius penam, quoniam non est ibi remedium aliquod. Ideo non oramus pro illis, "quia in Inferno nulla est redemptio", nec exeundi, nec penam alleviandi...*

⁹⁷¹ Orriols, 1786, 226: *-Qual es la circunstancia, que haze mas horrorosas las penas de los condenados? -El tener conocimiento cierto, sin que puedan dudarle, que aquellas penas han de ser eternas, sin que las haya de disminuir la Divina misericordia (ni un apice) por toda una eternidad...*

purgatori, e ella és en infern, de aquell bé han gran desplaer, com ara hun hom és catiu en terra de moros, e sos amichs venen-li quant ha per rescatar-lo, e comanen lo rescat e les letres a qualque mercader qui va lla, e-l rescat se pert en lo camí; quan ell sap que ço del seu és venut e perdut, pensar podeu que'n ha gran desplaer... (Ferrer, 1932, I, 184).

I, tanmateix, amb aquestes negacions doctrinals conviu una tradició cristiana, des del s. IV, segons la qual hi ha un descans dominical a l'infern, transposició del costum imperial; el diumenge, fins i tot els sants s'acosten a la vora de l'abisme, per consolar els condemnats; i a la *Visio Pauli*, Crist proclama un *refrigerium* el dia de Pasqua, a l'infern (Amat, 1985, 389; Brown, 1997, 1253; Polo, 1998, 1200). La mateixa idea sembla presentar-se a les visions celtes (Gurevic, 1982, 266), i al s. XII reviscola, tendint a la confusió d'infern i purgatori.

Efectivament, al *Viatge de Brendan* (ca. 1106), els monjos navegants troben Judes en un illot enmig del mar, on té el seu *refrigerium* o mitigació segons el calendari litúrgic: el diumenge, la quinzena de Nadal, festes marianes, Pasqua i Pentecosta (Benedeit, 1983, 44). I a la versió atribuïda a Eiximenis, sant Cebrià troba Judes assegut a la vora d'un pou, alleujament del dissabte, gràcies a haver restaurat un pont en vida (*Doctrina...*, 1929, 120).

Passem a un altre aspecte de l'enclaustrament infernal: gràcies a la transparència entre espais, des de l'infern estant els condemnats veuen i parlen amb els sants i àngels al cel, la qual cosa no suposa cap consol per als pecadors:

Ara sapiau que los qui són en infern vehen los de paraís, e los de paraís vehen los de infern..."Als de infern, quan vehen los de paraís, és-los aleugament?" No pas... ans los encén la pena e la-ls creix (Ferrer, 1932, I, 276).

Vegem el diàleg entre el ric de la paràbola i Abraham, segons sant Vicent:

E per ço, lo rich, estant en infern, diu que alçà los huylls alt, e véu nostre pare Abram, e cridà fort: "Pare Abraham, miserere mei"; e ell que li respòs: "Haaa, fili recordare usque male" (Ferrer, 1932, I, 275).

Els condemnats veuen, amb enveja, els il·lustres peneditos a temps: *O mesquí! També'm fóra salvat, si hagués feta penitència axí com ell*, diu un soberbi tot mirant sant Pau; els luxuriosos fiten la Magdalena i David, els avariciosos Mateu; això constitueix encara un augment dels turments infernals (Ferrer, 1932, II, 71; IV, 160).

Tanmateix, aquesta visió del cel des de l'infern, diu sant Tomàs, cessarà amb el judici final, en què desapareixerà la transparència en sentit infern-cel (no així la inversa, cel-infern) (*S. Th. Supl.*, q. 98, a. 9). Els condemnats, doncs, són també vistos des del cel (*S. Th. Supl.*, q. 94, a. 1); com acabem de veure, en una tradició primitiva cristiana, del s. IV, els sants s'acosten a la vora de l'abisme per consolar els condemnats (Amat, 1985, 389). Però no és aquesta l'actitud que adoptaran els sants medievals envers els condemnats, al contrari. S'alegren dels càstigs, de l'execució de la justícia divina (*S. Th. Supl.*, q. 94, a.

2-3), i increpen sense pietat els pecadors: *Axí de la mesquina de ànima que tots los sants la escriben: "Vehe, vehe, oo ribalda!"*⁹⁷².

I també donen gràcies a Déu per haver-los lliurat dels suplicis que contemplen, diu Bernat Serradell: *E quan veurem los greus turments/ ab gran terror,/ benauirem del Salvador... qui ens ha guardats de tal presó/ perpetual* (*Blandín...*, 1983, 241).

Des del mateix judici particular també es contempla l'infern; Crist fa mirar-lo a un mal senyor que acaba de morir: *guarda legós en infern aquelles ànimes que per ta culpa són dagnades: ab elles estaràs* (Ferrer, 1975, III, 132).

La transparència també existeix respecte als llimbs dels infants; la visió de les penes infernals per part dels nens suposa la consolació dels xiquets, que es veuen lliures del turment:

...quan guarden baix als de infern, que vehen en aquella pena tan terrible, dien: "Oo, Senyor! Gràcies te fem com no estam ab aquells"... (Ferrer, 1975, V, 248).

Pel que fa a la terra, no hi ha visió mútua amb l'infern; però miraculosament, la veu de Crist, des de la terra, se sent a l'infern, quan mana - *"Adolescens, tibi dico, surge"*- als morts resuscitar: *E fo en tanta virtut aquesta paraula que la ànima la hoí, e los dyables en infern*⁹⁷³.

Els condemnats tampoc no poden manifestar-se lliurement sobre la terra, privilegi reservat als sants i ocasionalment a les ànimes purgants: *Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus: non autem damnati* (S. Th., Supl., q. 69, a. 3).

3.4.3.2. Vida infernal

Quant a les activitats dels condemnats, semblen limitades; hi ha aquesta observació del cel, i l'esmentat treball manual que alguns autors situen a l'infern, concebut com un càstig infamant per inversió social, i contraposat a l'oci celestial⁹⁷⁴. I naturalment, fan d'objectes pacients dels dimonis turmentadors. Trobe un exemple, però, en què els condemnats semblen rebel·lar-se i intentar resistir-se al suplici, a la descripció de Ramon de Perellós del Purgatori de Sant Patrici; a la casa-forn, *vna gran casa tota fuman*, els diables submergeixen les ànimes en banyeres plenes de metalls fosos, *he quant se esforsauen de hixir de fora, los dimonis los cabussauen pus fort* (Perellós, 1917, 29).

La relació entre condemnats i dimonis, els dos grups d'habitants de l'infern, sembla limitar-se per les dues parts als turments, i ocasionals

⁹⁷² Ferrer, 1975, III, 172. Similar, a Ferrer, 1994, 484: *Mas si non va vestida destas vestiduras, los ángeles e las ánimas han tan gran enojo della que es por maravilla. E dizen: "O, de la ribalda traidora, e cómo viene tan vilmente vestida!"*

⁹⁷³ Ferrer, 1975, IV, 26. També a Ferrer, 1995, 297: *"Adolescens, tibi dico, surge" ...que erat in Inferno... Sed vox Iesu Christi descendit usque ad Infernum, et ille, qui fuerat mortuus, surrexit et recedit...*

⁹⁷⁴ Berceo, 1980, 141; *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2358; Rabelais, s.d., I, XXX; Vicente, 1988, 104.

recriminacions o amenaces, tot i l'anomenada «societat» creada (Mt 25, 41) (Bot, 2002, 123, 132). Les ànimes temen els diables, fins i tot la seua mera presència, diu Eiximenis: *E d'aquí devayllen a infern a turmentar les ànimes, ço és acostant-se a elles, lo qual acostament és orribla feredat* (Eiximenis, 1992, IV, 49). El franciscà enumera els quatre atacs «psicològics» que els diables fan a les ànimes: en primer lloc, llur mera presència (*presentant-li sa orribilitat e feredat*); després, el diable recorda els pecats comesos, *per les quals ést estada jutjada a dampnació* (Eiximenis, 1992, IV, 54). Segueix el recordatori de la felicitat eterna perduda, és a dir, de l'eternitat del càstig, *ço que ha perdut per sa gran colpa* (Eiximenis, 1992, IV, 54).

Finalment, diu Eiximenis que el diable recorda al condemnat que el seu turment encara s'agreuja quan recupere el cos, a partir del judici final. Fra Luis de Granada també pondera la companyia diabòlica: *Pues, ¿qué diré de la compañía de todos aquellos perversos espíritus, y de todos los condenados* (Granada, s.d., 55).

Sobre les seues situacions anímiques, a banda dels sentiments generals de desesperació, ràbia, enveja, etc., no abunda la informació. Desesperats, voldrien poder morir, diu la visió de Tundal: *e, açò que pus greu cosa los ere, no podien morir e desiyauen la mort e no la podien trobar* (Perellós, 1917, 64). Sant Tomàs diu que no experimenten *proprie timor*, perquè ja han perdut tota esperança de salvació (*S. Th.*, 1-2, q. 67, a. 4). Sant Vicent, una mica contradictòriament, ens assegura que, d'una banda, els condemnats *són ignorants, que tota la sciència han perduda* (Ferrer, 1932, II, 67), i d'altra, que com a condemnats adquireixen la consciència de la seua falta, a diferència de quan són en vida, que *no coneix lo seu peccat, mas, quan serà en infern, coneix que allò que ha feyt era mal feyt* (Ferrer, 1932, II, 181). En aquesta lògica s'esclama una comtessa francesa condemnada:

“O mesquina! Que assats fuy casta e fiu abstinència e almoyna, mas no son stada damnada per altre rahó sinó per aquelles vestedures e aparellaments que portava...” (Lieja, 2004, DXXXV).

Tot i ésser descrits i representats habitualment per grups, les ànimes de l'infern no semblen desenvolupar una gran sociabilitat entre elles, no conversen. Però sí mantenen els lligams sentimentals amb els vius, a jutjar per la paràbola del ric condemnat; Eiximenis la posa com a exemple:

...la cara amor, majorment la natural que hom ha en esta vida, encara roman en porgatori. Hoc encara, en infern, axí com apar per lo rich hom dampnat... que suplicà Abraam que fes algun tramès... al món per tal que no-s perdessen çinch frares que avia encara vius (Eiximenis, 1992, III, 52).

Sant Vicent també fa referència al mateix fet, i n'escenifica les paraules del ric:

E ell, quan véu que Déu no li havia mercè, dix: "Senyor, almenys digats-o a mos germans, que-n he V, que facen penitència, per tal que no vinguen en aquest loch tan dolorós!" (Ferrer, 1932, I, 275).

Lieja conta el viatge d'una filla òrfena a l'infern, per visitar sa mare; aquesta, condemnada, reconeix i recomana la seua filla: *E quant la veé, dix-li: "Ffilla, guarda què soffir per la vida desonesta que fiu en lo món!"* (Lieja, 2004, CCLXXIV). I el del fantasma infernal que visita la seua filla i amant, per agredir-la (Lieja, 2004, CDLX).

Segons algunes descripcions, sembla com si la principal activitat dels condemnats fóra la blasfèmia; blasfemen contínuament, diu la doctrina (*S. Th.*, 2-2, q. 13, a. 4). Dante descriu la ira d'un lladre, que fa figa amb totes dues mans cap al cel, mentre crida: *le mani alzò con amendue le fiche,/ gridando: "Togli, Dio, ch'a te le squadro!"* (Infern, XXV, 2-3). Lieja conta com un monjo, en la seua agonia, reacciona a la missa que se celebra per la seua ànima: resuscita i es posa a blasfemar, i demana «*Per què fets sacrificis per mi, car jo condemnat son e ja son estat en l'infern!*» (Lieja, 2004, DXVIII).

Eiximenis diu que qui hi davalla, *Oïrà aquí blasphemies de Déu e malediccions a Déu e a tota creatura* (Eiximenis, 1992, IV, 54). Sant Vicent relaciona la blasfèmia en vida amb la infernal: *abominació de Déu, renegan, despittan, escupint al cel... l'om qui en aquest món renegue, ab Lucifer bayx ne va* (Ferrer, 1975, III, 227). La blasfèmia infernal és universal:

...veu infernal, blasfemant, que (és) baix en infern. Haveus de blasfèmies, que tot lo món blasfemen. Tantes de penes han e dolors, e saben que jamés no-n poran exir, e axí com a persones desesperades maleexen tot lo món: "Oo, malaiïta sia la hora que fuyt concebut, lo dia que nasquí, lo pare que m'engendrà, la mare que-m parí," etc... (Ferrer, 1975, III, 231).

Al Testament de Serradell també apareixen aquestes blasfèmies; els condemnats diuen: *Maleites sien quantes creus/ són en lo món;/ e encara tots los sants qui són/ en Paradís!* (Blandín..., 1983, 253). I en un altre lloc, descriu els poderosos de la terra, blasfemant i lamentant-se mentre es torren al foc:

...plorant ab crits desesperats/ e gemegants,/ flastomant Déu e tots los sants/ qui són al cel,/ cridant totstemp: -Oh mort cruel,/ desconeixent,/ per què no m'escanyist dorment/ en lo bressol,/ e que no veéssem aquest dol/ tan amargant? (Blandín..., 1983, 251).

Quina és la llengua dels condemnats? La que empraven en vida? Més aviat cada autor els fa parlar la seua pròpia llengua, llatina o romanç; l'única excepció la tenim en Dante: tots els seus condemnats parlen italià, excepte un poeta amic seu, Guinizelli, que canta uns versos occitans del trobador Giraud de Bonelh, *que plor e vau cantan;/ consiros vei la passada folor* (Purgatori, XXVI, 140).

D'acord amb l'antropomorfisme dominant a les concepcions del més enllà medieval, les ànimes condemnades –les ànimes– es conceben, es descriuen i es representen plàsticament com cossos humans; entre els nombrosos turments que pateixen, bona part són «físics» (Gurevic, 1982, 270); *Per tots los senys corporals sentirà espeçial pena*, diu Eiximenis (Eiximenis, 1992, IV, 54). Dante, que segueix en general aquesta tendència antropomorfitzadora, tanmateix descriu algunes ànimes com a ombres; troba

tres sodomites florentins que són *tre ombre* (Infern, XVI, 4); i a la secció dels falsaris, veu també *ombre smorte e nude* (Infern, XXX, 25).

Varazze ens narra un sorprenent cas que ens permet constatar aquesta conceptualització corpòria de les ànimes infernals: el seu ús com a turment alié. Sant Furseu, bisbe, mor; al seu judici particular, els dimonis, després d'argumentar endebades, li llencen damunt un condemnat, un usurer, del qual els diables acusen Furseu d'haver acceptat un regal. L'àngel li explica que les diverses cremades que això li provoca li fan expiar la pena (Vorágine, 1982, 618).

No són gens abundants les descripcions de l'aspecte de les ànimes condemnades; Eiximenis ens diu: *Aquí, companya innumerable de demonis e de dampnats; altres ab los cosos negres, deformats, orribles* (Eiximenis, 1992, IV, 54). A imatge dels diables, el franciscà pondera la seua lletjor, i dóna instruccions als artistes gòtics al respecte:

Semblant, és de la feredat dels cosos (sic) dampnats. E, per tal, se deuen pintar los demonis e ls dampnats los pus leigs que puxe perquè tothom fusque lur companya... (Eiximenis, 1992, IV, 29).

En concordància amb aquest caràcter corpori, els condemnats mantenen les necessitats físiques humanes (Bylina, 1987, 1235): pateixen fam i set, les quals s'empren per als turments «gastronòmics». Fins i tot, al romancer català, trobem un comte Arnau fet un fantasma libidinós que demana per filles i criades (*-Me les deixaríeu veure...?/ -Massa me les espantaríeu*) (*Romancer...*, 1980, 19-21).

Tret característic dels condemnats és que el seu contacte crema els vius. Aquest contacte físic pot tenir lloc mitjançant una extraordinària aparició del condemnat sobre la terra, com al cas del *magister Silus*, a qui es presenta l'ectoplasma condemnat d'un amic seu; aquest esquitxa el primer amb una gota de suor, que li perfora la mà (Vorágine, 1982, 708). El comte Arnau tranquil·litza la seua vídua per les reixes de la finestra per la qual ha entrat; ella demana: *-Per on heu entrat vós ara...?* El fantasma respon: *-Per la finestra enreixada*; la vídua s'esclama: *-Ai! Que me l'haureu cremada*, però ell fa: *solament no l'he tocada*. I en canvi, quan el comte pretén, donada per acabada l'entrevista, agafar les mans de la seua vídua, ella el rebutja així: *-Ara per la despedida, dem-nos les mans/ -Massa me les cremaríeu, comte l'Arnau* (*Romancer...*, 1980, 19-21). El contacte pot tenir lloc també al més enllà; al cas que acabem d'esmentar de sant Furseu, durant el seu judici particular (Vorágine, 1982, 618). O bé a l'infern, en cas de davallament d'un viu, com a la història de Xabrerol, a qui el seu senyor condemnat també crema la mà: *E donà-li de la sua suor en la mà, que la mà e lo braç tot li's sequà* (Ferrer, 1975, III, 225). A la versió en castellà, sant Vicent presenta la cremada com a voluntària: *E díxole él: -"Plázeme. Da acá la mano". E él diógela. E como gela ovo dada tornósele en carvón* (Ferrer, 1994, 293).

El futur reserva un canvi a pitjor en la sort dels condemnats; el dia del judici, que no farà més que confirmar llur condemna, a més a més recuperaran el cos: *las almas del infierno e del purgatorio e del paráyso en un instante serán en los cuerpos e oyrán la palabra de Dios* (Ferrer, 1994, 603). Això farà els suplicis infernals encara més dolorosos: *et mali etiam plus torquebuntur ex adiuncta poena corporis* (S. Th., Supl., q. 88, a. 1); Eiximenis posa en boca dels

dimonis aquest trist avís als condemnats: *Proposa-li també com li cové de pendre lo cors e en aquell soferir altres e altres cruels penes que no ha de present* (Eiximenis, 1992, IV, 54). A l'escenificació de sant Vicent, el moment de la resurrecció de la carn és cruel per als condemnats: *qué dirán quando el ángel les dirá: "Vístete ese cuerpo!", cómo darán tan grandes gritos!* (Ferrer, 1994, 608). Augment de la intensitat del dolor no sols pel canvi qualitatiu, diu sant Vicent, sinó també per la multiplicació quantitativa:

...axí s'és dels dapnats en infern, que quan més n'i entren, més la flama de la pena creix. ¿Què faran el dia del juhí general, que-y entraran mil milia millors (sic) de ànimes ab son corsos en hun colp? Allí la dolor serà doble... (Ferrer, 1932, I, 275).

Aquests cossos recuperats, inversos als cossos gloriosos celestials, no seran físicament deformes per manca de membre, diu sant Tomàs, excepte si aquesta és precisament la seua pena (S. Th., Supl., q. 86, a. 1). Seran també incorruptibles, eternals (S. Th., Supl., q. 86, a. 2), i impassibles, és a dir, no consumits pel foc infernal (S. Th., Supl., q. 86, a. 3). Sant Vicent descriu l'aspecte d'aquests cossos futurs:

*...e los dapnats los còssors negres e pudents. ¿E viuran ab les ànimes eternalment en pena? Hoc, pus negres que la mia capa, fexuchs...*⁹⁷⁵

Tret dels casos de robes simbòliques, tant els textos com les imatges destaquen la nuesa dels condemnats, nuesa clarament negativa. A Dante: *Nel fondo erano ignudi i peccatori* (Infern, XVIII, 25), i a sant Vicent: *Vosaltres solets demanar les ànimes en l'altre món, si estan nues o vestides. La mala, nua està, dapnada és* (Ferrer, 1975, III, 172), i *Mas la ánima que parte de este mundo e va en peccado va desnuda al infierno* (Ferrer, 1994, 484).

La nuesa dels condemnats, a l'art gòtic, és universal; només trobe un cas de vestuari infernal, de Ramon de Mur⁹⁷⁶: en una cova, dames i reis van completament vestits.

En una narració de Lieja trobem una escadussera referència a les cadires de l'infern, en clar paral·lelisme a les del cel; el diable s'emporta un home, e *mostrà-li totes les penes de l'infern, e mostrà-li la cadira on la sue ànime devie estar en l'infern* (Lieja, 2004, CXCVIII).

Cal destacar l'original iconografia dels *Beatos*, on els condemnats es representen en un estat de flotació, amb pèrdua total de l'equilibri i la verticalitat, i una sensació d'absoluta ingravidesa vagament natatòria, tradició que el romànic rebutjarà en favor d'un major antropomorfisme; ho veiem, generalitzat, sobretot als *Beatos de Pierpont Morgan*⁹⁷⁷ i al de *Fernando I y Sancha*⁹⁷⁸.

⁹⁷⁵ Ferrer, 1932, I, 170. En castellà, Ferrer, 1994, 607: *...resuscitarán los malos ...terribles e tan negros e tan abominables que pienso que si aquí estoviesse uno que lo viéssedes, todos caeríades de pavor. E el fodor se sentiría por todo el mundo e non podrán poner en el cuerpo de aquellos una aguja que non sea lleno de dolor e de amargura.*

⁹⁷⁶ Guimerà, Retaule de l'església (ca. 1402-1412).

⁹⁷⁷ Nova York, Pierpont Morgan Library, ms. 644.

⁹⁷⁸ Madrid, Bibl. Nacional, vit. 14-2. Reproducció facsímil a *Beato de Liébana...*, 1983.

3.4.3.3. Col·lectius

La proporció entre condemnats i salvats és, amb molta diferència, favorable a l'infern; efectivament, són molts els cridats i pocs els elegits, *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (Mat 22, 14; 20, 16), tot i que sant Joan diu que és nombrós el grup dels salvats, *Vidit turbam magnam* (Apoc 7, 4-9) (Bot, 2002, 141). Sant Vicent resol aquesta aparent contradicció: en termes absoluts, quantitativament, són moltíssims els salvats; però en termes relatius, en comparació amb els condemnats, els elegits són *valde pauci*⁹⁷⁹. El mateix predicador ens dona un parell de vagues referències quantitatives; el dia del judici, entraran a l'infern d'un colp *mil milia millors (sic) de ànimes ab son corsos* (Ferrer, 1932, I, 275); i un sant aparegut expressa aquesta desproporció de destinacions: dels trenta mil morts el dia que ell també mor, només dos van al cel, tres al purgatori, i la resta, a l'infern (Ferrer, 1975, IV, 224).

La iconografia gòtica, molt limitada per raons compositives i d'espai disponible, expressa sovint la multitud dels condemnats mitjançant la multiplicació dels caps, o l'amuntegament dels cossos dels condemnats; no sols s'hi expressa així la quantitat –de condemnats i de penes-, sinó la qualitat caòtica, desordenada, de l'infern (Portús, 2004, 268).

Vegem com s'agrupen els condemnats als textos, per col·lectius. Hem d'advertir d'antuvi el caràcter generalitzat de la crítica social, i la complaent profusió, textual i iconogràfica, de poderosos i religiosos a l'infern. Habitualment, cada grup dels que veurem ocupa un espai determinat, i rep un tipus específic de turments. Hi domina la classificació moral per pecats capitals, emmarcada en la més general ètnico-religiosa. Aquestes taxonomies, tanmateix, no són incompatibles, ni tan sols dins del mateix autor.

El criteri biològic d'edats no l'he detectat: els condemnats representats a la iconografia aparenten uniformement una edat jove, amb absència de nens o de vells, d'acord amb les previsions per a la resurrecció de la carn.

Sí hi ha alguna referència col·lectiva a les dones, habitualment representades a la iconografia en relació amb la luxúria (Bylina, 1987, 1239). Dels *feixos* que sant Vicent precipita a l'infern, en dedica un especial a les dones: *Altre faxot de persones superbioses, enteneu-me, dones* (Ferrer, 1975, VI, 280), dins la seua especial fòbia contra el maquillatge femení⁹⁸⁰.

Quant a la nacionalitat, no apareix quasi com un element definidor dels condemnats; al *Testament* de Bernat Serradell, es fa referència a una nació, molt abundantment representada quant al pecat de la sodomia: *e foren quaix italians/ tots los de més* (Blandín..., 1983, 252). Dante atribueix aquesta afició als florentins (Infern, XVI, 4); i més endavant situa un espai, el dels seductors i alcavots, ple de bolonyesos (Infern, XVIII, 34 i s.). Pel que fa als sodomites, la seua condemna es repeteix insistentment; Martínez de Toledo, al seu

⁹⁷⁹ Ferrer, 1995, 445: *Respondendo absolute, infinita sunt, sed respective comparando ad ista que sunt in litore, pauca grana sunt in manu. Ita est de Sanctis. Si loquimur de hiis absolute, sunt innumerabile... Istud maxime apparebit in Iudicio generali, quando ad dexteram respicientur boni, erit turba magna et innumerabilis. Sed comparando eos dampnatis, qui erunt a sinistris, pauci erunt salvati...*

⁹⁸⁰ Ferrer, 1994, 627: *...(pintades la çejas e fazedes ojos de buey con alcohol e tomades cabellos de mugier muerta) O, qué faz será éste tan grande!*

Arcipreste de Talavera (1398), fa una curiosa descripció de les seues *abominables obras e sodeníticos* (sic) *fechos*⁹⁸¹.

Un interessant col·lectiu de condemnats: els filòsofs i poetes de l'antiguitat pagana, admirats per la cultura humanista però condemnats pel sectarisme cristià. Eiximenis insisteix en que la saviesa no atorga la salvació, quasi al contrari, és *escala qui·ns aporta a infern... ne més se'n dampnen ne pus pregon que mals letrats*. I, en canvi,

*...lo ignorant va davant lo scient si ha amat Déu més que aquell!
...pescadors e sabatés, e simples pagesos, regnen en les altees de paradís e nós, ab nostra mala sciència, anam-nos-en en infern* (Eiximenis, 1992, II, 2).

Al davallament, Crist, diu sant Vicent, increpa els *grans clergues* de l'antiguitat, culpables d'idolatria:

Diu "expresse" sent Jerònim: "Oh folls! Preïcaven als pobles e trobaven que no era sinó un Déu, e puis adoraven les ídoles!" (Ferrer, 1973, 173).

A l'infern satíric de Rabelais, dins els paràmetres de la inversió social simbòlica, els filòsofs grecs, amb els miserables en vida, són els poderosos (Rabelais, s.d., I, XXX).

Passem als criteris socials; dos estaments hi apareixen particularment: els religiosos, els més nombrosos, i els senyors, encapçalats per emperadors i reis. La presència de tots dos col·lectius als inferns de l'art gòtic és massiva⁹⁸². Trictelm, al seu davallament a l'infern, veu com els diables turmenten un grup de tres persones:

...dels quals hòmens, segons que jo poguí conèixer, la I era coronat axí com a clergue, l'altre ere lech, e l'altre ere fembre (Perellós, 1917, 88).

El grup dels senyors i poderosos és també freqüent; els seus representants iconogràfics són els omnipresents reis coronats; sant Gregori, al relat del viatge del monjo irlandés Pere, situa a l'infern *moltz poderoses d'aquest segle* (Gregori, 1931, II, 81); la visió de Tundal col·loca amb Satanàs, a l'espai infernal inferior, els

...mals prelats e mals prínceps, dels quals és escrit: Los poderosos poderosamente soferran turment, los quals no vsaran bé del poder que Déus los auia donat (Perellós, 1917, 69).

⁹⁸¹ Martínez, 1990, 291: *...ay unos que se dan al acto varonil, desean conpañã de omes, por su vil acto, como onbres, con los tales cometer, ay otros dèstos que son como mugeres en sus fechos, o como fenbreçillas en sus desordenados apetitos, e desean los omes con mayor ardor que las mugeres desean a los onbres. ¡Fuego, fuego en ellos!. E dèstos non digo nada, por quanto sería grand fealdad dezir sus abominables obras e sodeníticos (sic) fechos...*

⁹⁸² Com ara al *Judici Final* del *Missal de Santa Eulària*: hi distingim un papa, un cardenal, un bisbe, al menys cinc tonsurats, dues monges i un rei coronat.

Bernat Metge condemna tots els reis contemporanis com a mínim al purgatori, per llur culpa col·lectiva del cisma; el diàleg és entre l'escriptor i el fantasma de Joan I:

...que em certificàssets què és dels altres prínceps terrenals qui són passats d'aquest segle després que el cisma començà. –No n'ha entrat u en paradís –dix ell- després, ne n'hi entrarà mentre durarà lo dit cisma (Metge, 1983, 192).

Sant Vicent agrupa els caps polítics en un dels seus feixos:

Hun altre feix se farà de emperadors, reys, etc, que no han la senyoria ab bona justícia... de aquets tals, gran feix !sus! al foch de infern⁹⁸³.

Bernat Serradell acusa els poderosos, col·lectivament, d'avarícia:

...e viu gran colp d'emperadors,/ reis e magnats/ e d'autres grans qui són estats/ oficials,/ qui remetien cruels mals/ per lo diner (Blandín..., 1983, 251).

Gil Vicente, a l'*Auto da barca do inferno*, ironitza sobre la sorpresa d'un corregidor en veure's condemnat; els diables li diuen: *-No inferno vos poeremos*. Ell, indignat, replica: *-Como? À terra dos demos/ há-de ir um corregedor?* (Vicente, 1988, 115). Rabelais, a la seua inversió social, situa els reis i herois de l'antiguitat realitzant feines manuals, infamants o desagradables (Rabelais, s.d., I, XXX). Al *Vita Christi* de fra Íñigo de Mendoza, de la segona meitat del s. XV, les diferències socials es perpetuen a l'infern, però ara en perjudici dels rics⁹⁸⁴. I a l'infern del *Jardí de les Delícies*, de Bosch, veiem un cavaller armat devorat per una canalla de gossos⁹⁸⁵.

Pel que fa als religiosos, el seu estatut diferenciat dels seglars es manté a l'infern (*Ibi sepelliuntur anime illorum, qui tenent hic malam vitam, ut Religiosus, Clericus, vel Laicus*) (Ferrer, 1995, 453); els hi veiem caracteritzats de monjos, monges, bisbes o papa, tonsurats (Bylina, 1987, 1238). Als textos, la condemna dels mals eclesiàstics es fa també tòpica; Berceo enumera *Algunos ordenados.../ que viven seglarmente, tienen sucias posadas* (Berceo, 1980, 141). Dante dedica tot el cant XIX del seu infern als simoníacs, pecat eclesiàstic, i on apareixen alguns papes (Infern, XIX). La *Visió de Tundal* dedica un espai als religiosos luxuriosos, devorats i defectas per l'ocellot diabòlic i després llençats a l'estany de gel, on són prenyats i infanten serps (Perellós, 1917, 61). Lieja ens conta com l'abat *Sylvano*, després de fer un viatge al més enllà, té plena consciència del fet:

«Per ço plor con jo é vists molts hòmens del nostre orde anar en l'infern, e molts hòmens lechs anar al sant paraís; e per ço és lo meu plor.» (Lieja, 2004, CCCLXIV).

⁹⁸³ Ferrer, 1975, VI, 280. També a Ferrer, 1994, 627.

⁹⁸⁴ *Que en los fuegos infernales,/ si está allá lo sabrás,/ tampoco somos iguales,/ que a las almas maestras/ ponen diez tizonas más*". Citat per Ramoneda a Berceo, 1980, 39.

⁹⁸⁵ Madrid, M. del Prado.

I sant Vicent els estimba en tres feixos a l'infern:

Hun feix de prelats, arquebisbes, bisbes, retors e vicaris, oficials, etc. si mal ho han haüd ab symonia, o han mal regit ab ufanes cavalcadures, concubines, etc... Oo, quiny feix serà tan gran de aquells en infern! ...Altre faxot de mals religiosos qui no tenen la religió, mas volen viure per llur volentat, propietaris, etc.; Ooy, quiny faxot tan gran! Altre faxot de mals clergues simples, perque no dien Matines e Hores, e si-u fan, "xam, xam, so d'aram", confusament a hu e dos... Ooy, quiny faxot tan gran de aquests, via a infern!⁹⁸⁶.

Sant Tomàs explica que, seguint la regla de simetria entre el cel i l'infern, a pecat igual, és més greu el comès per un religiós (S. Th., 2-2, q. 186, a. 10); per tant, si devia haver anat més alt al cel, a l'infern anirà més avall. Sant Vicent ens ho dramatitza:

Aprés, per lo contrari, quan l'ànima del mal religiós se parteix del cors, va en infern pus baxa, que axí com deurie anar pus alta en paraís, va pus baxa en infern, etc..."Oo, mesquí, e per què no he tenguda la regla mia en ma vida? E si-u hagués, no fóra ací en aquests turments" (Ferrer, 1932, I, 194).

Però el criteri més habitual serà el moral, la classificació per pecats, amb el nucli dels set pecats capitals. En aquesta taxonomia, seran molt abundants els càstigs simbòlics; també el caràcter social dels pecats, atribuïts sovint a determinats oficis –com ara l'avarícia dels comerciants-. Sol emprar-se la imatge de l'estimbament per feixos; la versió de sant Gregori fa:

...can los agals en males obres, meten en agals turmens, per tal que erguyloses ab erguyloses, avars ab avars, enganadós e mocenagués ab lurs semblans, envejoses ab envejoses, infasels ab infasels, cremen. Cant, donques, semblans en colpa són menatz a semblans turmens... (Gregori, 1931, II, 80).

Dante enumera una gran diversitat de pecadors, en una doble llista, corresponent a l'infern i al purgatori; al primer, els covards (Infern, III); els luxuriosos (V); avars i pròdigs, i iracunds (VII), els heretges (IX-XI); els violents contra Déu i la llei de la natura: blasfems i sodomites (XIV, XV, XVI); altres tipus de violents i els usurers (XVII); seductors i alcavots, i aduldors i llagoters (XVIII); mags, bruixes, vidents, fetilleres i endevinadors (XX); traficants, baraters i estafadors (XXI); hipòcrites (XXIII); lladres sacrílegs (XXIV); lladres (XXV); sembradors de discòrdia i cismàtics (XXVIII); falsificadors (XXIX), i traïdors (XXXII), subdividits en traïdors a la pàtria, a la religió i als hostes i comensals (XXXIII). La classificació es repeteix gairebé al purgatori: orgullosos –entre els que abunden artistes i poetes- (Purgatori, XI); envejosos (XIII);

⁹⁸⁶ Ferrer, 1975, VI, 280. A la versió en castellà, els tres feixos són els mals eclesiàstics, els mals monjos i els mals clergues (Ferrer, 1994, 627).

peresosos o pecadors per desídia (XVIII); avars (XIX, XX); golafres (XXIV) i luxuriosos (XXV).

Berceo n'esmenta alguns⁹⁸⁷; la *Visió de Tundal* fa la seua llista de pecadors: en primer lloc, a la vall que contè la planxa, els *homeyers*, homicides (Perellós, 1917, 52); a la muntanya amb gel i foc, els falsaris (1917, 52); els orgullosos, al primer pont (1917, 53); els avars són devorats pel monstre: *Aquesta bèstie à nom Exentot, e englotex e devore tots los hauars* (1917, 54); els lladres transporten allò robat a través del segon pont (1917, 56); golafres i fornicadors laics pateixen la carnisseria infernal (1917, 59).

Lieja esmenta, en una curiosa història, els advocats prevaricadors, rebuts a l'infern per Neró:

E quant Neró veé entrar en infern aquell advocat, e molts altres advocats, dix-los: "Linatge vendible de hòmens, amichs meus, advocats, acostats-vos ençà a penar ab mi!" (Lieja, 2004, XXXVII).

Bernat Metge també: orgullosos, luxuriosos, avars, golafres, iracunds, envejosos, peresosos, reveladors de secrets, ambiciosos, traïdors (Metge, 1983, 205).

Sant Vicent ordena cada grup de pecadors en un dels llacs infernals, als *set lachs molt grans* (Ferrer, 1932, II, 60). Alguns col·lectius de pecadors tenen, com hem vist, una mena d'anti-patró celestial, un patró invers, il·lustre penedit, que fiten al cel des de l'infern: els superbs, sant Pau; els avars, sant Mateu, i els luxuriosos, David i santa Maria Magdalena (Ferrer, 1932, II, 71; 1975, IV, 160). Esmement especial mereixen de sant Vicent –parlem dels condemnats a l'infern, no de la predicació directa contra els vicis socials- els borratxos, qui *va a embriagar-se a la taverna* (Ferrer, 1975, V, 139), els luxuriosos (Ferrer, 1975, III, 58) i els incomplidors de disposicions testamentàries (Ferrer, 2002, 414). Quant a la seua enumeració de *feixos*, els únics que no són socials –és a dir, a banda de senyors i eclesiàstics- són *aquells que han feta deshonor a les sglesies* i els *logrers: Altre faxot de logrers... Ooy, quiny faxot tan gran via infern, "xof!" en les calderes!* (Ferrer, 1975, VI, 280). A la versió en castellà *yrán en costales e en fazes*, luxuriosos –maquillatge de les dones- i *logreros* (Ferrer, 1994, 627). En una altra classificació, ubica un tipus de pecador en cadascun dels nou espais infernals⁹⁸⁸.

Al *Romiatge del venturós pelegrí*, aquest demana al fantasma quins són els pecats que més desplauen a Déu. Aquest respon en primer lloc *deixar de satisfer/ los mals e torts*, i a continuació n'enumera cinc colles més: *heretges, malfactors, sodomites, el qui no creu... los qui fan-scarn e menyspreu/ dels despullats* (Blandín..., 1983, 381).

A la *Representació de la mort* s'hi situa un altiu jugador que desafia la mort i el diable: *Amb tu jug-me primer/ i après amb lo diable* (*Teatre medieval...*, 1994, 113).

⁹⁸⁷ Berceo, 1980, 140-142: *...escatimadores,/ los que testiguan en falso/ e los escarnidores... Los omnes cobdiciosos/ del aver monedado... Los omnes soverviosos/ que roban los mezquinos,/ que lis tuellen los panes/ assí fazen los vinos... invidiosos...*

⁹⁸⁸ Ferrer, 1994, 288-296: *converssaçión carnal, spiritualis indevotio, crudelis incompassio, amaricabilis impaciencia, implacabilis discordia, tirannicalis presidençia, usurpatio spiritualis, fidey desertio, blasfemia in Deum.*

A l'esmentat infern de Bosch hi trobem els grups de pecadors patint els càstigs simbòlics; en primer terme, a la dreta, possiblement la luxúria: un porc besa un home que escriu una carta; a la dreta, els jugadors, assaltats pels diables en plena timba; darrere, la música, la taula dels goluts, dins de l'ou, i damunt, els ballarins.

Sempre hi ha hagut morts especials; entre ells, cal destacar els suïcides, *morte turpissima* (Varazze, 1480, f. 47v.), que en la cultura cristiana medieval - no en la romana, per exemple: a l'Eneida (VI, 426-439) són ben tractats- rep un càstig especial, sovint simbòlic, o són destinats en un espai determinat de la ben definida topografia del més enllà (Gennep, 1986, 167, 173). A l'Edat Mitjana el concepte "suïcida" s'expressa per un circumloqui: matar-se un mateix, és a dir, sucumbir a la *desperatio*, que suposa la victòria del diable (Schmitt, 1976, 4). És per tant un pecat mortal, un gravíssim homicidi. De seguida veurem el càstig del suïcida per excel·lència, Judes Iscariot; hi ha algun altre suïcida, com ara el pelegrí de sant Jaume enganyat pel diable, que se li presenta sota forma del sant i l'indueix a castrar-se (*Que te cortes los miembros que facen el fornicio*); el pelegrí es mutila i mor desagnat; al seu judici, la intercessió de la Verge el tornarà a la vida (Berceo, 1973, 40; Alfonso X, *Cantigas...*, XXVI). Dante situa, al segon recinte del setè cercle infernal, la selva dels suïcides, encaçats per gossos (Infern, XIII).

3.4.3.4. Els altres

Totes les classificacions de condemnats anteriors s'emmarquen en una de més general, de caràcter ètnico-religiós: la divisió entre cristians i infidels, amb especial émfasi als altres dos monoteïsmes, islam i judaisme. Tots els no cristians es condemnen⁹⁸⁹; o, el que és el mateix: només els cristians –alguns- van al cel. Des d'aquest punt de vista, cal agrair doncs haver nascut cristià, com fa sant Vicent:

Ara vós, Senyor, que'm haveu fet creatura racional, gràcies vos faç que no'm fes pedra, ni bèstia, etc; gràcies vos faç que no nasquí entre moros, ni entre juheus, car també'm fóra moro o juheu (Ferrer, 1932, II, 229).

Sant Tomàs, gens humà ací, diu que el judici final només afectarà els cristians; els infidels seran directament tractats com a enemics: *sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari* (S. Th., supl., q. 89, a. 7).

L'infern és destinat majoritàriament, doncs, als jueus i musulmans: *en aquesta estan los moros, los juheus e infels, e tots los qui moren sens baptisme* (Ferrer, 1932, I, 184). Quan Crist mostra a sant Pau els diversos habitacles del

⁹⁸⁹ Eugeni IV (1431-1447), *Butlla Unionis Coptorum Aethiopumque "Cantate Domino"* (1442): *nullos extra catholicam Ecclesiam existentes, non solum paganos, sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis suis* (*Enchiridion*, 1973, 342). I Concili de Trento (1545-1563), *Sessio VII. Decretum de sacramentis. Canones de sacramento baptismi* (1547) i *Sessio XIV. Doctrina de sacramento penitentiae* (1551) (*Enchiridion*, 1973, 383 i 394).

regne inferior, fa: "*Paulo, cata que en aquellas cárçeles están los jodíos e los moros; e en aquellas otras los malos christianos*" (Ferrer, 1994, 381). Sant Vicent arriba a elaborar una curiosa llista dels pobles condemnats⁹⁹⁰.

Els no cristians són culpables per no haver admès la doctrina cristiana, predicada universalment pels apòstols⁹⁹¹: *jueus e sarraýs, eretges e idolàtrics no han fe ne la volen aver* (Llull, 1981, 123). Abans de l'ascensió, Crist encomana els seus deixebles la predicació per tot el planeta; en la versió d'Isabel de Villena,

"Vull que aneu per tot lo món universal, e preyqueu la ley evangèlica a totes les creatures racionals en aquell habitants..." (Villena, 1980, CCL).

El col·legi apostòlic, doncs, es distribueix la superfície del món per a la seua predicació⁹⁹². Si tots els pobles de la terra l'han rebuda, llavors tots són voluntàriament culpables d'haver rebutjat Crist:

...li fugen los juheus, e amaguen-se en la ley de Moysés... Los moros... amaguen-se en aquella escura caverna de Maoma (sic). Los turchs li fugen... Tots li fugen, mas ell los se trobarà, e quan los haurà trobats, enllardar-los ha al dia del Juhí en lo foch de infern (Ferrer, 1975, III, 262).

Però el privilegi de la salvació per als cristians té una contrapartida, relacionada amb la inversió jeràrquica cel-infern: si són pecadors i es condemnen, reben més pena que els infidels, perquè la seua culpa és major; com veurem, els cristians van més avall que els altres a l'infern; diu Llull, *E si facias contrarium, exstas magis obligatus alio quocumque homine ad sustinendum maiores poenas infernales* (Llull, 1990, 106). Sant Tomàs n'elabora tota una jeraquia: els més culpables són els heretges, que, partint de la religió bona, la rebutgen; segueixen els jueus, que reberen directament la llei de Crist i la ignoraren, i després, els gentils, que es limitaren a rebutjar la predicació apostòlica (S. Th., 2-2 q. 10, a. 6). Sant Vicent, narrant la vida de santa Agnès, diu que el fill del prefet de Roma, escanyat per un dimoni i resuscitat per la santa, en tornar a la vida afirmava que a l'infern *erat magna confusio de malis christianis, et de iudeis, et infidelibus dapnatis* (Ferrer, 2002, 815). Però, en la informació que la calavera del pagà proporciona a sant Macari, la *confusio* és jerarquitzada; els musulmans en són absents perquè encara no existien⁹⁹³. Vegem una primera versió de Lieja:

⁹⁹⁰ Ferrer, 1995, 445: *Ideo omnes Iudei, Agareni, Tartari, Turci, Cananei, Pigmei, Heretici, et male Christiani, Scismatici, inobedientes, et qui muriuntur in peccato mortali, omnes isti dampnatur, quia nullus salvatur nisi qui tenent legem Christi, et moriuntur sine peccato mortali. Et isti sunt valde pauci.*

⁹⁹¹ S. Th., 1-2, q. 106, a. 4. També a Ferrer, 1995, 445: *Ex quo autem venit Christus, et lex evangelica per apostolos fuit per mundum publicata, nullus potest salvus fieri nisi Christiani.*

⁹⁹² Ferrer, 2002, 356: *Iacobus minor in Iudea, et sanctus Matias in Galilea, et Mateus in parte Etiope, et Tomas et Bartholomeus Indie, Andreas Arabie, et Iacobus maior Yspanie, Iohannes Asie, Petrus Antioche et Rome... sed beatus Paulus per universum mundum...*

⁹⁹³ Ferrer, 1995, 458: *Tempore enim suo, erant in mundo tres credencie, seu leges generales, scilicet paganica, mosayca, evangelica. Pagani enim adorabant ydolam...*

E demanà-li sent Macari los mals cristians en quen jaén hi staven, d'allà. E la calavera li respòs que desots los gentills e desots los juheus (Lieja, 2004, CCCXXXV).

I la segona: sant Macari demana a la calavera parlant qui és a sota del tot de l'infern: *los malvats cristians, per los quals fon scampada la preciosa sanch de Jesucrist e la menyspreaven (Lieja, 2004, DCCXII).*

En sant Vicent:

E dix-li: "E dejús tu, ha·hi nengunes ànimes?" Respòs que les dels jueus són més avall que les dels infels, per ço que els pagans no havien hagut profetes, mas per ignorància, e escusava'ls aquella ignorància; mas los jueus que havien haüts tants profetes, e pequen per malícia (Ferrer, 1973, 155).

A sota de tot són els mals cristians; en un altre sermó de sant Vicent:

"Ara di: en infern, ha·y altres gens sinó vosaltres, pagans?". "Hoc; los primers dapnats som nosaltres... per ço som dapnats, mas som los pus amunt". "Aprés, ha·n'i altres?". "Hoc, haver tots los juheus, e són pus dapnats que nosaltres... (Ferrer, 1932, I, 194).

Vegem encara una altra versió del predicador:

-Digues: dejús tu, ha·y pus baxes ànimes que tu? -Hoc, los juheus. Per ço que havien rebudes totes gràcies de Déu, les scriptures clares, aquells són pus dapnats que nosaltres, que pecquen per malícia, e nosaltres infels per ignorància. -Ara, digues-me: dejús los juheus, ha·y ànimes? -Hoc, haver de mals cristians, juradors, renegadors de Déu...⁹⁹⁴.

I la que en fan les Cobles fetes en laor del gloriós abat sent Machari:

Respòs lo cors mort dient-vos que staven/ molt baix en l'infern los trists dels pagans,/ y en cert que·ls juheus més fondos penaven,/ mas molt més encara los mals cristians,/ per ésser ingrats dels grans beneficis (...) y que per ço passen turments y suplicis/ pus forts y terribles que tots los infels (Cançoner sagrat..., 1912, 225).

Secunda est lex Mosayca, vel iudaica, quam tenent iudei. Tercia est Evangelica, quam Christus ore proprio promulgavit. Secta Sarracenicam nondum erant, quia nondum sunt DCC anni quod Agareni sunt.

⁹⁹⁴ Ferrer, 1975, V, 251. També a Ferrer, 1995, 328: *Et sanctus homo interrogavit eum, dicens: "Cuius condicionis es?" Et ille dixit: "Sum infidelis et paganus adorans ydolos". "Ergo quomodo est tibi?". "Dampnatus sum"... Et dixit ei: "Et sunt alii qui habeant maiorem penam?". Dixit: "Sic, scilicet Iudei, quia fuerunt doctrinati, et nolunt credere". Et iterum dixit ei sanctus homo: "Sunt aliqui infra Iudeos?" "Certe sic, dixit anima, scilicet improbi, et mali christiani, blasfemantes, et apostatantes, et illi sunt profundissimi propter peccatum desconocencie, et inobediencie, quia maiores gracias receperunt Iudeis Christiani".*

Sant Vicent ens ofereix dues analogies de les relacions entre els tres monoteïsmes; la primera, feudal, compara el cel amb l'heretat de Déu: *los jueus e moros e altres infels són borts, e per ço no han la heretat de paraís* (Ferrer, 1975, VI, 108). I la segona analogia busca equivalències amb les edats biològiques: el judaisme infantil, el cristianisme juvenil i l'islam senil⁹⁹⁵. Una de les culpes que, segons Joan Alemany tenen els cristians hispànics medievals és precisament consentir els cultes musulmà i hebreu:

...consenten en ses terres e senyories usar públicament la maldat de Mahomat, e-ls consenten tenir temples en què adoren lo diable. E açò mateix als perros renegats maleÿts dels jueus tenir sinagogues hon se ajusten tostemps los diables (Alemany, 1997, 109).

Pel que fa a la presència dels musulmans a l'infern, es dona per segura; són considerats col·laboradors del diable; a la crònica de Jaume I, el rei afirma: *e així pendrem Borriana, a pesar del diable e dels mals hòmens que ens consellen mal* (Jaume I, 1982, CLXIX); més tard, a les corts de Barcelona que es neguen a la proposta reial d'ajut al rei castellà, Jaume I els diu:

...en les esglésies on és adorat Nostre Senyor e la sua Mare, que, si per mala ventura se perdia, seria-hi adorat Mahomet? (Jaume I, 1982, CCCLXXXIV).

Sant Vicent fa: *id est Çuna Mahometi, non potest portare aliquem ad paradisum, sed omnes ad infernum* (Ferrer, 2002, 407); al *Tirant* apareix un predicador,

...un frare de la Mercè, català, natural de la ciutat de Lleida, lo qual havia nom frare Joan Ferrer, qui era aquí llegat per lo Sant Pare e sabia molt bé parlar la llengua morisca... (Martorell, 1983, CDII).

Aquest frare adreça un sermó als musulmans: la seua fe és un passaport per a l'infern, diu:

E com la secta mafomètica no haja cura d'observar los manaments de Déu... segueix-se que aquells qui aquella observen ab ulls closos e tancats, van a infern, e solament los crestians, per la fe catòlica il·luminats, van a la glòria del paradís (Martorell, 1983, CDIII).

Joan Gaspar Roig, al *Libre de feyts d'armes de Catalunya*, també maltracta Mahoma:

...devets saber com Mahumet, fals profeta... aquell malvat e sutze Mahumet, après d'aver preÿcada la sua maleÿta secta, e ab ella aver damnificada fortament la santa mare Sgleya, finà los seus malaventurats e abominables dies... e fo la sua maleÿta mort... (Boades, 1929, I, 161).

⁹⁹⁵ Ferrer, 2002, 158: *Et ideo, Lex mosayca est infantium, que promittit fruyta sicut infantibus, et Lex evangelica propter iuvenum, que promittit hereditatem paradisi. Et Lex mahometica est senium, que promittit vilitates et succuras, luxuriam et corrupciones, sicut senex sunt bavossos et corrupti...*

La religió musulmana és satanitzada ja al s. XII; al *Roman d'Alexandre* en trobem els clixès: provinents d'una terra estèril, un poble que parla una llegua que sembla lladrucs de gos⁹⁹⁶.

Sobre la condemna dels jueus hem de fer un breu parèntesi: poc podem afegir a la caracterització medieval dels jueus: *los jueus, gent mala*, diu el notari Antoni Vallmanya (*Les trobes...* 1974, 34); malgrat els tòpics actuals que destaquen la convivència pluriracial, cal recordar que l'anomenat *racisme institucional*, la segregació racial oficial, és la norma europea als segles baixmedievals; els jueus havien conviscut a Europa plenament integrats, fins al s. XI, en què l'Església comença a segregar-los; als s. XIV i XV l'antisemitisme europeu s'endureix, les fronteres racials es fan encara més nítides (Fontana, 2000, 71; Bartlett, 2003, 314; Nirenberg, 1995, 120).

Els eclesiàstics es manifesten sovint explícitament contraris a la convivència entre cristians i jueus (Nirenberg, 1995, 129). Els jueus pertanyen al diable, que per això rebutja de posseir-los, tal com respon un dimoni posseïdor al jueu que l'interroga: "*Ca méus/ sodes e punnades de me servir./ E por esto non vos fazemos mal/ ca vós sodes todos nossos sen al...*" (Alfonso X, *Cantigas*, CIX). Lull parla de la seua maldat:

Nulls hòmens no són de pus àvols fets quels jueus... per la colpa e per la viltat en que són, mayor que altres pobles, los té pus deshonrats la justicia de Déu (Lull, 1981, 172).

I Arnau de Vilanova crida, l'any 1310, a Frederic de Sicília a convertir els jueus del seu regne

...farets manament als jueus... d'emfra un an, o de penrre lo crestianisme... o d'estar a part, quar no soferriets que entre·ls crestians habiten ni ab ells conversen, per la constitució dyabòlica que an en lo Talmut contra los crestians (Vilanova, 1947, 234).

Sant Vicent els converteix directament⁹⁹⁷; són fills del diable, *receperunt patrem demonem* (Ferrer, 2002, 406), *pequen per malícia* (Ferrer, 1973, 155); el predicador exorta també a la no convivència, a la segregació:

...que·ls juheus o moros estiguen en apartat, no entre los christians; ne sostengats metges infels, ne comprar d'ells vitualles, e que estiguen tanquats e murats, car no havem majors enemichs. Christiana no ésser dida de aquells, ne menjar ab ells. Si us envien pa, lançau-lo als cans (Ferrer, 1975, III, 14).

⁹⁹⁶ Kent, 2003, v. 1613: *Devers Saba vint un prince maurin;/ en la terre dont est nez ne crest blé ne vin;/ home ne parole greu, caldeu ne latin,/ ensement glatissent cum fussent mastin./ Il n'ad en tote l'ost nul si felon veisin;/ Si ancessur furent del linage Cayin.*

⁹⁹⁷ Ferrer, 2002, 52: *Et ideo, iudei, baptizamini si vultis ut hoc peccatum contra Spiritu Sanctum factum per vestram maliciam quia maliciose denegastis verum Mesiam Christum crucifigendo eum, etc.*

Eiximenis hi enfronta una excepcional quasi tolerància; ens relata la relació del poble jueu amb sant Miquel, el seu patró inicial que els abandona arran la passió de Crist:

E puýs, après XLII anys de la mort del fill de Déu, sent Miquel se partí dels juheus e passà a la santa Esgleya cristiana (Eiximenis, 1992, V, 9).

No sols els abandona sant Miquel: també els seus propis àngels guardians (Eiximenis, 1992, V, 9). I, malgrat tot, al final dels temps, sant Miquel demanarà i obtindrà la redempció final del poble hebreu:

...lo gran príncep sent Miquel... se levarà, ço és, segons una antiga glosa, al·legarà e suplicarà a Déu totpoderós ab tots los seus sants àngels per lo poble de Israel qui lavors viurà que·s faça salve; e açò per reverència del Salvador e per la sua preciosa mare, e dels sants apòstols qui d'ells són exits, e per les promissions fetes als sants pares, dels quals ells són devallats (Eiximenis, 1992, V, 10).

Efectivament, aquesta conversió final és una de les funcions escatològiques previstes per a sant Miquel: *la quinta obra que farà lavòs serà convertir e tirar a si los fills de Israel (Eiximenis, 1992, V, 42).*

Isabel de Villena és una exaltada antisemita: *O cruel malícia judayca...!* (Villena, 1980, CLXXX); Crist recorda als jueus la maledicció de David: *lo diable serà lo duch e guiador vostre, portant-vos de mal en pijor ab extrema çeguedat de enteniment (Villena, 1980, CXXXIX).* El jueu és un poble castigat per Déu:

...justament serien privats d'honor real per a tostemps... ans escampats per tot lo món en contínua captivitat, servirien les nacions stranyes ells e los fills seus (Villena, 1980, CLXXIX).

Segons sor Isabel, la conversió final dels jueus és una concessió divina a prec de Moisès:

...aquest desventurat poble que nunca és anat sinó de errada en errada, e de desconexença en desconexença... que aquest poble de tot no pereixca, que ab tot que ell sia tan malvat, e rebel·le, e ple de tanta iniquitat, que no basta sentència per fort que sia a punir la sua malícia. ...que aquels·ls que de aquesta generació se trobaran a la fi del món, sien convertits e vinguen a la conexença mia... (Villena, 1980, CXCIV).

Bernat Fenollar, a *Lo passí en cobles*, recorda que la seua pena serà major que la dels pagans, fins i tot dels pitjors, com és el cas de Pilat:

...y axí los juheus ne passen més pena/ ab tot que Pilat la passa prou gran,/ mas més los turmenta l'ancesa cadena/ del foch infernal que tostemps los pena... (Fenollar, 1912, v. 2103).

Poble especialment culpable, se'ls acusa del *teocidi*, l'assassinat de Crist, i d'haver rebutjat la seua doctrina, malgrat ésser-ne els primers receptors. Quant al primer crim, Nirenberg recorda, dins el sentit ahistòric medieval, la

importància de la repetició anual del sacrifici de Crist a la Pasqua; a les representacions de Setmana Santa s'actualitza anualment el deïcidi dels jueus (Nirenberg, 1995, 121-124); el passat remot es confon amb el present, les persones pertanyen a una "generació continuada", on els fills són els pares (Le Goff, 1985, 158). De fet, segons el jueu que apareix al *Tirant*, els hebreus medievals davallen de tres grups diferenciats per la seua participació en la passió de Crist:

Tots quants jueus som en lo món restats, són tres llinatges, après que crucificaren aquell sant home... La un llinatge és d'aquells que tractaren la sua mort... són aquells qui són bulliciosos que no es poden reposar, e tenen molt poca vergonya. Lo segon llinatge és d'aquells qui executaren l'acte... jamás vos poden mirar en la cara de ferm, car prestament giren los ulls en terra o miren en altra part, e jamás poden, sinó ab gran treball, alçar los ulls al cel... Lo tercer llinatge és lo qui davalla de David. Veritat és que aquests hi foren, emperò no consentiren en res... són afables e de molta benignitat e contracten ab pau e ab amor al proïsme e poden mirar per totes parts (Martorell, 1983, CCCX).

El profeta Joan Alemany, al seu *De la venguda de Anticrist*, escrit a finals del s. XV i publicat a València el 1520, enmig un context mental mil·lenarista i messiànic, encara carrega més les tintes sobre el poble maleït:

Hon tots los prophetes e Moysès e lo noble rey David afermen que deuen ésser tots los juheus apedregats, cremats e spargits, axí com la pols, e les sues cases derrocades e sos fills e mullers portats catius per totes les nacions e morts en moltes meneres (Alemany, 1997, 133).

3.4.3.5. Individus

Vegem ara els individus que els textos ubiquen a l'infern, amb nom i cognoms, tot i que sovint representen un pecat, un estament o un ofici. En primer lloc els personatges medievals, més o menys contemporanis als autors. Ramon de Perellós troba al Purgatori de Sant Patrici la seua neboda:

...he na Dolsa de Carles, que era ma neboda, la qual no era morta quant yo partí de la terra, ny yo no sabia de sa mort... E la pena maior que ma neboda auia era per las pintures e enblanquiments que auia feytz en sa cara quant viuia (Perellós, 1917, 27).

Dante ens ofereix una llarga llista: entre altres, hi desfilen Farinata degli Uberti, cap dels gibel·lins florentins, com a heretge (Infern, X); Atila, com a tirà (XII); Brunetto Latini, antic mestre de Dante, al cercle dels sodomites (XV), on també són Iacopo Rusticucci i Guido Guerra (XVI); el bolonyés Jasó (XVIII); un altre bolonyés, Pier da Medicina, i el florentí Mosca dei Lamberti, tots dos sembradors de discòrdies civils, així com el trobador Bertran de Born, també discordiador (XXVIII); el traïdor genovès Branca d'Oria (XXXIII); al Purgatori, hi

situa Oderisi da Gubbio, famós miniaturista (Purgatori, XI), i el poeta Guinizelli, amic de Dante (XXVI).

Sant Vicent, irònicament, col·loca Dante a l'infern (Ferrer, 1975, VI, 185; 2002, 357); i Bernat Serradell, a l'infern, troba el seu company de malifetes mort i condemnat, que l'apresa: *e aparec-me fos En Guerau,/ lo colteller,/ aquell qui era hostaler/ en temps passat* (Blandín..., 1983, 250).

Dels eclesiàstics, sant Gregori en posa dos, a l'infern; a la visió de Reparat, el capellà Tiburç: *recontà que él avia vist lo dit capelan he conegut en infern* (Gregori, 1931, II, 71), i a la del cavaller romà, *Dehia, aytambén, que avia vist al loc tenebrós En Pere, qui fo major sobre la compaya ecclesiàstica* (Gregori, 1931, II, 83).

Dante hi situa un grapat de papes: Anastasi (496-498), sospitós de cismàtic i simpatitzant amb l'Església bizantina (Infern, XI); Nicolau III (1277-1280), simoniàc (XIX); Bonifaci VIII, enganyador i sodomita, *Lo príncipe d'i novi Farisei* (XV; XXVII, 85); i el bisbe Ruggeri, traïdor (XXXIII). Al purgatori són el papa Adrià V (1276), avar (Purgatori, XIX); i Martí IV (1281-1285), golafre (XXIV). Ramon de Perellós hi troba un franciscà conegut:

*...e frare Francès del orde de Girona, dels frares menòs del dit conuent...
E frare Fransès, ab lo qual yo parlí, suffria la maior pena per vna monga
que tragué d'un monestir...* (Perellós, 1917, 27).

Rabelais condemna també dos papes: Alexandre i Sixt (Rabelais, s.d., I, XXX).

Pel que fa als grans senyors temporals, Dante condemna l'emperador Frederic II (Infern, X, 118), i el comte Ugolino, aquest al cercle dels traïdors (XXXIII, 13). Rabelais hi col·loca Godofré de Bouillon (Rabelais, s.d., I, XXX). A la literatura catalana medieval hi ha una condemna fructífera: la del rei Joan I, la misteriosa mort del qual provocà una persecució política de què foren víctimes alts funcionaris del rei, com ara Ramon de Perellós i Bernat Metge. Tots dos, per tal de rehabilitar-se, des de la presó, escriuen viatges al més enllà en què situen Joan I al purgatori, i s'hi demostra fefaentment la seua innocència. Perellós, al *Purgatori de Sant Patrici*, descobreix entre terribles turments demoníacs –un purgatori infernalitzat– l'ànima del rei:

*E aquí yo ví bell colp de mos companyhons, que yo conoysia, e de mos
parens e parentas; he lo rey don Joan d Araguó... En après parlí molt ab lo
Rey mon senyhor, lo qual, per la gràcia de Déu, era en via de saluació. La
rahó per què suffria las penas no la volgué dir...* (Perellós, 1917, 27).

Bernat Metge, a *Lo somni*, conta com se li apareix al calabós l'esperit de Joan I, que declara trobar-se al purgatori, amb càstigs més aviat lleus: *Esperança d'aconseguir la glòria eternal m'aconsola, e tristor com ja no hi són me puny contínuament* (Metge, 1983, 186).

Al viatge tardà de Pere Portes, aquest troba a l'infern molts coneguts seus de principis del s. XVII; entre altres, *véu la ànima de mosén Jordà, prevera y capellà de la vila de Pineda; la ànima de un cavaller, Misser Felip Roger de la vila de Calella, que era estat governador del bescontat; la ànima de un doctor anomenat misser Maduxer; un altre assessor de Hostalrich, que se deya miser Germà i la de Gelmar Bonsoms, el notari que ell cercava* (Perellós,

1917, 105); *miser Vbach, a miser Puig y miser Banach*, tots tres del Consell Reial, y véu un tal Sarrell, de Tordera, gran amich seu quant vivia, lo qual pasava grans torments (Perellós, 1917, 107). Sobretot s'hi insisteix en el fet que alguns d'ells eren vius encara quan el viatger va sortir del seu poble, la qual cosa demostraria la veracitat de la història: *la ànima de mossén Dilameras, clavari que fou del dit bescomtat, y portava un procès en las mans* (Perellós, 1917, 104). Genèricament:

...y véu molta gent, axí amichs com enemics, los quals eren morts molts anys avia, y alguns de ells que eren morts después que ell avia exit del lloch de Tordera (Perellós, 1917, 107).

Trobem a l'infern personatges literaris medievals, entre els quals destaca el cicle artúric; Dante esmenta Tristany, com a luxuriós (Infern, V, 67); *A Demanda do Santo Graal*, a la visió de Lancelot, situa a l'infern Ginebra: *estava a rainha Genevra toda nua e suas mãos ante seu peito; e estava escabelada* (Poesia e prosa, 1998, 146). I Rabelais posa a l'infern el mateix Lancelot amb la resta de cavallers de la Taula Redona, els dotze pars de França amb Fierabràs, Galvany i el rei Artur i Melusina (Rabelais, s.d., I, XXX).

Hi apareixen els personatges bíblics condemnats: Dante parla de *Nembrotto*, el constructor de la torre de Babel, que parla un llenguatge incompreensible (Infern, XXXI, 78). Eiximenis esmenta Caïm, al lament d'Adam:

"La mia ànima mor trista quant sab que lo meu fill Caïm és dampnat e l'Imfern fort abitat; e s'abitarà encara més per lo Diluvi esdevenidor..." (Eiximenis, 1992, V, 7).

Caïm encapçala la breu llista dels condemnats bíblics, increpats per Crist al seu davallament infernal; a sant Vicent:

Així, a tots increpava, e al primer damnat Caïm, e a Lamec, que pres dos mullers: aquell fo lo primer luxuriós. Pensau quin plant hi havia! E llavors, venc lo un lladre, que com morí Jesucrist los lladres no eren morts; increpava!:"Oh, desventurat, que si haguesses cregut!"⁹⁹⁸.

Entre aquests està també Pilat; un monjo malvat té la revelació de quin serà el seu lloc etern, i quina companyia tindrà: *que li havien donat loch on stigués prop de Judes e de Pilat e de Cayfàs* (Lieja, 2004, DXI). Els dimonis, segons la *Legenda*, maltracten el cadàver de Pilat (Varazze, 1977, 363). Sant Vicent fa una altra referència a Pilat, *e ell e los juheus tots són en infern* (Ferrer, 1932, I, 283), que tornem a trobar a *La destrucción de Jerusalem: nuestro señor Jesu Cristo quiso que fuese compañero del diablo* (La historia del rey Canamor..., 1946, XXIX).

I també condemnats pertanyents al món clàssic; és evident que, com a anteriors a Crist, tots els protagonistes de la història grega i romana són a

⁹⁹⁸ Ferrer, 1973, 173. També a Ferrer, 2002, 132: *Et primo increpavit Caym qui occidit fratrem suum Abel...* I a Ferrer, 1995, 363: *Item, ad Caym, qui fuit primus homicida. Ad Lameth, qui fuit primus qui cepit duas uxores. Et hoc faciendo venit malus latro, quem portabant diaboli, et reprehendit, et increpavit eum, dicens: "O, maledicte!, et non deridebas me hodie in cruce? Si tu habuisses contriccionem, non fuisses".*

l'infern; aquest fet és àmpliament explotat a la literatura. A Dante n'abunden: entre els luxuriosos, Semíramis, Cleòpatra, Helena, Aquil·leu i Paris (Infern, V); entre els tirans, Alexandre (XII); Cacus, l'insigne lladre (XXV); Ulisses (XXVI); Curió, com a sembrador de discòrdia civil (XXVIII); i l'homèric Efiàltes (XXXI). Bernat Metge, en una línia molt similar, esmenta *Isíon, Tàntalus, Tici, Sísifus, les filles de Dànaus i les filles de Cadmus* (Cadmus) (Metge, 1983, 200). Eiximenis hi col·loca Julià l'Apòstata; veiem les disposicions que en prengué Lucifer, que sembla actuar ací per ordre divina:

"Açí lo gitats pregon après mi e en les majors penes... per què é manament que totstemp estiga en ma amargosa companyia ab tots aquests diables e mals hòmens dampnats..." (Eiximenis, 1992, IV, 18).

Sant Vicent esmenta Alexandre⁹⁹⁹, i Rabelais també el macedoni, amb Ciceró, Eneas, Aníbal, Neró, César i Pompeu, Cleòpatra, Helena i Dido (Rabelais, s.d., I, XXX).

Dins el món clàssic hi ha, com ja hem vist, un grup específicament tractat, els savis i filòsofs de l'antiguitat, condemnats i respectats o difamats, segons les diverses actituds envers l'humanisme medieval. Representen, seguint la inversió infernal respecte al cel, el negatiu pagà de la jerarquia celestial dels doctors de l'Església.

La *Divina commedia* ubica el seu guia, Virgili, a la personal fússia dantesca dels dos llimbs, en companyia de poetes -Homer, Horaci, Ovidi i Lucà-, de filòsofs grecs -Sòcrates, Plató, etc...- i fins i tot amb la presència de filòsofs musulmans -Avicenna i Averrois- (Infern, IV, 88); al cercle infernal dels heretges col·loca, en canvi, Epicur (X, 14).

Sant Vicent carrega als lloms dels filòsofs grecs haver intuït la religió cristiana, però haver continuat practicant el paganisme; per aquest motiu, Crist, al seu davallament, els increpa asprament:

*...increpant-los. Així mateix als grans clergues, Aristòtil e Plató e altres. Diu "expresse" sent Jerònim: "Oh folls! Preïcaven als pobles e trobaven que no era sinó un Déu, e puis adoraven les ídoles!". Així, a tots increpava..."*¹⁰⁰⁰

Però, en sant Vicent, l'esment dels filòsofs grecs -amb els afegits d'Ovidi, Virgili i Dante- significa la condemna de la cultura clàssica i de l'humanisme medieval; l'urgent és salvar ànimes, diu:

"Predicate Evangelium"; no diu "Virgilium" ne "Ovidium", set "Evangelium", car les doctrines poeticals no salven les ànimes... Aristòtil, on te penses que sie? En infern, que ell... adorave les ydoles..." (Ferrer, 1932, II, 56).

⁹⁹⁹ Ferrer, 1995, 363: *Primo, interpretando dampnatos, et dicendo magnis dominis, Regibus, et Imperatoribus, qui erant ibi dampnati, increpando Alexandrum, et plures alios.*

¹⁰⁰⁰ Ferrer, 1973, 173. I a Ferrer, 1995, 363: *Ad idem, secundum Ieronimum, ad Aristotelem, et ad alios Sapientes, scilicet Platonem, increpabat, quare ipsi, qui faciebant libros, et adorabant ydolas!*

En una altra al·lusió, sant Vicent compara favorablement els mots dels seus propis sermons amb les paraules *poeticals* dels autors pagans o paganitzants:

Patea, id est sciència Aristòtile, Plató, Dantes, que no valen res, e les mies escalfen quan són dignament dites e posades, e nosaltres ara tot lo contrari: bon Virgili que jau enmig de infern, Ovidi, Dantes, poetes... may isqueren de la dolçor de paraís, la qual los filòsofs no poqueren entrar, sinó solament les coses que són dejús lo cel... (Ferrer, 1975, VI, 185).

Efectivament, la poesia terrena, *cadencie tan taran*, només distreu de la missió cristiana; alguns refinats llatinistes arriben fins i tot a menysprear l'estil pedestre de la Bíblia *quia rustica*¹⁰⁰¹. Encara elabora sant Vicent una imatge comparant poesia i predicació; en una agosarada analogia entre els sermons i les sagetes del *Sagitarium* zodiacal, el sant es presenta ben provist de *viratones del carcax divinal*, mentre altres religiosos només disposen de les inofensives sagetes d'*Ovidio et puetis*¹⁰⁰².

Ben diferent és la visió del *Tirant*; al seu plany per la mort de l'heroi, l'emperador vol que Ovidi l'immortalitze:

Muira jo, e iré als regnes de Plutó, de tanta dolor portant ambaixada; faré que Ovidi del meu Tirant digníssims versos esmalte (Martorell, 1983, CDLXXII).

Rabelais, al seu infern invertit, col·loca com a grans senyors els filòsofs pobres, en especial els cíncics: Diògenes, que té a Alexandre zurgint-li la roba, i Epíctet, que disfruta d'una orgia perpètua (Rabelais, s.d., I, XXX).

Ja hem vist que els col·lectius jueu i musulma es condemnen globalment, pel mer fet d'ésser-ho; Mahoma, doncs, ocuparà un lloc destacat a l'infern. Al de Dante, ocupa el fossat novè, dels promovedors de discòrdies, obert en canal i arrossegant els budells; a la vora té a Alí, amb la cara tallada en dues meitats (Infern, XXVIII). Segons Lull,

Mafumet fo un home galiador qui féu un libre apellat Alcorà, lo qual dix Mafumet que fo lig donada de Déu al poble dels sarraïns, dels quals sarraïns fo Mafumet comensament (Lull, 1981, 175).

A l'*Estoria de Espanna*, de finals del s. XIII, el rei savi en diu: *Este Mahomat era omne fermoso et rezió et muy sabidor en las artes a que llaman magicas* (Alfonso X, 1984, 86, cap. 478).

¹⁰⁰¹ Ferrer, 2002, 357: "*Predicate evangelium*", *nam non dicit Ovidium, Virgilium, Dantes, qui solum aparent bene auribus, et non est fructus aliquis, sed cadencie tan taran, etc., quod est contra multos qui non curant studere in Biblia et predicare de ea quia rustica, etc., quod est fatuum dicere, nam Biblia decendit de sumo celo, etc...*

¹⁰⁰² Ferrer, 2002, 504: *Nam, sicut per ballistam vel arcum sagitatur, ita per predicacionem, nam predicare nil aliud est quam sagitare, et arcus est intellectus Scripture qui debet esse rectus, sicut arcus pricit recte. Et modo proicio ego cum arcu meo predicando vobis et vulnero aliquos in corde... Sed multi sunt religiosi qui non recipiunt viratones del carcax divinal, id est sancta Scriptura Bible, sed de Ovidio et puetis, et ideo non vulnerant convertendo.*

Eiximenis col·loca Mahoma al cercle més inferior de l'infern, en companyia del seu senyor Lucifer i altres distingits personatges: *ab Antechrist e ab Judes e ab Mafomet de Meca, sos principals dexeables* (Eiximenis, 1992, IV, 55). Al *Tirant*, el predicador Joan Ferrer, al seu sermó als musulmans, ataca així el cel de plaers sensorials que promet l'islam: *E açò vos atorga per felicitat aquell vilíssim porc, vostre cap Mafomet, que és contra tot juí de raó* (Martorell, 1983, CDIII).

3.4.3.6. Judes

Fem una ullada a la rica tradició baixmedieval sobre Judes, *lo traïdor*, negatiu de l'heroi, que encarna la culpa i el càstig desmesurats. Als darrers segles de l'Edat Mitjana hi ha una tendència literària, paral·lela a l'antropomorfització iconogràfica, a omplir els buits cronològics dels relats evangèlics amb fets apòcrifs i llegendaris. Analitzem doncs la biografia baixmedieval de Judes Iscariot; hi descobrim un personatge quasi mitològic, maligne, que aglutina totes les transgressions a la moral cristiana: hebraisme, satanisme, avarícia, furt, traïció, parricidi, incest, suïcidi. A la magnitud dels seus crims correspon la màxima pena, els càstigs infernals més cruels; en l'imaginari medieval, Judes serà també el condemnat per antonomàsia, el negatiu de Crist.

Judes ve de *Iuda*, forma grecolatina del nom hebreu *Judà*. Com a onomàstic, per raons òbvies no ha prosperat gaire al món catòlic, malgrat haver-ne d'altres, uns quants *Judes* bíblics, contaminats però per homonímia. Els més coneguts són el Tadeu, sant, un altre dels dotze apòstols; el Macabeu, guerrer contra Antíoc IV Epífanes; i el Barsabàs, profeta cristià a Jerusalem; cap d'ells no gaudeix ni pateix la intensitat tràgica de l'Iscaiot. En una narració de la *Legenda Aurea*, quan un altre -un cinquè- Judes identifica miraculosament la santa creu, un dimoni volador, *in aere*, lamenta el fet, comparant desfavorablement aquest Judes amb l'altre, el seu: *vociferabat, dicens: O Iuda, quod hic fecisti? Jude meo contraria operatus est*. Més tard, el maleeix: "*Christus te damnet in abyssum ignis eterni*"¹⁰⁰³. Les *Vides de sants rosselloneses* tradueixen al seu català occitanitzant:

E'l diable disia en l'àer, cridan e dién: -O què as feyt? Tu as feyt al meu contrari. En Judes l'autre, per consel, féu la tracion, e tu, otra la mia volentat, as atrobada la crou de Jhesuchrist; e per aquel eu regnava en lo pòbol, e per tu son eu gitat del regne (Varazze, 1977, 464).

Aquest Judes es converteix i esdevé bisbe i sant, amb el nom de Ciríac o Quirze.

Hi ha un altre Judes, aquest també dolent, i per tant predecessor, gairebé un doble de l'Iscaiot; a la consuetud de Josep, quan els germans decideixen vendre Josep com a esclau, el principal instigador és aquest Judes; el preu que demana per la venda del seu propi germà és, precisament, trenta monedes, *Trenta diners, de bon argent,/ y preniu-lo de continent*; el mercader

¹⁰⁰³ Varazze, 1480, f. 59v. La versió en castellà, a Vorágine, 1982, 292.

comprador les lliura: *Veu-los así, de molt bon grat./ Feu que nos sia entregat* (*Teatre Bíblic*, 1976, 136-137).

I encara un setè Judes, futur, que apareix al Pseudo Efrén i al Pseudo Metodi; segons aquests textos apòcrifs (McGinn, 1997, 111), reunits els jueus al final dels temps a Jerusalem, un dimoni pujarà de l'infern i entrarà en un peixet, que serà pescat per dotze pescadors, els quals lluitaran entre ells per apoderar-se'n; el guanyador serà aquest nou Judes, que vendrà el peix per trenta monedes a una verge, que en tocar-lo restarà prenyada i parirà als tres mesos l'Anticrist.

L'*Enciclopedia Cattolica*, al bell principi de l'entrada (veu *Giuda Iscariota*), ens informa de l'ascendència de Judes: *Apostolo, tristemente famoso per aver tradito Gesù. Figlio di un Simone, della città di Qerijjôt*. La filiació prové de l'evangeli de Joan (Jo 6,72; 13, 2; 13, 26), on se l'anomena *Iudam Simonis Iscariotem*.

Són ben conegudes les estranyes metamorfosis que pateixen els mites adoptats per la cultura llibrària de l'Edat Mitjana; tant els heretats de l'antiguitat clàssica com els importats d'orient o dels mateixos textos bíblics. I també és notòria la tendència medieval a omplir els buits en les biografies dels personatges evangèlics; en el cas de Judes, no podia faltar la novel·la.

Pel que fa al naixement d'aquest anti-heroi, una tradició anglesa almenys del s. XVI el situava el darrer dilluns de desembre; aquesta data fa conjunt amb la de l'assassinat d'Abel (primer dilluns d'abril) i la de la destrucció de Sodoma i Gomorra (primer dilluns d'agost) (Whitrow, 1990, 145).

D'acord amb la tendència esmentada a omplir buits, l'anomenat evangeli àrab de la infància (35) (*Los Evangelios...*, 1999, 323) proposa un interessant avenç de la relació entre Jesús, amb tres anys, i Judes, també un nen. Aquest darrer és endimoniat i pateix violents atacs de ràbia, en què mossega aquell qui té a la vora, o a si mateix. La mare el porta a la presència de Jesús per guarir-lo, però el precoç Judes el que fa és mossegar el fill de Maria, i precisament al mateix lloc on, trenta anys després, li clavaràn la llança. En el moment de mossegar a Jesús, el dimoni en forma de gos rabiós fuig del cos de Judes. El text insisteix que aquest és el Judes evangèlic, l'Iscaiot.

El jove Judes medieval patirà també un curiós procés d'"edipització", per definir-lo d'alguna manera. Ens trobem, efectivament, amb una significativa fusió del nostre personatge amb l'Edip de la tragèdia de Sófocles, que malgrat tot no era satanitzat, sinó una digna víctima del *fatum*.

La *Legenda*¹⁰⁰⁴ recull aquesta versió, inclosa en la *vida* de sant Macià, l'apòstol que substitueix Judes Iscaiot després de la seua baixa definitiva al col·legi apostòlic. Varazze cita sense precisar una història *apòcripha*, tot i que els dos evangelis apòcrifs que recullen la tradició de Judes, el de Tacià i el d'Ammoni, segueixen fil per randa les versions *sinòptiques*. Es tracta d'una magnífica biografia prèvia als fets evangèlics; Varazze ens adverteix però, en una breu nota al final de la seua proluxa narració, que considera fals el fragment que acaba d'immortalitzar: *una ystòria, qui no és creseguda*. Apel·la, per tant, al criteri dels lectors: *lectoris arbitrio relinquit*.

Heus-ne ací el resum: Judes és fill de Rubén (o Simó, segons sant Joan), de la tribu de Dan (com l'Anticrist), i de Ciborea. Aquesta, prenyada, té

¹⁰⁰⁴ Versió llatina, Varazze, 1480, f. 59v.; catalana, Varazze, 1977, 282-286; i castellana, Vorágine, 1982, 180-182.

un somni en què és avisada de la perfídia del fill que ha de parir: *enfant mort (sic) malvat e omesier, qui serà causa de perdement de tota la nostra gent*. Com que no gosen de matar-lo, l'abandonen al mar en una cistella (com Moisès): *lo gitaren en la mar*, a la versió llatina, *nec vellent destructorem sui generis enutrire ipsum in fiscella positum mari exponunt*. El petit Judes arriba en una illa, *Scharioth* a la versió llatina i *Escariot* a la catalana. La reina de l'illa el troba i l'adopta. En créixer, mata l'hereu del regne i fuig a Jerusalem, on es posa al servei de Pilat, qui arriba a apreciar-lo força. Per complaure el seu nou senyor, Judes entra a l'hort veí al palau per robar unes pomes; es baralla amb l'amo del camp, que resulta ésser Rubén, son pare, i el mata. Pilat li lliura llavors les riqueses del mort, i el casa amb la vídua, na Ciborea, sa mare¹⁰⁰⁵. Infringeix, doncs, els tabús de parricidi i incest: *inventum est quod Iudas matrem suam in uxorem duxerit, quod patrem suum occiderit*. Final de la història, que sembla un avenç del que li espera: Judes, penedit, renuncia al pecat i entra a servir Crist.

Aquesta versió edipitzada de la *Legenda* tingué una immensa difusió medieval; sant Vicent ens la sintetitza:

...retre mal per bé: açò va mal de tot, que és condició diabolical. Judes Iscariot havia mort son pare, e havia jagut ab sa mare (Ferrer, 1973, 113).

A la *Passió de Cervera* (1534), és el propi Judes-Edip qui resumeix abans de penjar-se la seua singular vida:

Jo tota ma vida/ só estat nefandíssim,/ usant en quant feia/ d'enganys i barats,/ i só jo dels hòmens/ lo més perversíssim,/ mai só estat/ en res jocundíssim/ sinó quan robava/ tractant malvestats./ Ha que xiquet/ en mar me llançaren/ i dins la gran aigua/ negar no em poguí;/ d'aquella em traqueren/ segur i em portaren/ a una gran reina,/ llavors m'alleitaren;/ ja fos estat mort/ i no fos així./ Creixent molt pervers,/ ab mala manera,/ lo fill de la reina/ sens por matí jo,/ i après apartí'm,/ aní en ma terra,/ a on malament/ la sang verdadera/ del natural pare/ escampí sens raó./ Aprés, per complir/ millor tal errada,/ casí'm ab la mare/ qui em va alleitar (*Teatre medieval...*, 1994, 34-35).

Arribem per fi als evangelis; els moments del protagonisme de Judes són molt definits. El primer lloc on se l'esmenta és l'enumeració dels apòstols *fitxats* per Crist; de manera sistemàtica, és el darrer presentat, ja amb l'anunci del seu crim. En Mateu (10, 4): *et Iudas Iscariotes, qui et tradidit eum*. Marc (3, 19) i Lluc (6, 16) empen gairebé les mateixes paraules. Joan no enumera els

¹⁰⁰⁵ Varazze, 1480, f. 38r.: *Et quoniam res simile sibi sunt abiles: Pilatus Iudam suis moribus invenit congruere et ideo cepit ipsum valde carum habere... ...Quadam igitur die Pilatus de palatio suo in quoddam pomerium aspiciens illorum pomorum tanto desiderio captus est, ut pene deficere videretur. Erat autem illud pomerium Ruben patris inde. Sed nec Iudas patrem neque Ruben filium cognoscebat... ...fortiter igitur ambo contendunt... Tunc Pilatos omnes facultates Ruben Iude tradidit, et Ciborea uxorem Ruben in coniugem Iude dedit.*

apòstols, però posa en boca de Crist la frase delatora¹⁰⁰⁶. En aquesta presentació prèvia, doncs, Judes apareix ja plenament caracteritzat com a traïdor, i segons Joan, amb un tarannà satànic: *diabolus est*. Varazze segueix l'esquema: *E Jhesuchrist li perdonà, e féu-lo discípol seu, e de discípol féu-lo pux apòstol* (Varazze, 1977, 282-286). I sant Vicent:

...e Jesucrist perdonà-li tots sos pecats, e prè-lo en deixeble e apòstol, e com fos ignorant, li donà ciència, e que pogués il·luminar cecs; e lo traïdor, per bé, reté mal. "Nonne ego elegi duodecim: et unus ex vobis diabolus est" (Jo, 6, 71): hoc dicebat de Judes Iscariot. Així, guardats-vos-ne, de retre, per bé, mal. E així eren los jueus, que per bé retien mal (Ferrer, 1973, 113).

Als dos primers sinòptics, Mateu i Marc, pràcticament idèntics ací, sembla establir-se una relació entre la decisió de Judes de traïr Crist i l'escena de la unció, que provoca diferències entre els apòstols. En tots dos evangelis el vas d'alabastre el porta una *mulier* anònima (Mt 26, 6; Mc 14, 3), que el trenca i ungeix amb el contingut, *unguenti nardi spicati pretiosi*, el cap de Crist. Acte seguit, els apòstols marmolen (seguim Mateu): *indignati sunt dicentes: "Ut quid perditio haec? potuit enim istud venundari multo, et dari pauperibus"*. En la versió de Marc, arriben a estimar el preu del vas: *trecentis denariis*, xifra significativa, que ens porta immediatament al cap el preu de la traïció. Crist llavors recrimina als apòstols la seua gasiveria, i és aleshores quan Judes, amargat, decideix la traïció; visita el sanedrí, i hi proposa el lliurament de Crist: *At illi constituerunt ei triginta argenteos. Et exinde quaerebat opportunitatem ut eum traderet*. Aquesta quantitat, les trenta famoses monedes, que només apareix en Mateu, venia ja prevista pel profeta Zacaries: *Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos* (Zach 11, 12). Marc no la precisa; esmenta només que els membres del sanedrí *promiserunt ei pecuniam se daturos* (Mc 14, 10).

Vegem les altres versions. En la narració de Lluc, és una *peccatrix* qui ungeix no el cap sinó els peus de Crist (Lc 7, 37). Ací se separa la unció de la traïció, que els evangelistes anteriors relacionaven. Per a Lluc, aquesta darrera és motivada pel dimoni, que s'apodera de Judes: *Intravit autem Satanias in ludam, qui cognominabatur Iscariotes, unum de duodecim...* (Lc 22, 3). Recordem que Joan ja havia batejat Judes com a *diabolus*. No s'hi concreta el preu de la traïció: *pacti sunt pecuniam illi dare...*

És l'evangeli de Joan, més complet, el que serà seguit amb preferència a l'Edat Mitjana: ara sí, és Maria la Magdalena amb nom i cognom qui ungeix els peus de Crist amb una *libram unguenti nardi pistici, pretiosi* (Jo 12, 3); aquest fet, precisament, és el que dóna origen a la iconografia més habitual de la santa: amb el potet de les essències a les mans. No hi ha, segons Joan, una relació directa entre aquesta escena i la traïció, que de fet, aquest evangelista no relata. Però hi afegeix detalls nous: Judes fa de portaveu dels apòstols

¹⁰⁰⁶ Jo 6, 70 i s.: *"Nonne ego vos duodecim elegi, et ex vobis unus diabolus est?" Dicebat autem ludam Simonis Iscariotem; hic enim erat traditurus eum, cum esset unus ex duodecim.*

descontents i murmuradors; exerceix, a més a més, de tresorer infidel del grup¹⁰⁰⁷.

Resumim. En aquest episodi evangèlic, doncs, Judes rep ja una caracterització definida: futur traïdor avariciós que decideix la traïció, en Marc i Mateu, en ser renyat per Crist per l'ungüent; que vendrà el seu senyor pel preu de trenta *argenteos* en Mateu; posseït per Satanàs en Lluc, i finalment, en Joan, diabòlic, murmurador, tresorer avariciós del grup i lladre.

Fem un salt fins a l'Edat Mitjana. La *Legenda Aurea* segueix un fil narratiu sincrètic: Crist fa Judes *suum discipulum et de discipulo in suum elegit apostolum... procuratorem*. I Judes furta de la caixa que administra: *ea que Christo dabant furabat* (Varazze, 1480, f. 38r.). A la traducció catalana:

E fo tan son privat que Jhesuchrist lo fé procurador de sos diners, e d'aysò que om li donava. Emperò Judes panava tot cant podia a Jhesuchrist (Varazze, 1977, 282-286).

El motiu de la traïció, a Varazze, és també avarícia, i es posen en relació els dos imports, l'estimat per a l'ungüent i el de la venda del messies:

E-n temps de la passió de Jhesuchrist él fo molt dolent, cor no fo venut l'engent, qui valia CCC diners, per so que él los agés. Per què él se'n anà als juseus, e venec-los Jhesuchrist per XXX diners... (Varazze, 1977, 282-286).

En descriure la protesta de Judes per l'afer de l'ungüent, sant Vicent avisa: *bona gent, no prengats la manera de Judes Escarioth, que, si no, ab ell irets a en infern pregon* (Ferrer, 1975, V, 238). Però, segons ell, és el diable qui espenta Judes a traïr Crist¹⁰⁰⁸, i pecca per malícia:

...Judes Scarioth, que bé sabie què fahie, que li donà poder de il-luminar cechs, resuscitar morts, mas pecquà per pròpia malícia... (Ferrer, 1975, V, 246).

Isabel de Villena desenvolupa en dramatisme l'acció, que converteix en una veritable novel·la psicològica. Segueix la tradició textual dels *Vitae Christi*, que combina també els diferents evangelis. Posa en relació la unció amb la traïció:

...e lo traïdor Judes, ple de malícia, començà a murmurar, ...parlant baixet ...e lo traïdor de Judes, restant encegat en sa malícia, deliberà vendre lo senyor... per trenta dinés (Villena, 1980, CXXXIII).

¹⁰⁰⁷ Io 12, 4 i s.: *Dixit ergo unus ex discipulis eius, Iudas Iscariotes, qui erat eum traditurus: "Quare hoc unguentum non vaeniit trecentis denariis, et datum est egenis?" Dixit autem hoc, non qua de egenis pertinebat ad eum, sed quia fur erat, et loculos habens, ea quae mittebantur, portebat.*

¹⁰⁰⁸ Ferrer, 1999, 324: *...cum dyabolus videt aliquem valde affectionatum ad res huius mundi... tunc parat homini occasiones circa talia. ...Hoc modo dyabolus accepit locum et introitum in Juda Scariot, qui nimis afficiebatur ad pecunias, ut venderet Christum...*

L'abadessa ens narra detalladament l'acord de la venda, sense estalviar-li epítets al miserable Judes, que, *pèssim mercader, no pensava sinó com portaria a fi la traïció sua*. Va al Sanedrí, on troba els sacerdots *ajustats en la posada del bisbe, que tenien consel secret*. Una volta amb ells, Judes proposa la traïció:

E Judes, inflammat de foc d'avarícia qui li cremava lo cor... e, entrant Judes lo traïdor, tots l'abraçaren ab singular goig fent gran festa de la sua venguda, e portaren-lo al bisbe, lo qual, fora de seny per sobres de l'àer, l'abraçava e l'estrenyia e no sabia on lo metés; tant lo volia festejar; e féu-lo seure al seu costat primer de tots... E obrint lo malvat Judes aquella infernal boca... "...e us jur, per vida mia, de metre'l molt prest en les vostres mans, car io en tinc més fàstic de les obres sues que vosaltres. E, si l'he seguit fins ací, més ho he fet per interés d'algun guany temporal que per devoció que jamás li haja tengut. Nunqua ab ell me só pogut avançar, tant és miserable..." (Villena, 1980, CXLI).

Tancat el tracte, Judes no és encara conscient del que acaba de fer:

E lo infel e traïdor mercader, qui tan gran barat havia fet d'aquella divinal persona, com se véu los diners en la mà, tingué's per molt ric, no coneixent la gran pèrdua que havia feta, car fon... condemnat a damnació eterna per sa mala mercaderia (Villena, 1980, CXLI).

Vegem la venda tal i com la rememora després el propi Judes, a la *Passió de Cervera*:

Venut he mon mestre,/ sens por ni comprendre/ que feia ab culpa/ molt gran traïció,/ i no dec jo, doncs,/ en ira m'encendre/ i plànyer molt fort/ si l'he gosat vendre/ per trenta diners,/ llunyat de raó (Teatre medieval..., 1994, 34).

En un poema anònim, *Sagrat coltell qui tellist*, es resumeix també la situació:

...Judes cruel e envejós,/ qui demanà preu fraudulós:/ per XXX diners lo liurà./ Com Judes hac diners reebuts,/ per los quals Jesús fon venut/ a mort, lo Senyor de virtuts/ per vil moneda liurà./ Judes dix que·ls donaria/ senyal que no falliria,/ que aquell que ell besaria/ deguessen tenir prestament (Sansone, 1963, 30).

I en un altre, *Cant lo rey Erodos ac asò entès*, Judes estableix el preu, demana discreció i promet el lliurament de Crist:

Él dix que·l lus liuraria volenter/ si li'n donaven bon loger./ E dixeren: "Demanats loger,/ logar-vos n'em volenter"./ "Dats-me, dix Judes, XXX diners,/ e no sàpien mos companyons./ Liurar-lo-us é en pau e·n bé,/ e ja d'aisò no·n duptets en re"./ Judes lur dix: "Com serà vespre,/ tots ensens estats aparellats,/ el que verets que jo besaré sempre,/ vós lo prenets et yo fugiré" (Cant lo rey..., 2001).

L'evangeli de Judes capgira l'argument: la traïció és un acte de suprema obediència, un sacrifici de Judes; es resumeix així: *Judas answered them as they wished. And he received some money and handed him over to them (The gospel..., 2006, f. 58).*

L'escena del lliurament de les trenta monedes no és gens freqüent a l'art gòtic; una representació famosa és la de Giotto, on Judes, pèl-roig, rep la bossa amb les monedes; té una taca negra damunt el cap, i a l'esquena la silueta negra d'un dimoni¹⁰⁰⁹.

Immediatament, tornant a sor Isabel, apareix la inquietud que avança el penediment, la culpa:

No podia reposar ni folgar: anava d'un cap de casa en altre mostrant-se molt afaenat. Era-li pena mortal estar ab aquella santa companyia... (Villena, 1980, CXLI).

Tornem als evangelis. El moment narratiu més dramàtic és el sopar, el darrer sopar. Crist hi anuncia la traïció, i maleeix terriblement el traïdor que comparteix el pa amb ell. No és sinó una referència presa dels salms: *Etenim homo pacis meae, in quo speravi,/ Qui edebat panes meos magnificavit super me supplantationem* (Ps 40, 10). Mateu fa dir a Crist: *unus vestrum me traditurus est*, per a desemascarar acte seguit el traïdor¹⁰¹⁰. La versió de l'anunci en Marc és gairebé idèntica, mot per mot; però no s'hi identifica Judes (Mc 14, 18), com fa Mateu. Lluc, més breu, tampoc no el delata: *Verumtamen ecce manus tradentis me, mecum est in mensa. ...vae homini illi per quem tradetur* (Lc 22, 21). Tots tres evangelis esmenten la maledicció, que sant Vicent formularà així: *He, aya! "Quina depuració hi està aparellada a aquell que m'ha trahit!"... Més li valguere que jamás fos nat* (Ferrer, 1975, V, 246). En Joan (13, 18), però, no apareix aquesta maledicció. L'anunci sí: *"Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum"*. Com en Mateu, la identificació del traïdor en Joan és explícita; l'evangelista, el qui Jesús estimava *-quem diligebat Iesus-*, demana a Crist qui és el traïdor; aquest respon que l'assenyalarà donant-li un bocí de pa; amb el pa, entra el diable dins de Judes¹⁰¹¹.

En un salteri anglés de principis del s. XIII es representa aquesta imatge: asseguts els apòstols a taula, una mena de rata, peluda i grisa (*introivit in eum Satanas*), li entra a Judes per la boca¹⁰¹².

Isabel de Villena vincula la traïció amb la comunió indegudament presa, acabada d'instituir l'eucaristia:

¹⁰⁰⁹ Pàdova, Capella Scrovegni: Giotto, frescos de *La vida de Jesús* (1303).

¹⁰¹⁰ Mt 26, 21: *Numquid ego sum Domine? ...Qui intigit mecum manum in paropsida, hic me tradet... vae autem homni illi, per quem Filius hominis tradetur! bonum erat et si natus non fuisset homo ille. Respondens autem Iudas, qui tradidit eum, dixit: "Numquid ego sum Rabbi?". Ait illi: "Tu dixisti"*.

¹⁰¹¹ Io 13, 26: *"Ille est cui ego intinctum panem porrexero". Et cum intrinxisset panem, dedit Iudae Iscariotae. Et post buccellam, introivit in eum Satanas... Erat autem nox.*

¹⁰¹² Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 835, *Sopar*, del Salteri (Oxford, ca. 1200-1210), f. 24v. Reproduït a Morgan, I, 1982, làm. 85.

...e Judes lo rebé sens neguna devoció, a gran damnació sua, car per aquella gran irreverència fon pus ençegat, e crexqué en sa malícia... (Villena, 1980, CXLVII).

Tanmateix, l'abadessa ens complica l'acció i la narració: en un *flashback* després de la passió, Pere i Joan rememoren la nit del sopar. La declaració de Crist venia motivada, en última instància, per Pere, mitjançant la pregunta de Joan:

E yo, essent molt cert que... res no us negaria que per vós li fos demanat, desijós de saber qui era lo traïdor de què sa clemència nos parlava, que l'havia de traïr, a vós recorreguí, fent-vos senyal, diguéssu: "Senyor, faça'm vostra senyoria tanta mercè que yo senta qui serà, aquell tan infernat que us ha de traïr a mort, e sabent-ho yo per vós, lo pogués lacerar ab los dents..." (Villena, 1980, CCXLIV).

Ruy González de Clavijo, a la seua *Embajada a Tamerlán* (1403-1406), ens informa que la relíquia d'aquesta llesca de pa es conservava a l'església de Sant Joan, a Constantinopla¹⁰¹³. Al poema *Cant lo rey Erodes ac asò entès* es narra també l'anunci, amb la maledicció:

"Bé us conec, dix Nostre Senyor,/ qu'anit me trayrà mon servidor,/ bé u sàpia, per veritat,/ que més li valguera que no fos nat" (*Cant lo rey...*, 2001).

Llavors demanen els apòstols: *"Cal és aquest mal traïdor? I Crist respon: «Aquell és qui menugo tost a my»./ «No u digats, dix, per mi», Judes,/ «qu-axò no faria per res"* (*Cant lo rey...*, 2001).

A la representació iconogràfica del sopar a l'art gòtic, la disposició dels personatges encara no ha adoptat la forma canònica renaixentista; Judes sol aparèixer d'esquenes a l'observador, l'únic del costat de la taula oposat a Crist, tal com, segons Isabel de Villena, sant Joan descriu en un altre *flashback* a la Verge: *e yo al seu costat... e Judes li feya de front* (Villena, 1980, CCXXVII). Aquesta disposició "gòtica" la trobem al menys des del s. XIII¹⁰¹⁴.

La figura de Judes és fàcilment identificable dins el conjunt dels apòstols: sol dur la bossa dels diners a la mà, i és, o bé l'únic sense *nimbus*, o bé ostenta un *nimbus* negre, de significat obvi, característica pròpia de Judes que no s'aplica ni a altres pecadors ni als dimonis; un precedent italià: el *Sopar* de Fra Angelico, al convent de Sant Marc de Florència (Réau, 1957, II, 413). Altres factors d'identificació iconogràfica: sol ésser pèl-roig, de vegades mig geperut; porta roba groga; els ganivets de la taula l'apunten, o és acompanyat d'un diablet, o d'un gat o una rata. I el nas.

Judes, pel seu paper evangèlic i potser també amb l'ajuda de l'homonímia, encarna a l'Edat Mitjana cristiana el poble hebreu, culpable. La

¹⁰¹³ González, 1984, 71: *...estaba el pan que el jueves de la cena dio nuestro Señor Jesu-Cristo a Judas, en señal de quién era el que lo traicionaría, el qual no lo pudo comer. ...y sería aquel pan quanto tres dedos de la mano.*

¹⁰¹⁴ Madrid, Bibl. Nacional, vit. 15-1, *Sopar de la Bíblia de Ávila* (s. XIII). Reproduït a *Ars Hispaniae*, 1958, XVIII, 55, fig. 14. Monestir de San Millán de la Cogolla, Arca de Sant Felices, baixrelleu en ivori. Reproduït a Angulo, 1984, I, 396, làm. 604.

iconografia gòtica ens ho recorda, posant-li un nas marcadament exagerat i fins i tot arribant a l'exageració, en pintar-li un apèndix nasal gairebé monstruós. Nas deforme, doncs, és un dels identificadors iconogràfics de Judes. Trobem també a la literatura aquesta identificació hebrea de Judes, cosa que no es fa, per exemple, respecte als altres apòstols o el propi Crist; diu Isabel de Villena:

...la damnació de Judes e de aquell poble judaych que tant lo havien desamat e desconegut, qui voluntàriament feren fets indignes de la sua misericòrda (Villena, 1980, CLII).

Vegem alguns exemples del gòtic català. Al *sopar del Mestre de Sixena*¹⁰¹⁵, Judes, únic apòstol sense nimbus, té el nas deforme; d'esquenes a l'observador, porta un dimoniet negre sobre la gepa. Al del *Mestre de Viella*¹⁰¹⁶, Judes pren la bossa amb la mà dreta i el mos de Jesucrist amb l'esquerra; té nimbus negre i un nas exagerat. Al del *Mestre de Perea*¹⁰¹⁷, l'únic ganivet visible damunt la taula apunta Judes, únic apòstol d'esquenes, amb nimbus negre i la bossa a la mà. Al *sopar de Joan Reixach*¹⁰¹⁸ és també d'esquenes, amb bossa, i únic sense nimbus. Jaume Huguet¹⁰¹⁹ li col·loca al costat un gat, i és l'únic sense *nimbus*. Al del *Taller dels Vergós*¹⁰²⁰, Judes no mostra cap senyal particular, i al de *Vicent Macip*¹⁰²¹ (ca. 1545), el traïdor és l'únic apòstol que dona l'esquena a l'observador, porta mantell groc i és també l'únic sense nimbus. La iconografia de Judes a la sèrie dels sopars de *Joan de Joanes*¹⁰²² és ben definida: pèl-roig, amb la bossa a la mà i roba groga, i únic sense nimbus i d'esquenes a l'observador. En un cas aragonès, el *sopar d'Alejo Fernández*¹⁰²³, la taula del sopar té forma d'U; Judes porta el cabell rapat (els altres apòstols van amb melena); patilles punxegudes i barba també en punta. L'únic ganivet a taula és davant seu, apuntant-lo. Porta una capa groga.

Amb el prendiment, la traïció es consuma. El petó de Judes lliura el seu senyor als "jueus". Mateu esmenta el bes, i el curiós diàleg entre traïdor i traït¹⁰²⁴. Marc és més sintètic, però manté el petó (Mc 14, 45). En Lluç tornem a

¹⁰¹⁵ Barcelona, MNAC: *Mestre de Sixena*, probablement Pere Serra, *Retaule de la Mare de Déu* (ca. 1362-1375), procedent del monestir de Santa Maria de Sixena.

¹⁰¹⁶ Viella, església de Sant Miquel: *Mestre de Viella, Retaule major*.

¹⁰¹⁷ Madrid, Col·lecció Masaveu: *Mestre de Perea* (1490-1510), *Darrer sopar* (ca. 1500).

¹⁰¹⁸ Sogorb, M. Catedralici: *Joan Reixach* (ca. 1411-ca. 1484), *Retaule de la Mare de Déu dels Àngels i de l'Eucaristia* (ca. 1454), procedent de la cartoixa de Valldecrist.

¹⁰¹⁹ Barcelona, MNAC: *Jaume Huguet* (1412-1492), *Sant sopar* (1463-1470), procedent de l'església de Sant Agustí Vell de Barcelona. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 307.

¹⁰²⁰ Barcelona, MNAC: *Pau Vergós i taller*, *Sant sopar*, procedent de l'església de Sant Esteve de Granollers. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 309.

¹⁰²¹ València, MBA: *Vicent Macip*, *Última Cena*. Reproduït a *El Museo...*, 1999 i a *Benito*, 1997, 161.

¹⁰²² València, parròquia de Sant Pere Màrtir i sant Nicolau bisbe. València, *catedral*. Madrid, M. del Prado. Tots tres reproduïts a *Joan de Joanes*, 2000.

¹⁰²³ Saragossa, *Basílica del Pilar*, sagristia: *Alejo Fernández* (1496-1508), *Tríptic del sant Sopar*.

¹⁰²⁴ Mt 26, 47: *....ecce ludas unus de duodecim venit, et cum eo turba multa cum gladiis et fustibus, missi a principibus sacerdotum, et senioribus populi. Qui autem tradidit eum, dedit illis signum, dicens: "Quemcumque osculatus fuero, ipse est, tenete*

trobar el diàleg, diferent: "*Iuda, osculo Filium hominis tradis?*" (Lc 22, 48). En Joan, en canvi, no hi ha ni bes ni diàleg (Io 18, 3).

Sant Vicent posa el bes de Judes com a exemple de fals amor: *Et iste amor falsus est amor Iude, qui signo dilecciones osculando tradidit Christum* (Ferrer, 2002, 341). Sor Isabel ens dramatitza l'escena; a la nit, Crist desperta els apòstols, adormits: "*Mirau Judes ab quanta vigilància e esperteia treballa per metre'm en mans dels juheus*" (Villena, 1980, CLV). En acostar-se el traïdor, Crist l'increpa, maleint-lo per segona volta:

"...no sabs quant és a Déu e gents odiosa la via ypocrital e simulada... la mel portes en la boca, e lo verí mortal en lo cor... millor fóra a tu no ésser nat, que ésser venedor de la mia sanch." (Villena, 1980, CLV).

Llull fa que la Verge recrimine el traïdor així: *E tu fals, erguyllós, as donat baysament/ a mon fil...? Judas, tu as donat un fals bays per senyal* (Llull, 1936, I, 201). De finals del s. XV, un *Auto de la Pasión* castellà, atribuït a Alonso del Campo, dramatitza aquest diàleg; Crist diu a Judes: *Amigo, ¿esa tu color/ cómo le traes demudada?* El traïdor respon: *Señor, yo te vengo a besar/ y a darte paz en la boca.* El traït fa: *Plázeme de te besar,/ yo bien sé la tu falsía,/ que vienes a perturbar/ la mi santa compañía.* Llavors, Judes crida els soldats: *Amigos, caede aquí,/ al cruel onbre tirano/ que por dineros vendí/ yo luego y echalde la mano...* (*Teatro medieval*, 1990, 189-190, v. 157-174). D'altra banda, cal esmentar que el lloc del prendiment s'incorpora, almenys des de mitjan s. XV, a l'itinerari turístic dels pelegrins medievals a Jerusalem: *de allí pasamos al lugar donde Nuestro Señor fué preso en el huerto*, diu Pero Tafur (Tafur, 1995, 42).

Als frescos de Giotto sobre la vida de Jesús veiem a l'escena del prendiment Judes, amb capa groga, besant Crist; al prendiment del mestre de Retascón¹⁰²⁵ (ca. 1410-1425), el traïdor és pèl-roig, porta túnica groga, sense nimbus, i amb un nas deforme; també trobem el petó a l'esmentat retaule del *Mestre de Viella*. Joan Reixach (...1431-1486...), en tres representacions diferents, manté una iconografia constant de Judes¹⁰²⁶: nas exagerat, mantell groc, nimbus negre; l'inclou a l'escena prèvia de l'oració a l'hort, acostant-se al davant dels soldats i obrint la porta de l'hort; en un dels quadres, amb la bossa de monedes, roja, a la mà¹⁰²⁷. Al prendiment del mestre de Budapest¹⁰²⁸ (actiu a Castella ca. 1470-1500), Judes, amb gran nas, va vestit de groc. Al d'Alejo Fernández, Judes és una ombra que s'acosta amb els soldats. En una obra de Berruguete¹⁰²⁹, dins l'escena de la missa de sant Gregori, sobre l'altar veiem

eum". Et confestim accedens ad Iesum, dixit: "Ave Rabbi". Et osculatus est eum. Dixitque illi Iesus: "Amice, ad quid venisti?"

¹⁰²⁵ Barcelona, MNAC. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 92.

¹⁰²⁶ València, MBA, Oració a l'hort i Prendiment, de la Predel·la amb vuit escenes de la passió. Reproduït a *El Museo...*, 1999. Tavernes Blanques, Col·l. Lladró, Oració a l'hort.

¹⁰²⁷ València, MBA: Joan Reixach, Oració a l'hort i Prendiment, de la predel·la amb cinc escenes de la passió (ca. 1460), procedent de la cartoixa de Portacoeli, Serra. Reproduït a *El Museo...*, 1999.

¹⁰²⁸ Budapest, Szépművészeti M. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 385.

¹⁰²⁹ Burgos, M. de la Catedral: Pedro Berruguete, *Missa de sant Gregori* (ca. 1490).

Crist com a varó de dolor, amb exhibició dels instruments de la passió, entre els quals s'hi representa el bes de Judes.

Segueix a la traïció el penediment de Judes, que torna les monedes al Sanedri: *Mas enaprés él se'n penedec, e redé'ls-lus* (Varazze, 1977, 282-286). Sobre les monedes, Tafur ens informa també que serviren per a construir l'església de sant Joan, a Rodes (Tafur, 1995, 39). I la *Passió de Cervera* penetra de manera psicologista el pensament d'un Judes dubitatiu dins el seu penediment:

I quin compte bo/ daré a sa mare,/ la qual lo m'havia/ a mi comanat;/ aquell qui al món/ regeix i empara,/ aquell qui els pecats/ remet i repara,/ aquell home just/ he jo defraudat... No em planyeré, no em planyeré,/ malvat de mi, del que fet he?/ O com iré jo per lo món?/ Cridar-me han pervers, mal hom,/ lladre, tacany e gran traïdor;/ perquè he venut lo meu senyor/ i veig-lo ara maltractar,/ millor m'és vaja'm penjar./ Vaig-hi a demanar perdó?/ No faré, no, no, sí, no, no./ Oh trist, oh llas, oh Déu, oh Déu!/ Havia'm fet servidor seu!/ Si jo li'n deman perdó,/ no faré, no, tindran raó./ No hi ha misericòrdia tal/ que puga perdonar mon mal./ Com me porà perdonar/ si així es deixa maltractar?/ Oh fills i muller, tots justats,/ al diable siau donats:/ per vosaltres enrequir/ he fet lo acte del trair./ Oh cruel bossa i diners,/ millor fora no tenir res,/ que ab vosaltres senta jo/ la pena o confusió!/ Los diners vull restituir/ perquè el deixen sens fer morir./ Preneu, jueus, vostre argent,/ causa del mal que sent present... pecat he jo i só estat traïdor/ venent la sang del just Senyor (Teatre medieval..., 1994, 34-36).

Aleshores Jafet, un dels "jueus", sentència: *Tu mateix te feres lo preu* (Teatre medieval..., 1994, 36). Llull presenta també, al seu *De la passió e lo desconort que ac nostra Dona de son fil*, un resum dels retrets i amenaces que, després del prendiment, la Verge adreça a Judes, amb variats epítets:

Judas Escariot, tu as mon fil venut,/ lo qual molt mays val que so que-ll n'as aüt:/ donat as per argent lo senyor de vertut./ Tu eres per mon fil e per mi molt volgut,/ mi as, fals, enganada e tu t'és desebut,/ e si eu ne són trista, e tu'n seràs perdut./ Fals! Com as pogut vendre cel que és mays temut,/ qui és home e Déu, e és reys de salut?/ Jo-n romang dolorosa, e tu n'és abatut./ Judas fals, traïdor! Mon cor as combatut/ ab ira e dolor aytant com as pogut;/ per què-n seràs en infern combatut e vençut./ Senyors, a tuyt mi clam de la gran tració/ que an feyt a mon fil li fals judeu felló... De aquest mal qui m'és fayt, qui-n trobarà perdó?/ Judas fals e amic de tot defalliment!/ com fust anc tan ardit, que ab boca tan pudent/ baysest mon dous fil...? (Llull, 1936, I, 201).

Desenllaç de la trama, el suïcidi per penjament. Seguint Mateu -la resta d'evangelistes no en diuen ni ase ni bèstia- desesperat de penediment, Judes es penja -*et abiens laqueo se suspendit* (Mt 27, 3)-. Vegem alguns textos medievals: la *Legenda* repeteix: *et abiens laqueo se suspendit* (Varazze, 1480, f. 38r.). Les *Vides de sants rosselloneses* tradueixen: *e après él se penyà ab un liam* (Varazze, 1977, 282-286). Isabel de Villena fa: *penjant si mateix donà fi a les crimosos obres sues* (Villena, 1980, CLV). A la *Passió de Cervera*,

dramàticament, el propi suïcida, abans de penjar-se s'encomana al diable: *Oh Lucifer, diable gran,/ el malvat Judes te coman;/ desempatxa, aporta'l-te'n,/ penjant-se ell, al fosc infern (Teatre medieval..., 1994, 36).*

Sobre el suïcidi de Judes, Tafur ens dona algunes informacions; l'arbre en què es penjà és prop de l'hort del prendiment, com es mostra al s. XV als visitants; es tracta d'un saüc: *é aí çerca está el saúco de que se aforcó Judas* (Tafur, 1995, 42). L'editor, en una nota, cita el bisbe viatger Arculf, del s. VII: aleshores l'arbre era una figuera (Tafur, 1995, 378). D'altra banda, la corda amb què es penjà Judes es conserva com a relíquia a l'església de Sant Pere, Roma: *está colgada la soga ó cuerda de que se aforcó Júdas, que es tan gruesa como el braço ó más* (Tafur, 1995, 28).

El cadàver de Judes penjat no és un tema iconogràfic abundant, almenys pel que fa a la pintura gòtica catalana; només en tenim *rarissime rappresentazioni*. Un precedent seria en una miniatura del *Codice Purpureo* de Rossano, del s. VI¹⁰³⁰. El més habitual a la iconografia gòtica serà trobar el cadàver suspès de Judes integrat en alguna escena de la passió de Crist, en segon terme darrere de la crucifixió, com ara a la italiana *Biblia de Ávila*¹⁰³¹, del s. XIII, amb un text que acompanya la imatge: *Iudas laqueo se suspendit*. O bé darrere dels turments de Crist, com a les famoses *Hores* del Duc de Berry (ca. 1413)¹⁰³², o en una altra miniatura francesa (de mitjan s. XV), del gran Jean Fouquet, pertanyent al dissortat *Llibre d'Hores d'Étienne Chevalier*¹⁰³³. Judes, dalt d'un turó, penja d'un arbre, tot sol, i un dimoniet volador surt del seu cadàver, de manera similar a la representació gòtica dels diminuts dimonis en fuga en ésser exorcitzats i expulsats del cos que posseïen. El veiem també penjat en una miniatura gòtica d'escola holandesa¹⁰³⁴, sense nimbus.

Un detall d'estil *gore*: una volta penjat, el cadàver de Judes rebenta i se n'escampen les vísceres. Ho trobem als Actes dels Apòstols (1, 18): *et suspendus crepuit medius: et difussa sunt omnia viscera sua*, que la *Legenda* segueix al peu de la lletra: *et suspensus crepuit medius, et difussa sunt omnia viscera eius*, de manera que els budells *rupta caderent* (Varazze, 1480, f. 38r.). La traducció catalana fa:

Mas enaprés él se'n penedec, e redé'ls-lus e aprés él se penyà ab un liam. E quant se fo penyat, él crebec per mig del cors, en guisa que tot quant avia al cors li casec en terra: e en aisò donà la honor a la boca, per so que per la boca res no ixís leig, cor no era digna causa que la sua boca fos solada tant vilment, per so car avia baysada la gloriosa boca de Jhesuchrist. E fo digna cosa que les entralyes, que avien concebuda (sic) la tració (sic) de Jhesuchrist, que totes caseguessen en terra (Varazze, 1977, 286).

¹⁰³⁰ *Enciclopedia Catolica... Veu Giuda Iscariota.*

¹⁰³¹ Madrid, Bibl. Nacional, vit. 15-1, *Biblia de Ávila* (s. XIII) f. 324. Reproduït a Delclaux, 1973, 119.

¹⁰³² Chantilly, M. Condé, f. 147v. Reproduït al facsímil *Las muy ricas horas...*, 1989, làm. 112.

¹⁰³³ Chantilly, M. Condé: Jean Fouquet, *Crist portant la creu* (ca. 1452-1461), *membrum disiectum* del *Llibre d'Hores d'Étienne Chevalier*. Reproduït a *Renaissance painting...* 1983, 152, fig. 196.

¹⁰³⁴ Viena, Österreichischen Nationalbibliothek, cod 2772, f. 75r. Reproduït a Pächt, 1975, làm. 220.

Efectivament, veiem brollar les vísceres de Judes en alguna escultura: a la portalada *de la Calenda*, de la catedral de Rouen, i a la façana central de la de Reims.

Finalment, la tomba de Judes, de la qual només coneixem el que Eiximenis ens conta, la pudor infernal d'aquest lloc maleït:

...de tanta malícia pot ésser l'om que tots temps aurà pestilències diabolicals là on ell serà soterrat; axí com legim dels lochs hon foren soterrats Pilat e Judes, e Julià apòstata, e d'altres mals hòmens passats (Eiximenis, 1992, V, 20).

El romancer, seguint aquesta tradició, posa al mateix cas a Malaparte, bandoler cruel:

Malaparte hem d'enterrar/ a sota una llosa,/ o bé dins d'algun torrent/ o baix d'una gruta,/ perquè no empesti la gent/ la pudor de futre (Romancer..., 1980, 70).

Amb aquesta biografia, Judes tenia tots els números per a assumir, a més del seu paper bíblic, el de traïdor medieval per excel·lència; Joan Gaspar Roig titlla així els traïdors que volen lliurar Pere II als francesos: *com a Judas Scarioths que-n éran* (Boades, 1929, IV, 110). Candidat molt per davant d'altres -el Brutus clàssic, el Key artúric, el Bellido Dolfos castellà, o el Ganeló francès- i en paral·lel amb el gran traïdor Lucifer, segons Tirant diu a Plaerdemavida:

E dir-te he de Judes, qui traí Jesucrist, e Llucifer, qui volia ésser igual ab Déu, e molts altres malvats pecadors, no confiant en la misericòrdia de Déu e vivint en mala vida, no retornant a Déu (Martorell, 1983, CCCLIV).

Al Quixot trobem, a la carta de Luscinda a Cardenio, una llista de diversos personatges nefands, més o menys traïdors, culminada per Judes¹⁰³⁵, que en un altre lloc apareix esmentat pel Quixot com a sinònim de diable, referint-se a Sancho: *Que cuando comienzas a ensartar refranes y cuentos, no te puede esperar sino el mesmo Judas, que te lleve* (Cervantes, 1982, II, cap. XIX, 421).

A la mentalitat feudal, la traïció és segurament la falta més condemnada, i la figura del traïdor la més satanitzada¹⁰³⁶: recordem que la societat feudal s'estructura en una espessa xarxa de mútues dependències jeràrquiques i fidelitats personals -no a institucions o abstraccions polítiques-. Tafur ens en conta un exemple significatiu, respecte a una traïció al comensalisme, que esdevé un estigma hereditari per a una família: a mitjan s. XV el marquès de

¹⁰³⁵ Cervantes, 1982, I, cap. XXVII, 160: *Oh Mario ambicioso, oh Catilina cruel, oh Sila facinoroso, oh Galalón embustero, oh Vellido traïdor, oh Julián vengativo, oh Judas codicioso!*

¹⁰³⁶ Vegeu el *Libro del Caballero Zifar*, 1983, 239: *...que vos corten la cabeça... e que vos quemem e vos fagan poluos... porque nin vos coman canes ni aues, ca fincarian enconadas de la vuestra trayçion; mas que cojan los poluos e los echen en aquel lago que es en cabo de mi regno, a que dizen lago solfareo...*

Ferrara, francès, prové del traïdor èpic *Galalón*, Ganeló (*El cantar...*, 1983, CCLXXXIX), per la qual cosa li serveixen el pa girat de l'inrevés¹⁰³⁷.

Vegem-ne el càstig. No acaben amb la mort les desgràcies de Judes. Al contrari, d'acord amb les malediccions de Crist, comença la seua condemna eterna. Naturalment, es tracta d'un càstig exemplar, singular; de fet, el nostre personatge dona nom a un instrument medieval de tortura, una variant de l'empalament: el Bressol de Judes, *Judas Cradle* o *Culla di Giuda*, una piràmide punxeguda sobre la qual es posa el cul del condemnat, generalment llastat pels peus (*Inquisition*, s.d., 10). Recordem, també, l'habitual maledicció expressa als testaments medievals: *cum Iuda in inferos...*

És clar que Judes va a l'infern: *Allí será traído/ Judas el traïdor*, diu Berceo (Berceo, 1980, 136). I la Verge, segons Lull, ja li anuncia el que li espera:

Enemic de vertut e en tot ple de mal/ car as fayt fals senyal, tu n'auràs tal cabal/ que tost temps ne staràs en lo foc infernal (Lull, 1936, I, 201).

Però ni els textos ni la iconografia es posen d'acord en què consisteix aquest càstig exemplar. Vegem algunes referències relatives a la seua sort infernal. Dante col·loca Judes al cercle inferior (*cerchio di Giuda*) (Infern, IX, 27), company de Lucifer (*al fondo che divora/ Lucifero con Giuda*) (XXXI, 143), el darrer recinte infernal, anomenat, precisament, la *Giudecca* (XXXIV, 117). En realitat, segons la visió dantesca, Judes forma part d'un grup, significativa barreja del passat bíblic i romà: ell, Brutus i Cassi, els majors traïdors humans, són mastegats pel Lucifer tricèfal, el gran traïdor, cada un per una boca, a *guisa di maciulla* o molí de cànem (XXXIII). De tots tres, i del conjunt de la totalitat dels condemnats, és Judes qui pateix un càstig més atroç; en paraules de Virgili: "*Quell'anima là sù c'ha maggior pena... è Giuda Scariotto,/ che il capo ha dentro e fuor le gambe mena*" (XXXIV).

Curiosament, potser pel seu remot origen pagà, les versions medievals catalanes de les *Visions* cèltiques no recullen la figura de Judes; cap d'elles: ni la d'*Owein* (*Viatge de Ramon de Perellós*), ni la de *Trictelm* ni la de *Tundal*. Aquesta darrera *Visió*, però, ens informa de la punició reservada a l'infern per als avariciosos, força similar a la que descriu el Dante: són devorats i contínuament mastegats per una bèstia immensa, *Exentot* (Perellós, 1917, 54).

Lieja reproduïx la sentència emesa contra el jutge corrupte que s'havia apropiat possessions de l'Església:

E ladonchs lo Salvador del món donà de sentència que, per tal con havia pres ço qui no ere seu e havie venuda justícia per avarícia, que aquella ànima fos mesa en lo loch de Judes lo treïdor (Lieja, 2004, CCCLXXXII).

Bernat Metge, a la seua endreçada classificació de les penes infernals de *Lo Somni*, també ignora Judes. Tanmateix, ens indica la destinació reservada a alguns condemnats: els avariciosos són obligats a empassar or

¹⁰³⁷ Tafur, 1995, 121: *...aún dizen que es de linaje de Galalón é que le fazen aquellas çirimonias del pan como á los otros, que es ponelle al revés en la mesa é después tornarlo de faz. Dizen que fué al rey de França á le suplicar que le diese armas é le quitase aquel uso, é el rey de França le dió armas, pero dixo, que lo otro non lo podía fazer...*

fos, que els travessa el cos; els traïdors són xafats sota pedres enormes (Metge, 1983, 205).

Sant Vicent no detalla les penes infernals que pateix Judes; i malgrat emfasitzar-les, no diu explícitament que siga el més turmentat de tots: *Mas, emperò, Judes dapnat és, hoc dels pus dapnats que sien en infern* (Ferrer, 1932, I, 100). Ens informa de les trenta malediccions que rep Judes, a canvi de les trenta monedes; una d'elles és tenir a la vora un dimoni turmentador: *XXX maledicciones inter quas est ista qua demon ad latus eius stans faceret desperare...* (Ferrer, 2002, 56).

Eiximenis ens diu que Lucifer, després del judici final, serà lligat a l'infern inferior, amb aquesta companyia: *ab Antechrist e ab Judes e ab Mafomet de Meca... e ab los majors prínceps que ell tirà del cel ab si mateix* (Eiximenis, 1992, IV, 55).

Isabel de Villena és ara quan s'apieta de Judes, anomenant-lo *desaventurat*; considera les seues penes, però no les especifica:

E per ço com lo desaventurat del dit Judes... és vengut en grans inconvenients e infinits mals, per guardó dels quals posseïx hui les penes infernals, en les quals estarà eternalment (Villena, 1980, CXLI).

Rabelais fa una irreverent sàtira del banquet celestial, en què hi participen tots els personatges bíblics, inclòs Judes, que seu sobre una bossa de diners i reparteix petons a tothom (Bakhtin, 1998, 259).

L'eternitat del càstig de Judes coneix, com la de la resta dels ocupants de l'infern, dues fites cronològiques. La primera és immediata al seu ingrés a l'infern: la visita de Crist, en el davallament que fa al regne inferior per alliberar els patriarques, en el temps que roman mort fins a la seua resurrecció, diumenge de Pasqua. Segons l'apòcrif evangeli copte de Bartomeu (9, 21-25) (*Los Evangelios...*, 1999, 539), Crist hi maleeix de nou Judes, i buida l'infern de condemnats, deixant-hi únicament tres ànimes tancades: Herodes, Caïm i el nostre Judes.

Malgrat morir molt poc abans que Crist, en el moment del davallament el traïdor *iam erat desperatus* (Ferrer, 1995, 363), ens informa sant Vicent. Judes, ja condemnat i desesperat, és encara increpat per un Jesucrist colèric:

...trencant les portes de infern, hi entrà Jesucrist... a tots increpava... Pensau quin plant hi havia!... Ítem, pensau de Judes Iscariot, pensau com lo increpava (Ferrer, 1973, 173).

La segona fita cronològica en la condemna de Judes és futura, quan en el judici final la seua anima condemnada –amb les de la resta de la humanitat– es reunirà definitivament amb el seu cos material, per a reemprendre així els turments per sempre més. Curiosament, no trobe cap referència textual a aquest fet, ni tan sols en sant Vicent Ferrer, que tant explota el tema escatològic. I en la iconografia gòtica dels judicis finals, com veurem de seguida, no sol aparèixer Judes.

Però fixem-nos encara en una variant de la condemna de Judes. Ens la relata Benedeit, arquebisbe poeta de la cort anglonormanda d'Enric I, fill de Guillem el Conqueridor, cap al 1106. El llibre és el *Viatge de sant Brendan*, que conta les navegacions prodigioses d'aquest sant pel més enllà, seguint un text

llatí, la *Navigatio Sancti Brendanni Abbatis*, produït al s. X en un monestir germànic de la Lotaríngia otònida; malgrat això, a la llegenda se li atribueix un origen celta. Prop de l'illa on és l'infern, Brendan i els seus companys troben una roca emergida, damunt la qual hi ha un home despullat, recolzat en una columna per no ser arrossegat per les ones. Interrogat per Brendan, l'home declara ésser Judes Iscariot, en una situació que s'assembla a la que descriu l'Eneida per al també traïdor Catilina, penjat en un escull i turmentat per les Fúries¹⁰³⁸.

El condemnat passa a relatar permenoritzadament les seues maldats. Però resulta que també havia fet bones accions, com ara repartir almoïnes i la construcció d'un pont (els ponts medievals, com és sabut, tenen estreta relació amb el dimoni), i per això disfruta de mitigacions en el seu càstig: aquest és el seu lloc de descans de les penes de l'infern, on ve cada diumenge, la quinzena de Nadal, festes marianes, Pasqua i Pentecostés; un més enllà regit pel calendari litúrgic eclesiàstic, cosa que ens revela la continuïtat medieval entre el món dels vius i el dels morts.

A petició del sant viatger, Judes descriu els turments que pateix, en un perfecte pla setmanal i en un infern "artiller" que alterna vall i muntanya: el dilluns, gira en una roda de foc; el dimarts, el traïdor és disparat a la vall infernal, gelada i fètida, on rep tortures tipus *faquir*; el dimecres el desapareix a la muntanya infernal, on és fregit i torrat a la planxa i a l'ast; el dijous, Judes es congela a la vall; el divendres, a la muntanya, és escorxat, xafat, cremat i obligat a ingerir metalls fosos; el dissabte torna a congelar-se, amb els metalls solidificats a la panxa. I el diumenge, com a descans, només s'està a la roca, enmig de l'oceà (Benedeit, 1983, 44).

Si hem parat esment tan extensament a aquesta versió amb un Judes prometeïc, és per què la recollirà, tres segles més tard, el pseudo-Eiximenis, amb alteracions, però mantenint la localització marítima, l'heterodoxa mitigació de les penes infernals de Judes, i la causa: el pont. El viatger, en aquesta versió (que no apareix a la *Legenda*), és sant Cebrià: *navegant en les partides d'Orient, un dissabte...* Arriben en una illa deserta. El sant desembarca,

...e, passejant allén, veé un pobre hom qui estava assegut a la vora d'un pou; e acostà-s'hi, e parec-li que l'hom fos molt las e que reposàs. E sant Cebrià demanà-li de part de Déu qui era. L'hom li respòs que ell era Judes, lo traïdor. Lo sant, meravellant-se, li demanà com e per què estava allí en aquella manera. "lo", ço dix ell, "só fort turmentat en infern, contínuament, a tots los altres dies exceptat lo disabte (sic), que'm traen per aquest pou, e repòs ací per guardó de una obra de caritat que fiu en mon jovent a la cosa pública, ans que m'acostàs a la companyia del Salvador (Doctrina..., 1929, 120).

El benefici que havia fet Judes era reparar un pont, tapant-hi un forat. El que es pretén ací és emfasitzar les recompenses espirituals atorgades per les bones accions cap a la cosa pública, *quant és meritori fer bé a la comunitat (Doctrina..., 1929, 120).*

¹⁰³⁸ Eneida, VIII, 666-669: *Hinc procul addit/ Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis,/ et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci/ pendentem scopulo, Furiarumque ora trementem...*

Judes condemnat no sol aparéixer als inferns de l'art gòtic; tanmateix, l'identifiquem en algunes obres tardanes, un Judici de Vicent Macip¹⁰³⁹ i tres *Judicis finals del Mestre d'Artés*¹⁰⁴⁰. En tots els casos Judes penja a la forca de l'infern; va vestit, quan la resta de condemnats i dimonis són nus, i el seu lloc de turment se situa al cim d'una muntanya, en contradicció flagrant amb els textos, que el situen sistemàticament en la profunditat infernal més inferior. El Judes condemnat de Macip penja a l'interior d'una mena de xemeneia vista en tall de formiguer, sobre un foc alimentat per un dimoni, amb una caldera damunt. Al *Judici amb sant Miquel*, Judes, amb túnica roja, penja d'una branca travessera, al cim d'una muntanya vista en *tall de formiguer*. Al *Judici amb missa de sant Gregori*, amb túnica clara, és a l'aire lliure, entre els penyasegats exteriors de la muntanya infernal. Penja d'una soca retallada, per una corda que tiba un dimoni cinocèfal. Un altre dimoni, per darrere, per fer pes, s'hi carrega agafant-lo pels muscles. Al tercer cas del mestre d'Artés, el *Judici incomplet*, molt similar, també al pis superior de la cova en vista de *tall de formiguer*, hi distingim la silueta de Judes a contrallum, davant la resplendor interior de la cova infernal, on veiem altres cossos que volen com guspises per les flames. No sabem d'on penja.

D'aquesta excepcional iconografia cal destacar dos trets. En primer lloc, la solitud del traïdor condemnat, en contrast amb els textos, que solen descriure'l acompanyat d'altres sants varons, com ara Brutus i Cassi (Dante), l'Anticrist i Mahoma o Pilat i Julià l'Apòstata (Eiximenis), i Herodes i Caïm (evangeli copte de Bartomeu). Als Judicis esmentats Judes penja solitari, en un racó apartat de l'infern, per a ell sol.

I una altra observació: sembla com si la mort de Judes, el penjament, es perllongara en aquestes representacions pictòriques per a tota l'eternitat. Si es tracta d'una innovació iconogràfica, els pintors s'inspiren evidentment en les imatges usuals de la mort del suïcida. Tanmateix, hi ha un fragment de la *Legenda*, llibre d'àmplia difusió entre els artistes del gòtic (Molina, 1997, 263), que sembla propiciar aquesta destinació "aèria" de Judes; fa referència a com és d'escaient per a ell morir enlairat¹⁰⁴¹. La versió catalana fa:

E morí en l'àer per so que él, que-ls homes, e-ls àngels, avia ofendutz en lo cel e en la terra, que fos departit dels homes e dels àngels, e que fos acompanyat ab los demonis en l'àer (Varazze, 1977, 286).

Únic condemnat individualitzat als inferns de Vicent Macip i del *Mestre d'Artés*, hi ha ací quelcom d'immensament tràgic: enmig l'incessant tràfec infernal, l'activitat frenètica dels dimonis (Le Goff, 1985, 45-49), ens sobta la immobilitat, la soletat, l'aïllament de Judes penjat, que semblen suggerir-nos la idea de l'infinit temporal, la crueltat eterna, una mena d'antítesi de Crist a la creu. M'explique: a l'imaginari de l'Antic Règim el rei i el botxí es presenten com els dos vèrtexs oposats, antitètics, superior i inferior, del cos social; tots dos

¹⁰³⁹ Cortes d'Arenós, parròquia: Vicent Macip, retaule del Judici final amb missa de sant Gregori. Reproduït a Benito, 1997, 172.

¹⁰⁴⁰ València, MBA: *Judici Final amb sant Miquel*; *Judici Final* (retaule incomplet), i *Judici Final amb missa de sant Gregori*. Tots tres de principis del s. XVI.

¹⁰⁴¹ Varazze, 1480, f. 38r.: *In aere est interiit qui angelos in celo et homines in terra offendeat, ab angelorum et hominum regione separaret et in aere cum demonibus sociaret*.

són perpetus, i gaudeixen de determinats privilegis; els seus destins van units, i la fi d'un suposa automàticament la de l'altre: ambdós, rei i botxí, són abolits per la guillotina revolucionària (Callois, 1982, 261). De la mateixa manera, a l'imaginari medieval, Judes sembla representar la màxima inferioritat del més enllà, simètrica a Crist: ha d'haver una relació bàsica entre qui ocupa el lloc més alt i qui ocupa el lloc més baix, en la mateixa estructura doble i simètrica del més enllà cristià medieval.

De fet, la tradició musulmana creu que el crucificat realment no és Crist - translladat en vida al paradís terrenal-, sinó un doble, un simulacre seu (Bowker, 1996, 219). De manera similar, un evangeli apòcrif medieval, el de sant Bernabeu, diu que, al moment del prendiment, Judes ocupa el lloc de Crist i és qui pateix la crucifixió, transformat el seu aspecte de manera que tots, fins i tot sa mare, creguen que qui penja a la creu és Crist, que, en canvi, no morirà fins a la fi del món (1, 1-4); més tard, els quatre àngels, Gabriel, Miquel, Rafael i Uriel, revelen a la Verge que el crucificat no ha estat el seu fill, substituït per Judes (19-20).

Al primer cristianisme hi ha hagut intents de presentar Judes com un impostor, un fals deixeble, fins i tot un espia dels "jueus", com ara a l'apòcrifa Declaració de Josep d'Arimatea (1, 3) (*Los Evangelios Apócrifos*, 1999, 496). La doctrina catòlica, en canvi, afirma el contrari: és elegit per Crist, tot i saber d'antuvi la futura traïció, sense doble intenció, i no com a intrús en el col·legi apostòlic, la qual cosa sembla francament incomprendible¹⁰⁴². De fet, al seu *Castillo interior* (1577), santa Teresa reflexiona sobre Judes quant a la incertesa de la salvació: la vida religiosa no n'és cap garantia¹⁰⁴³.

Per a la tasca de la redempció humana, d'acord amb les profecies jueves¹⁰⁴⁴, la predestinació i l'omnisciència de Déu, Crist havia d'ésser traït, i des del principi dels temps, *nostre Senyor Déus ja sabia que Judes Scarioth seria dapnat* (Ferrer, 1975, VI, 173). Calia una causa instrumental (Ferrer, 1975, VI, 7) per a l'acompliment de la voluntat divina, un agent necessari de la terrible fatalitat. Judes és un agent demoníac, però d'alguna manera també ho és, doncs, del disseny diví, un element necessari per a la redempció humana.

Així ho va entendre la secta gnòstica dels anomenats Caïnites, del s. II, *i quali ritenevano Giuda come un eroe, il solo apostolo che avesse compreso Gesù (Enciclopedia Cattolica, veu Giuda Iscariota)*; la doctrina expressa la repugnància que li produeix aquesta secta nefanda¹⁰⁴⁵. El seu text sagrat era el recentment recuperat evangeli apòcrif de Judes Iscariot; en resten referències de sant Ireneu i de sant Epifani (*Los Evangelios Apócrifos*, 1999, 66); una vegada transformada la traïció de Judes en sacrifici voluntari, el raonament dels

¹⁰⁴² *Eletto da Gesù assieme agli altri: doveva avere capacità pratiche e buone qualità che lo resero degno d'essere eletto apostolo ed economo (Enciclopedia Cattolica, veu Giuda Iscariota).*

¹⁰⁴³ Jesús, s.d., 347, V, 4: *...mas cuando veo, como he dicho, que estaba Judas en compañía de los Apóstoles, y tratando siempre con el mismo Dios, y oyendo sus palabras, entiendo que no hay seguridad en esto.*

¹⁰⁴⁴ Aquests són, segons Bot (2002, 169), els textos profètics bíblics al·lusius a Judes: Ps 41, 10; 69, 26; 109, 8; Zacch 11, 12-13; Io 13, 18. Algunes referències són més aviat forçades.

¹⁰⁴⁵ *...cercavano di legalizzare l'immoralità, tramutando la libertà evangelica in licenza e lussuria ...si cercava di legittimare la lussuria dando ad essa un carattere di dovere religioso (Enciclopedia Cattolica, veu Cainiti).*

caïnites té una certa coherència, potser fins i tot més que la interpretació ortodoxa: si Crist perd únicament el seu cos mortal per redimir la humanitat del pecat original, Judes encara hi sacrifica més, en perdre conscientment i per a l'eternitat cos i ànima, per a que la passió divina tinga lloc; l'autèntica víctima, l'heroi redemptor, seria doncs Judes, no Crist: *"But you will exceed all of them. For you will sacrifice the man that clothes me"* (*The gospel...*, 2006, f. 56).

4. EL DIMONI

Oscil·lant entre l'adversari teològic de Déu i els inofensius genis populars domèstics, el dimoni medieval rep tota una completa caracterització. Els dimonis del cristianisme són el resultat de la fusió dels diables jueus -esperits dels gegants fills dels àngels caiguts i les dones humanes- i dels *daimones* hel·lenístics i la demonologia romana -sota la influència platònica-, esperits omnipresents no necessàriament malignes (Limbeck, 1975, 342; Sánchez, 1976, 48).

En el rigorós monoteisme hebreu no hi havia lloc per a un diable singular similar al Satan cristià. Tanmateix, l'evidència -o necessitat, per a mantenir la bondat de Déu- d'un principi maligne implicava l'inici d'un dualisme contradictori, evidentment d'influència del dualisme persa i mesopotàmic; i d'altra banda, si el judaisme doctrinal atorga escassa importància als diables, aquesta creença es desenvolupa però als medis populars, sobretot entre els hel·lenitzats jueus alexandrins (Monferrer, 2003, 97). Aquest és el problema tal i com l'heretarà el cristianisme. A l'Antic Testament, doncs, el diable hi apareix com a agent de Déu, actuant per ordre seua o amb el seu permís; és un àngel ben situat a la cort celestial; cal dir que aquesta configuració originària es mantindrà present al llarg de l'evolució del cristianisme, a més de les noves que s'hi aniran afegint (Russell, 1995, 47; Nola, 1987, 151; Cohn, 1995, 199). Al Nou Testament s'avança cap al dualisme: Satanàs esdevé el príncep dels àngels caiguts, oposat a Déu i els homes, amb senyoriu sobre el món, el cos i la matèria, i destinat a la derrota final i el càstig etern (Russell, 1995, 71).

Ha estat decisiva per a la història cristiana del dimoni la intervenció de l'alexandri heterodox Orígenes (ca. 185-254), que desenvolupà coherentment el dualisme implícit en la concepció agonística entre bé i mal. Les seues fascinants tesis foren combatudes pels pares de l'Església i rebutjades per l'ortodòxia (Nola, 1987, 195), però han conegut reparicions recurrents al llarg dels segles. Els éssers humans, segons Orígenes, són entre els àngels i els dimonis, però aquestes categories no són definitives: cada esperit ha esdevingut humà, àngel o dimoni¹⁰⁴⁶. L'altra teoria seua que ens interessa ara és l'*apocatàstasi*: el retorn de la totalitat creada, a la fi dels temps i després del judici final, al Déu creador, i per tant, la fi dels càstigs de l'infern i l'alliberament final dels condemnats, dels dimonis i del mateix Satanàs¹⁰⁴⁷.

Orígenes representa, doncs, en l'evolució de la ideologia cristiana, la tendència humanista, *una tentazione ideologica* (Nola, 1987, 194): relativització de la condició de dimoni, finitud en el temps de l'infern i redempció final de Satanàs. Però, com era previsible, s'imposà la tendència *rigorista*, que ve a afirmar més o menys tot el contrari: Satanàs és culpable, la seua falta imperdonable, i a més a més li resulta impossible penedir-se'n: *Pare esment a Lucifer: aquell peccat és en ell, que tots temps ha desig de egualar-se ab Déu* (Ferrer, 1975, VI, 146). I el sacrifici de Crist no el beneficia. Sant Tomàs s'encarregà de sistematitzar aquesta doctrina, que esdevindrà l'oficial (Russell, 1995, 173).

La doctrina tomista resol definitivament la qüestió del maniqueisme: així com el mal no és, sinó que significa la mancança de bé (*S. Th.*, 1, q. 48, a. 1), no hi ha un principi del mal paral·lel o invers a Déu (*S. Th.*, 1, q. 49, a. 3), i, per

¹⁰⁴⁶ Pozo, 1980, 401: *Según Orígenes, realmente pecaron todos los espíritus, a excepción del alma preexistente de Cristo; los demonios son espíritus que pecaron más gravemente y, por ello, cayeron más abajo que las almas enviadas a los cuerpos.*

¹⁰⁴⁷ Daniélou, *Origène*. París, 1948, pàg. 212. Citat per Pozo, 1980, 401.

tant, el diable se sotmet a la divinitat: *spiritus desertor regitur per spiritum iustum* (S. Th., 2-2, q. 90, a. 2), i en darrera instància la seua actuació forma part de la divina providència (S. Th., 2-2, q. 25, a. 12).

La importància dels dimonis en el cristianisme es desenvolupa de manera global i creixent, progressivament de l'Antic al Nou Testament -del dimoni tribal jueu a l'antagonista de Déu-, a l'Església primitiva, que realitza la seua integració teològica, fins a la medieval, que l'elabora i li atorga omnipresència (Cohn, 1980, 90). Efectivament, l'obsessió monacal pel diable anirà progressivament impregnant tota la societat, entre els s. XI i XIII, tendència que posteriorment reprendrà la Inquisició (Bologne, 1993, 242). Des del s. XIII, de la mateixa manera que dominics i franciscans surten dels claustres, també ho farà el diable (Bologne, 1993, 278).

Quant a les interpretacions del seu significat, força variades, vull destacar-ne l'aspecte de l'alterització. Eliade diu que el diable, el drac mític rival dels déus, representa el caos exterior, l'amenaça sobre l'ordre establert que ha d'ésser derrotat (Eliade, 1999, 40). Guenée, paral·lelament, capbussant-se en la mentalitat política medieval, planteja el següent parell de contraris: si el tòtem nacional o comunitari és el sant o la verge que hi exerceix el patronatge identitari -*nosaltres*-, l'enemic es conceptua com a demoníac -*ells*- (Guenée, 1985, 63). En aquest mateix sentit, en la seua anàlisi històrica de les festes tradicionals del País Valencià, Ariño interpreta de manera semblant la identificació popular entre la figura del *moro* de la festa de *moros i cristians* d'Alcoi amb el dimoni, en una concepció dualista que admet també d'altres identificacions diacròniques, com ara el protestant, el francès o el comunista durant el franquisme, tots ells definits per la seua "alteritat" (Ariño, 1988, 56), entesa com a expulsió de la categoria humana, *satanització*. Eiximenis defineix l'essencial *alteritat* diabòlica amb aquest curiós joc conceptual: *no sia forma, mas sia desformada forma e forma no forma, e sia estranya e avorrida e abominable forma* (Eiximenis, 1994, 64).

Segons Gérest (1975, 370), el diable és una peça fonamental en l'edifici mental cristià, una *evidència cultural*, necessari per a la coherència del conjunt; se'l relaciona amb els límits interiors i exteriors de la llibertat humana, el propi inconscient intern, l'irracional, l'inabastable mitjançant la raó teològica: el cos, el sexe, la dona. La possessió diabòlica, interpretada per la medicina il·lustrada com a símptoma psicològic d'una malaltia corporal, rep una nova lectura freudiana, en què el diable s'identifica amb l'inconscient (Porter, 1987, 39, 123).

4.1. HISTÒRIA

4.1.1. Creació i rebel·lió

El moment de la creació dels àngels, així com el de la rebel·lió i caiguda de Lucifer i els seus seguidors han estat objecte històricament dels respectius debats teològics, conseqüència del silenci bíblic: no n'hi ha cap referència al Gènesi. Comunament s'admet que, una volta creat el cel, s'omplí sobtadament d'àngels, segons la fórmula tradicional, admesa per sant Tomàs: *Et tamen ipsum "factum mox sanctis angelis est repletum", ut Beda dicit (S. Th., Supl. q. 69, a. 1)*. En paraules de sant Vicent, *Deus in principio creavit celum inpireum, statim inplevit eum de angelis* (Ferrer, 2002, 514). El diable, segons Eiximenis, *ja ha més de VI milia anys que és creat* (Eiximenis, 1992, IV, 27).

Els dimonis són àngels caiguts, creats bons en un principi; Lull remarca la seua original natura divina:

Los diables, en quant són criatures, han calitats que són semblants a les propietats de Déu, ço és saber, que lo diable ha bonea e ha granea, duració, poder, ciència, volentat... (Lull, 1993, 343).

I Eiximenis, seguint Orígenes, fa la curiosa afirmació que algunes virtuts romanen als dimonis:

Retenen, encara, alguns demonis lur natural noblea, segons que posa Origenes. E açò quant a algunes coses, car à-n'i alguns qui no temptarien de leigs peccats, axí com de luxúria e de ses espècies o de altres lejes abominacions, tant les an en gran abominació. Altres n'i ha qui no temptarien de trahyició quant an per abominació trencar fe promesa. Altres qui per exa matexa rahó no temptarien de gola ne d'embriaguesa ne de oçiositat (Eiximenis, 1992, IV, 48).

La insistència en el fet de la caiguda ataca les heterodòxies maniquees, que separen els dimonis de la creació divina. S'afirma des de la condemna del priscil·lianisme per sant Lleó I Magne (440-461)¹⁰⁴⁸; es repeteix a la dels valdesos per Innocenci III (1198-1216)¹⁰⁴⁹ i a la dels albigesos, al quart concili de Letrà (1215)¹⁰⁵⁰. Encara a mitjan s. XIV, el papa Climent VI (1342-1352) hi insistirà¹⁰⁵¹. Sant Tomàs també fa explícita aquesta certesa (S. Th., 1, q. 63, a. 5).

¹⁰⁴⁸ A l'epístola *Quam laudabiliter* (447) s'anatemitza els qui afirmen que *diabolus numquam fuit bonus, nec natura eius opificium Dei sit, sed eum ex chao et tenebris emersisse (Enchiridion..., 1973, 101)*. La mateixa epístola insisteix (*Enchiridion..., 1973, 286*): *...quia Deus... nihil non bonum fecit. Unde diabolus bonus esset... pro sua voluntaria perversitate damnatur.*

¹⁰⁴⁹ Epístola *Eius exemplo* (1208) (*Enchiridion, 1973, 255*): *Diabolum non per condicionem, sed per arbitrium malum factum esse credimus.*

¹⁰⁵⁰ Cap. I, *De fide catholica* (*Enchiridion, 1973, 259*): *Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.*

¹⁰⁵¹ Epístola *Super quibusdam ad Consolatorem, Catholicon Armeniorum* (1351), art. 1078 (*Enchiridion, 1973, 306*): *Quod angeli a Deo fuerunt creati boni.*

Abans de la rebel·lió, Lucifer, serafí, era el favorit de Déu: *Lucifer ere més amich de Déu que sent Miquel*¹⁰⁵², i ocupava el bell cim de la jerarquia angèlica. En un altre sermó:

...hu de aquells, ço és Lucifer, com ell se véu bell e era amich de Déu e sant, pus sant que sent Miquel llavors; e tots los àngels que ara són dimonis, tots són estats sants... (Ferrer, 1975, IV, 44).

Eiximenis descriu de manera similar la posició original de Lucifer:

E avia entre ells un de l'orde dels seraphins, apellat Luciffer, qui entre tots era mils dotat de dons de natura; al qual era dada per nostre Senyor Déus preeminència de principat sobre los altres (Eiximenis, 1992, IV, 1).

La seua característica, que li dona nom, és la lluminositat: *estech apellat Luçifer, car sobre tot estech creat luminós* (Eiximenis, 1992, IV, 55). Ell mateix és conscient de la seua superioritat:

Luçifer viu e atès a ssa pròpria altea, noblea e plenitut de dons naturals reebuts de Déu en sa creació e a sa bellea, qui era sobre totes les altres... (Eiximenis, 1992, IV, 46).

Rabelais posarà en boca d'un diable l'orgull pel seu origen celestial: *car je suis diable extraict de noble et antique race, tu n'es qu'un vilain* (Rabelais, s.d., IV, XLV).

Les referències al primer Lucifer en remarquen la bellesa; de fet, potser la primera representació cristiana de l'àngel caigut, al mosaic bizantí del *Judici* de sant Apol·linar Nou, a Ravenna, el representa amb tota l'aparença serena i bella d'àngel, l'àngel blau, a l'esquerra del Crist hel·lenitzat com a filòsof, i presidint els cabrons, separats de les ovelles (Duchet-Suchaux, 1996, 134).

El pecat de Lucifer no és sols el primer comès; és simultani -així com la caiguda- a l'instant de la seua creació (*S. Th.*, 1, q. 63, a. 6). Efectivament, els àngels, com a éssers espirituals, no són sotmesos a la necessitat humana d'aprenentatge progressiu ni d'acumulació d'experiència i coneixement: no els cal el procés temporal (Meyer, 1975). Llull ho expressa amb la idea del mateix dia:

On, en lo comensament creà Deus lo cel e la terra, e fo lo primer dia dicmenge, en lo qual creà los àngels, e en aquell dia caegren los demonis del cel, per so car volgren esser semblants a Altisme... (Llull, 1981, 7).

Eiximenis adverteix del caràcter dogmàtic d'aquesta afirmació de simultaneïtat: *article és excomunicat a París dir lo contrari, posant que entra la sua creació e son peccat hac algun entrevayll* (Eiximenis, 1992, IV, 46). Tanmateix, Dante calcula el temps que es triga en comptar fins a vint com a

¹⁰⁵² Ferrer, 1975, III, 171. També a Ferrer, 1994, 286: *...Luçifer fue de los seraphines e él era mayor de todos e más fermoso. E él avía la más esçelente cátedra e más alta e era más santo e más amigo de Dios que sant Miguel nin sant Gabriel, ca todas las criaturas estaban sso el su pie.* I Ferrer, 2002, 514: *...Deus in principio creavit celum inpireum, statim inplevit eum de angelis, et maior angelorum erat Lucifer.*

espai entre la revolta i la caiguda: *Né giugneriesi, numerando, al venti/ si tosto, come de li angeli parte/ turbò il suggeto d'i vostri elimenti* (Paradís, XXIX, 49). I el tractadista modern Noydens, seguint la tradició jueva, situa la caiguda el segon dia de la creació¹⁰⁵³.

El pecat és de supèrbia, tant individual com col·lectiva; s'interpreta com a descrit per Isaïes (14, 12); Lucifer vol ésser com Déu: *appelendo esse ut Deus* (S. Th., 1, q. 63, a. 3). El bestiari català, a la descripció moral del llop, hi afegeix la *desconeixença*:

...Diu que·l primer peccat qui fo fet ni pensat fo ergull, per lo qual Lucifer caech en abís en infern, qui era en alta glòria. Aprés, sí és desconaxensa, qui nodreix tots los altres peccats; que axí com Lucifer, qui era lo pus bell e lo pus savi àngel que Déus creàs, axí regnà més en ell la desconaxensa de tot aquest benifet (que Déus li havia donat), e volch ésser semblant e par del seu Creador (Bestiaris, 1988, I, 53)

Llull descriu el pecat amb caràcter col·lectiu: *Per ergull volgren esser los demonis semblants a Deu, e volgren e desijaren que fossen mayors que Deu* (Llull, 1981, 158).

Eiximenis remarca l'obediència de tot plegat al pla diví: *foren per ordinaçió divinal posats en temptaçió* (Eiximenis, 1992, IV, 1). Vegem les narracions que ens en fa el franciscà; en una primera la revolta és presenta com a col·lectiva, i té com a motiu el descontent d'un sector dels àngels en ésser sotmesos al servei dels homes, criatures inferiors. En rebre l'ordre divina,

...ells del·liberaren per alcun temps e, aüda deliberació, la una part, ço és dels majors... no la aprovà, dient que no aparia cosa justa que natura santa angèlica servís a creatura pus baxa e que la ley de Déu posada més aparia temptativa que no preceptiva e, per açò, no li calia aquí obeyr. ...l'altra part jutjà tot el contrari, aprovant la lig divinal en tot per tot, dient que no convenia a menor jutjar lo manament de son major... (Eiximenis, 1992, IV, 1).

Lucifer, llavors, encapçala l'avalot previ, que s'extén a una tercera part dels àngels:

...lo dit Luçifer deliberà ab la terça part dels altres sants àngels, qui eren aquí de cascun orde e jerarchia, que digna cosa era que aytal creatura fos posada en aytal estament. ...ells, tot follament de si presuments, concordaren que aquella creatura devia ésser la pus alta que era creada per Déu. E, com aquella fos lur príncep Luçifer, seguia·s que ell devia pujar en la haltea divinal (Eiximenis, 1992, IV, 1).

En canvi, en una altra narració del mateix *Libre dels àngels*, la revolta sembla més directament promoguda per Lucifer, que va acumulant pecats:

¹⁰⁵³ Noydens, 1711, 35: *...los Lunes del año; porque este dia corresponde al segundo dia de la Creacion del mundo; en el qual, segun la opinion de los Hebreos, ha sido la caída de Lucifer... porque hablando la Escritura delas obras de los seis dias, dize en cada vno dellos, que vió Dios, que era bueno lo hecho, y no dize esto del segundo?*

...presumí molt de si mateix e, presument de si, desijà ço qui era sobre ell: ço és senyoria sobre los altres per pròpia actoritat e ésser fora tota subjecció de Déu e reposar sens tot servey e sens tots mèrits, la qual cosa no-s cové sinó a sol Déu. E, açò desijant, no u poch aver e, no podent aver, envejà-ho e, axí envejant, contravench per oy a Déu (Eiximenis, 1992, IV, 46).

En aquesta altra versió, els altres àngels rebels no són tan culpables com el seu dirigent:

Nota açí encara que los demonis subjugats a Luçifer no gosaren tant desijar com ell. Mas, pensant la altea de lur natura, desijaren reposar e estar en lur pròpia libertat, sens tot servey sots ombra de Luçifer... E açò és gran supèrbia. Emperò no estech tanta com de Luçifer, qui volia a tots senyorejar e no ésser sots neguna senyoria. ...lo peccat de Luçiffer, per son mal eximpli, estech ocasió als altres de lur peccat, en quant peccà primer e moch los altres a peccar, com emperò ell los degués vedar tot peccat en quant en ell era (Eiximenis, 1992, IV, 46).

Sant Vicent manté inequívoca la iniciativa de Lucifer; es posa en la seua pell, escenificant els pensaments de l'àngel; en alguna de les descripcions del predicador, el prometeic orgull luciferí sembla esdevenir pura vanitat:

...quan ell, en lo principi del món, estave guardan-se: "¡O, yo só lo pus bell de tots los altres àngels! E ha-y degú sobre mi? No, sinó Déus. ¡O, si-m podia egualar ab ell!" (Ferrer, 1932, II, 118).

En d'altres sermons, però, sant Vicent remarca l'ànima de poder del rebel, recolzat pels *lagoters*:

Donchs, com són tornats dyables? Yo us o diré: per aquesta seviesa de supèrbia. Quan foren creats infinits, pensa, axí, axí, com era agut e soptil. Dix en son cor: "Yo só lo major. Si yo podia fer que pugués muntar e egualar-me ab Déus, e que totes aquestes creatures foren dejús mi!" Què féu? Aquest pensament revelà'l a tots los altres, e dix: "No us par bo?" Veus que totes les órdenes del àngels lagoters, axí com alguns de les corts dels reys que-ls lagotegen, dixeren: "Certes, bé serie fet"¹⁰⁵⁴.

A la descripció de *El Victorial*, del primer terç del s. XIV, el mestre de Pero Niño li posa com a exemple el pecat de Lucifer, *aquel àngel tan exçelente e fermoso llenó de gloria*; els seus pensaments, traduïts d'Isaïes (14, 12), són:

¹⁰⁵⁴ Ferrer, 1975, IV, 44. També a Ferrer, 1994, 286: *E él catándose assí fermoso e exçelente, non vea de ssuso sinon a Dios. Dixo: "O, si podiesse ser más alto, que fuesse par a par de Dios!" Este pensamiento fue de soberbia. E él lo reveló a todas las nueve órdenes, deziendo: "Qué vos paresçe?". E muchos ángeles, más que son agora gentes en el mundo, llegáronse a él e, lisonjándolo, dixieronle: "Bien será fecho".* I a Ferrer, 2002, 514: *Et cum respiceret infra et vidiset quod erat ecellentior omnibus et nullus erat supra eum, respexit supra et non vidit nisi Deum, et desideravit esse equalem sibi, et multi alii sibi consenserunt.*

"Sobiré sobre el çielo, e porné la mi silla en la parte de Aquilón, e seré ygal al muy alto Criador" (Díaz, 1994, 235).

Francí Joan, al seu poema *Aquell potent e sobre tot poder ens en fa la narració*, anomenant l'àngel caigut *Lucibell*:

Com Déu hach fet lo cel molt clar e bell,/ los elaments, tota la jherarchia,/ com Déu hach fet, aquell gran Lucibell/ volch presumir que-ab Déu s'agualaria./ Com Déu hach fet, aquells desconeguts/ de paraÿs prestament los féu traure... (Els certàmens..., 1983, 484)

Joan Berenguer de Masdovelles, al seu himne a sant Miquel *Singular sant, qui Miquel t'anomenas*, afegeix a les faltes de Lucifer la desconeixença i deslleialtat: *e per Déu fist l'axecussió bona/ de Lluçiffer e d'altres àngels mals,/ desconeguts, al Senyor deslleyals (Cançoner dels Masdovelles, 1938, 206).*

Isabel de Villena, seguint també el profeta Isaïes, s'adreça així a Lucifer:

...tu qui nafraves les gents, e inflammat de molta supèrbia deyes dins lo teu cor: "En la altitud del cel vull pujar, e en les subiranes de aquell exalçaré la mia cadira; seuré en la muntanya del testament a la part de aquiló, e muntaré sobre la altea dels núvols, e seré tan semblant a l'altíssime." E verdaderament aquest cobdiciós apetit de tant pujar en infern te ha fet devallar e en la profunditat de aquell est stat soterrat (Villena, 1980, CXCIV).

4.1.2. Batalla, caiguda i transformació

Segueixen la batalla i l'expulsió del cel (Apoc, 12, 7-9), l'estimbada, coneguda com a "pluja d'àngels" als textos apòcrifs *-da ciel piovuti*, en Dante (Infern, VIII, 83)-, en forma de llamps i altres fenòmens atmosfèrics, imatge sens dubte suggerida per la frase que l'evangelista Lluc posa en boca de Crist, que diu veure Satanàs caure del cel com un llamp (Lc 10, 18), relacionada amb la referència ja esmentada d'Isaïes (12, 14) (Camille, 1989, 58; Puig, 1978, 219). Un altre versicle àmpliament utilitzat és la veu d'expulsió divina (Ps 100, 7).

La literatura germànica dels s. VIII al X adaptarà aquest mite –com també els hagiogràfics- als paràmetres èpics de les sagues: Lucifer hi és un guerrer que es rebel·la contra el seu senyor, és derrotat i pateix un desterrament; els diables no són ací éssers malvats ni ridículs, sinó dignes combatents, quasi a l'altura dels herois celestials (Conde, 2003, 65 i s., 82).

Llull, a la seua versió de la caiguda, fa servir el verb *enderrocar*: *Deus enderrocá los demonis en abís infernal, qui és lo pus jusà loch qui sia, e aquell on ha més de mal e de pena (Llull, 1981, 158).*

Varazze ens relata un miracle de sant Bartomeu en què el record de la caiguda esfereeix un diable en forma de bella dama a punt de seduir un sacerdot; des de la porta de la casa, i en forma de pelegrí almoïner, el sant proposa enigmes a la parella; el tercer és la distància que separa el cel de l'infern; el clergue no sap respondre, però el diable es veu descobert: ho sap

per pròpia experiència, per haver estat el trajecte seguit arran la seua estimbada (Vorágine, 1982, 528). Lieja varia la narració; el protagonista és sant Andreu i el quasi seduït per la diablesa un bisbe; qui proposa les preguntes, ara, no és el sant, en forma de romeu, sinó el dimoni (Lieja, 2004, LIX).

Eiximenis, que empra el verb *gitar*, en detalla l'ordre dels esdeveniments; en primer lloc vé l'ordre divina d'expulsió, executada immediatament per sant Miquel i els seus àngels:

...manà nostre Senyor Déu a sent Miquell, que ja era príncep en l'orde dels principats, que gitàs de paradís la terça part dels àngels, ço és aquells qui avien consentit a Luçifer en la sua irreverència e presumpció e oy contra Ell. E aquell, ab la multitut dels àngels de seu principat, gità de paradís Luçifer e posà-l en infern pregon ab los altres àngels prínceps que havien consentit ab ell en la sua folla desconexença (Eiximenis, 1992, IV, 1).

El franciscà aprofundeix en la psicologia -el dolor per la pública vergonya- de l'àngel caigut:

...en un punt e soptosament se veés vergonyosament e ab sobiran menspreu perdra lo gran estament que avia e gitar-se forçivolament del Cel imperi on era creat, ab tots quants li avien consentit... ab títol de apòstata, de ladre e de traïdor a Déu, ab sentència de eternal mort... e-l condemnà de jamés no veure Déu, ne exir de les penes d'Infern pus hi fos posat e gitat, ne li fos dat loch de penedir ne deliberar en son mal, e que açò fos fet públiquament davant tota aquella gloriosa cort de Paradís, a major confusió sua. ...lo gitaren del Cel imperi axí vituperablement e ab gran menyspreu que pensar açò a Lucifer, e als seus, li és atan gran dolor e pena que no-s poria escriure ne recomptar per neguna mortal lengua; majorment quant pensa ço en què és estat, e ço en què cuydava ésser, e ço que uy és, e ço en què espera ésser... (Eiximenis, 1992, V, 4)

Sant Vicent fa servir diversos verbs: caure, llançar, gitar, capbussar. Hi sol incloure les esmentades referències bíbliques; en aquest cas, el salm i Lluc:

Tantost dix Déus, ab aquella rigor: "Non habitabit in medio domus mee qui facit superbiam...". E caygueren ell e tots sos sequaces que-y consentiren, e ara són dyables; e per ço deye Jesuchrist: "Videbam Sathanam quasi fulgur de celo (cadentem)" (Ferrer, 1932, II, 118).

El predicador se centra en l'oposició de sant Miquel, quan Lucifer convenç els àngels amb la seua proposta; l'escena, en la versió de sant Vicent, sembla una intriga cortesana:

*...fon descubert per sent Miquel, que dix e cridà: "Yo no-yconsent!". E fo lançat del cel en infern, a cremar per tots temps*¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵⁵ Ferrer, 1975, III, 171. També a Ferrer, 1975, IV, 69: *...en lo cel, al començament del món, hac gran batalla, e lo major àngels que llavors era, ere Lucifer... Veus que sent Miquel lance a Lucifer e a sos sequaces del cel e cabuçà'ls en infern.* En llatí, Ferrer, 2002, 514: *Et tunc dixit Deus beato Micaeli, qui non consensit, verbum quod*

En altres versions són Miquel i Gabriel els que s'enfronten a la revolta:

*...sent Miquel dix: "No-y consent yo", e sent Gabriel: "Solament sie Déus sobre tots". E veus, per aquest peccat fo gitat de paraís... Veus com caygueren per supèrbia e foren fets dimonis*¹⁰⁵⁶.

Al *Victorial* trobem una poètica descripció de l'estimbada¹⁰⁵⁷, i a la mallorquina *Consueta del gloriós sant Cristòfol*, també del s. XV, Satanàs ens ho rememora en primera persona: *perquè ell ma lensà del cel/ y va'm llensar dins lo infern/ a on crem jo de foch etern* (*Teatre Hagiogràfic*, 1957, III, 74). A la

Consueta de la Temptació, feta en l'any 1597, el diable *Barzabuch* és qui narra la caiguda, ubicada *l'altre jorn: Y bé que serà master,/ que a mi no-m coste poch,/ que l'altra jorn en lo gran foch/ ma va lensar* (*Teatre sobre...*, 2003, 158). I trobem encara versions humorístiques; al *Diablo Cojuelo* (1641), de Vélez de Guevara, on aquest dimoni explica la causa del seu motiu: *como los demás dieron sobre mí, me estropearon, y así, quedé más que todos señalado* (*Tres novelas...*, 1983, 171). I Cervantes, a principis del segle següent, fa proposar a Sancho la següent endevinalla: *pero dígame ahora: ¿quién fue el primer volteador del mundo?* La resposta la fa el mateix esuder: *el primer volteador del mundo fue Lucifer, cuando le echaron o arrojaron del cielo, que vino volteando hasta los abismos* (Cervantes, 1982, II, cap. XXII, 436).

La representació plàstica d'aquesta escena sol ocupar el primer lloc en les il·luminacions de narracions bíbliques (Camille, 1989, 58). Tema sovintejat a l'art gòtic, podem veure el seu tractament en tres programes iconogràfics diferents, tots tres heretats del romànic.

El primer, sintètic, és la imatge simple de sant Miquel xafant Lucifer, derrotat, als seus peus, i clavant-li la llança, generalment a la boca. La batalla se simbolitza, s'encarna en els seus dirigents; ja ens hem referit a aquest programa iconogràfic en parlar de sant Miquel.

En un segon programa es representa la batalla: els àngels armats, en grup, tanquen els dimonis -ja acabadament caracteritzats com a tals- dins la gola oberta del Leviatan, en una composició horitzontal en què el sentit del moviment és de dreta a esquerra. Aquest model el podem veure al retaule anònim de sant Miquel de la catedral de Múrcia; al de sant Miquel i sant Pere (ca. 1450) de Jaume Cirera i Guillem Talarn¹⁰⁵⁸, i al del Mestre de Viella¹⁰⁵⁹.

habetur in Ps (100, 7): "Non habitabit in medio domus mee qui facit superbiam". Et sic multi ceciderunt de angelis de celo...

¹⁰⁵⁶ Ferrer, 1975, IV, 44. Similar, a Ferrer, 1994, 286: *Mas sant Michael e sant Gabriel e otros muchos con ellos dixieron: "Nosotros non consentimos". Estonçe nuestro señor Dios, llamando con una grand voz, dixo: "Non habitabit in medio domus mee qui facit superbiam" (Non morará en medio de la mi casa el que faze soberbia). Estonçe cayeron Lucifer e todos los que con él consentieron.*

¹⁰⁵⁷ Díaz, 1994, 390: *Luego que el Luzifer quiso poder tanto como Dios, los çielos, ni el sol, ni la luna, ni todas las estrellas non le pudieron tener que non cayese fasta el çentro de la tierra; aun, que él non lo pudiera sufrir, sino porque le fue dado e asignado lugar de pena perpetua, a él e a los sus semejantes.*

¹⁰⁵⁸ Terrassa, església de Sant Pere.

¹⁰⁵⁹ Vielha, església de Sant Miquel, retaule major.

A la tercera tipologia es plasma la pluja d'àngels rebels en el procés de la caiguda; l'infern es pot representar aquí com la gola del Leviatan -ara en una estructura vertical, més escaient al concepte de caiguda- o com un llac de foc. Trobem el primer cas -el Leviatan-, en una versió molt primerenca -finals del s. VII a principis del VIII-, en miniatura, al *Gènesi de Caedmon*¹⁰⁶⁰; ja al gòtic, a la caiguda del Mestre d'Altura (ca. 1450)¹⁰⁶¹ i a la de Jaume Cirera i Bernat Despuig¹⁰⁶², en aquesta darrera, entre els diables estimbant-se veiem caure del cel una cadira; la caiguda al llac de foc la veiem al Retaule de sant Miquel de la catedral d'Elna, de Rosselló. Una representació excepcional és la de Bernat Martorell¹⁰⁶³, en què els dimonis, en formes vagament animals, s'estavellen dins una mena de forats a terra. En aquest programa iconogràfic s'insisteix en el fet de la transformació dels àngels caiguts; les formes diabòliques són més fantàstiques que habitualment, i solen ésser profundament animalitzats; un cas extrem és la representació de Brueghel (1562)¹⁰⁶⁴.

La mutació d'àngel en dimoni és també instantània; és un canvi de natura, una substitució dels antics cossos celestials per altres d'*aerium qualitatem*, diu sant Isidor¹⁰⁶⁵. En paraules d'Eiximenis, *tantost après açò estech fet diable, qui vol dir cahent baix dejús, car tantost estech gitat en infern* (Eiximenis, 1992, IV, 46); *tornó diablo*, diu el *Victorial* (Díaz, 1994, 235). I Isabel de Villena, meditant sobre el pecat de supèrbia, recorda la caiguda i *mutació* del Lucifer:

...e aquesta sola ha bastat del àngel fer diable, de la qual mutació e soptós cayment, admirat Ysayes, dreçant son parlar al gran príncep Lucifer, diu-li: "O Lucifer, qui tan matí te eres levat en granea e resplandor, com est caygut en tanta profunditat! lançat est stat en la terra vituperosament..." (Villena, 1980, CXCIV).

També hi reflexiona fra Luis de Granada¹⁰⁶⁶; i al seu més modern tractat d'exorcismes, Noydens assegura que una de les formes d'atacar un dimoni posseïdor és recordar-li precisament la seua estimbada des del cel: *Dezidme, quien ocupa tu silla, de que fuiste derribado* (Noydens, 1711, 30).

Tanmateix, en algunes representacions plàstiques els diables pateixen una interessant transformació gradual; en un esquema de fases cronològiques: dalt, al moment mateix de l'expulsió, són encara àngels; en caure, els creixen banyes, desapareixen túniques i nimbes, el color blanc es converteix en negre,

¹⁰⁶⁰ Oxford, Boadl. Libr., Junius 11, f. 3. Reproduït a Cahn, 1982, 83, làm. 52, pàg. 83.

¹⁰⁶¹ Sogorb, M. Catedralici: Mestre d'Altura, *Caiguda dels àngels*, procedent de l'església parroquial d'Altura.

¹⁰⁶² Barcelona, MNAC: Jaume Cirera (1418-1449) i Bernat Despuig (1383-1451), *Lluita entre àngels i dimonis* (1432-1433). Reproduït a *Guia art gòtic*, 1998, 108.

¹⁰⁶³ Tarragona, M. Diocesà: Bernat Martorell, *Retaule de sant Miquel*, procedent de la Pobra de Cérvoles.

¹⁰⁶⁴ Brussel·les, M. Royaux des Belles-Arts.

¹⁰⁶⁵ Isidoro, 1982, 720: *Ante transgressionem quidem caelestia corpora gerebant. Lapsi vero in aerium qualitatem conversi sunt, nec aeris illius puriora spatia, sed ista caliginosa tenere premissi sunt, qui eis quasi carcer est usque ad tempus iudicii.*

¹⁰⁶⁶ Granada, s.d., 314: *De príncipe entre los ángeles se hizo príncipe de los demonios; de hermosísimo, el más feo; de gloriosísimo, el más atormentado; de graciosísimo, el mayor enemigo de todos cuantos Dios tiene y tendrá jamás.*

roig, verd o fosc, mans i peus es transformen en urpes, les ales de plomes esdevenen de muriac; en arribar a capbussar-se al foc inferior, ja són completament dimonis. A la Caiguda del Salteri de Blanca de Castella, de principis del s. XIII¹⁰⁶⁷, la metamorfosi té lloc en dues fases: com a àngels derrotats amb cara de por, i ja com a dimonis peluts i alats; ho veiem també en algun salteri anglés del s. XIII¹⁰⁶⁸ i al Salteri de la reina Maria (ca. 1310-1320)¹⁰⁶⁹, on els àngels cauen encara amb aquesta forma, al voltant d'un Lucifer ja completament transformat, que té a sota dos diables més lligats a ell. A l'Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia, la Caiguda¹⁰⁷⁰, dels dos il·luminadors de principis del s. XV, Jean Bapteur de Friburg i Péronet Lamy representa els àngels precipitant-se ja amb formes demoníiques, però hi ha dalt tres a mig transformar, encara amb la túnica blanca, però ja sense nimbe i cap per avall. Un altre cas magnífic és la Caiguda del mestre de Zafra (post. al 1480)¹⁰⁷¹. Com a exemple català, el ja esmentat retaule de l'església de Sant Miquel de Vielha, en que els àngels caiguts es barregen amb els ja convertits en dimonis.

Ja transformats en dimonis, els àngels rebels van a caure a diverses profunditats, en virtut de la llei de simetria, sempre en sentit invers al lloc que jeràrquicament ocupaven al cel, és a dir, els més alts van a raure més avall: *E assí como eran más altos en la gloria, assí son agora más baxos en el infierno*, diu sant Vicent¹⁰⁷²; de seguida veurem aquestes jerarquies diabòliques. En algunes versions, aquesta inversió jerarquitzada és la causa de la divisió dels diables en tres espais, cel, terra i infern (Bologne, 1993, 243).

Tornem a esmentar ací els heterodoxos àngels que només pequen per obediència, que apareixen al *Viatge de sant Brendan*, expulsats del cel amb la resta però que només pateixen la pena de dany, i que el sant irlandès troba en una illa atlàntica, en forma d'ocells (Benedeit, 1983, 18). I els no menys heterodoxos àngels neutrals de Dante, que reposen, barrejats amb els covards, a la porta de l'infern (Infern, III, 33).

4.1.3. Després de la caiguda

Aparentment contradictòria amb la seua caiguda és el domini que Satanàs, *princeps*, exerceix sobre el món abans de la passió (S. Th., 3, q. 49, a. 2):

Aprés "princeps": aquest és lo dimoni, qui és apel·lat príncep d'aquest món, no pas per senyoria, "quia Domini est terra", mas per tirania, que ha'l-se ocupat el traydor "tiranice" (Ferrer, 1932, I, 176).

¹⁰⁶⁷ París, Bibl. de l'Arsenal, ms. 1186, f. 9v. Reproduït a Schmitt, 1992, 21.

¹⁰⁶⁸ Baltimore, Walters Art Gallery, ms. 106 (Oxford, ca. 1230.1240). Reproduït a Morgan, 1982, I, làm. 235.

¹⁰⁶⁹ Londres, British Library, Royal 2. B VII, f 1 v. Reproduït a Freeman, 1986, II, 181.

¹⁰⁷⁰ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, cod. vit. I, 21r. Reproducció facsimil a *Apocalipsis figurado...*, 1980.

¹⁰⁷¹ Madrid, M. del Prado: Mestre de Zafra, Sant Miquel, procedent de Zafra. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 435, a Tausiet, 2004, làm. 10 i a *Arte y cultura...*, 1992, 309.

¹⁰⁷² Ferrer, 1994, 286. També, a Ferrer, 2002, 377.

La tirania té inici amb la caiguda paral·lela d'Adam i Eva:

Axí féu lo dimoni, que anà a combatre les pus forts torres del món, ço és, Adam e Eva, e après fahye's adorar a les gens del món. Vaus ací la senyoria que havie; mas emperò no la havie per dret, mas per tirannia, e prengué aquella senyoria en tant que ere appel·lat príncep de aquest món, e Déus també (Ferrer, 1975, V, 146).

Aquesta senyoria sobre el món acaba amb la passió de Crist, que redimeix únicament els humans, no els dimonis (*S. Th.*, 3, q. 46, a. 1). Segons Eiximenis: *Aquest temptà Adam e·l vençé; e Salamó e·l vençé; e après lo Salvador e estech vençut per Ell. Per la qual vençió perdé la senyoria que sobre lo món avia...* (Eiximenis, 1992, IV, 55). L'acció, però, l'hauria executada sant Miquel, en un segon *ring* del combat inicial: *li tolch lo poder tan gran que avia aüt sobre lo món de la creació sua ençà, e·l ligà fins que vinga Antecrist* (Eiximenis, 1992, V, 13).

Un misteri gironí del s. XV segueix la versió d'Eiximenis; immediatament abans del davallament de Crist, sant Miquel davalla a l'infern i s'adreça a Lucifer, recordant-li el seu interromput combat (*Un fragment d'un misteri...*, 1995, v. 27).

Isabel de Villena, més cristocèntrica, s'aparta ací d'Eiximenis, en ignorar la mediació de sant Miquel; la Verge anuncia que el seu fill *aterrarà aquell príncep de infern, llevant-li tota la presa que tyrànnicament té* (Villena, 1980, CCXXXII).

Una versió medieval escenifica aquest moment posant a Satanàs al braç esquerre de la creu, a l'espera d'encalçar l'ànima de Crist; en morir aquest, el diable se n'adona massa tard del seu error: *"No, en traïdor, que yo us tinch ara, e lligat en infern* (Ferrer, 1975, V, 146). La creu simbolitza, doncs, el canvi de potestats; a les *Cobles fetes en laor de la santa Vera Creu*, la creu és anomenada així: *bandera sou que porta gran ferea/ al Satanàs, levant-li la destrea,/ puix que per vós resta sols sens govern* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 360).

D'altres versions, en canvi, situen el rellevament del poder al davallament de Crist a l'infern, des de la primitiva redacció de l'Evangeli apòcrif de Nicodem (24, 2), amb les seues seqüeles (Vorágine, 1982, 233); segons sant Vicent, Crist entra a l'infern *puniendo, dando et confirmando eis dampnacionem Lucifer et aliis* (Ferrer, 2002, 132).

Al període actual, doncs, Satanàs resta lligat a l'infern; però la seua presó té un termini temporal: *usque ad tempus Antechristi* (Ferrer, 1995, 362). Aleshores, Satanàs tornarà breument a ésser lliure: *Emperò, en la fi del segle, serà desligat e ab Antechrist ajustat en gran familiaritat e companyia* (Eiximenis, 1992, IV, 55). Quan arribe la flama de la destrucció final, segons la fórmula tomista, els diables presenciaran la purificació purgatorial (*S. Th.*, Apend. 1, a. 5). Lucifer tornarà llavors a ésser encadenat a l'infern, ara per a sempre:

E, a la fi, serà per Jhesuchrist davant tot lo món a eternal dampnaçió sentençiat e en infern acabuat en presència de tota creatura... E aquí, ab Antechrist e ab Judes e ab Mafomet de Meca, sos principals dexebles,

e ab los majors prínceps que ell tirà del çel ab si mateix, serà aquí dampnat in secula seculorum (Eiximenis, 1992, IV, 55).

Després del judici final seran reclosos eternament a l'infern la totalitat dels diables, inclosos els de l'aire i els de la terra: *E axí estaran fins a la fi del món. E, après lo juý general, seran perpetualment tancats en infern ab lo lur mal príncep* (Eiximenis, 1992, IV, 1). Ja al segle VI, contra les tesis origenistes, la doctrina insisteix en la irremisibilitat de la condemna dels dimonis¹⁰⁷³; sant Tomàs hi tornarà (S. Th., Supl., q. 99, a. 2).

¹⁰⁷³ Edicte de Vigili (537-555) a l'emperador Justinià i al patriarca Mena (543); canon 7 (*Enchiridion*, 1973, 141): *Si quis dicit aut sentit, Dominum Christum in futuro saeculo crucifixum iri pro daemonibus, sicuti et pro hominibus, anathema sit.* Canon 9: *Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem fore daemonum aut impiorum hominum, anathema sit.*

4.2. LA SOCIETAT DIABÒLICA

4.2.1. Noms i individus

“Dimoni” ve del llatí tardà *daemonium*, i aquest del grec *daimonion*, geni, divinitat inferior, diminutiu de *daimon*, déu, divinitat. El mot “diable” prové del llatí tardà *diabolus*, i aquest del grec *diabolos*, qui desuneix o calumnia. Tots dos noms catalans ja apareixen a les Homilies d'Organyà. Alcover els fa sinònims i en dóna dues accepcions, singular i plural: *diable és el dimoni o esperit del mal: cadascun dels àngels rebels, i especialment llur príncep Satanàs*. En canvi, l' *Enciclopedia Cattolica* (1950, IV) els diferencia; *Demonio: Nel linguaggio ecclesiastico, designa un angelo decaduto, per ribellione a Dio, e punito nell'inferno. I diavolo: Invisible potenza personale, menzionata nella Bibbia, che dirige le forze del male, in contrasto ai disegni di Dio e a danno dell'uomo*. Insisteix en el seu ús en singular. Segons aquesta interpretació, dimonis, doncs, serien els *àngels mals*, i el diable, únic, Satanàs o Lucifer.

A l'Edat Mitjana, però, tots dos noms -diable i dimoni- són perfectament sinònims; per a referir-se al seu príncep, es farà servir o bé el seu nom propi, o bé en singular, tant diable com dimoni (Schib, 1977, 261). Segons sant Isidor, dimoni significa *peritos ac rerum scios*, i diable *criminator* i *deorsum fluens*, qui s'estimba (Isidoro, 1982, 720). Eiximenis segueix sant Isidor: *Diabolus, ço és "diable", e és axí apeyllat per tal com caygué d'alt*. El nom significa *quasi deorsum fluens*. Dimoni, en canvi, faria referència a la seua saviesa:

Demon, ço és "demoni", qui vol dir "sçient" car, no contrastant que per son peccat e per son decayment son saber sia fort escurat, emperò encara és fort sçient... (Eiximenis, 1992, IV, 26).

Ja en època moderna, el tractadista Noydens elabora o segueix unes fantàstiques etimologies, tant de diable¹⁰⁷⁴ com de dimoni: *el nombre del demonio, Daemon, significa Sanguinis sitiens; porque tiene tanta sed, y procura con tanto anhelo los pecados* (Noydens, 1711, 27).

A diferència dels àngels, els dimonis es presenten individualitzats, i sovint se'ns informa dels seus noms propis, cosa que no ocorria amb els àngels, gairebé sempre anònims. Coneixem els noms d'alguns grups de dimonis: per un costat, i freqüentment en relats de caràcter popular, els diables menors que, en el transcurs de les seues entremaliadures o possessions donen a conèixer com es diuen; també una colla de diables menors que apareixen com a protagonistes secundaris de visions i hagiografies. I el darrer grup és el dels dimonis majors -set, un per cada pecat, en contradicció amb les nou jeraquies que de seguida veurem-, retratats als consells de diables de la literatura i el teatre, naturalment amb el seu cap. Cal destacar que sistemàticament els tres primers esmentats, i per tant els més importants, són els corresponents als pecats de sobèrbia, avarícia i luxúria, els pecats medievals per excel·lència, inversos a les virtuts monacals d'obediència, pobresa i castedat. I també la manca de coherència a què estem acostumats:

¹⁰⁷⁴ Noydens, 1711, 27: *El nombre de Diabolus, se deriva á dia, quod est duo, y bolus, bocado; porque se come los dos bocados del hombre, cuerpo, y alma. Tambien significa, acusador, calumniador, y malsin...*

cada autor introdueix les variacions que li lleuen, elaborant alguns la seua pròpia demonologia.

Quant als noms dels dimonis, la tradició jueva cabalística i gnòstica els hi concedeix gran importància, com a dipositaris d'un poder màgic; efectivament, conèixer el nom d'un dimoni atorga poder sobre ell (Nola, 1987, 154; Bologne, 1993, 142). Així, doncs, l'exorcista ha d'esbrinar la personalitat del diable amb el qual s'enfronta, seguint l'exemple de Crist mateix¹⁰⁷⁵; Noydens dóna la fórmula ritual d'aquest interrogatori¹⁰⁷⁶; tanmateix, no sempre es pot escatir això¹⁰⁷⁷. El nom ens donarà informació sobre el seu posseïdor: *Quando el demonio, obligado con los conjuros, dixo su nombre, ha de procurar el Exorcista saber su significacion* (Noydens, 1711, 25). L'íntima identificació entre el diable i el seu nom arriba al turment simbòlic, màgic, que proposa Noydens: cremar-lo, una volta escrit, *porque esta es vna accion, que sumamente le atormenta, por ser en oprobio suyo, y en memoria de su infierno* (Noydens, 1711, 32).

Comencem per Lucifer. El profeta Isaïes, parlant de la caiguda de l'àngel rebel, l'anomena *Helel*, nom identificat amb Venus¹⁰⁷⁸ i abocat al grec com a *Phosphoros*, el portador de llum, el lluminós, i d'aquest al llatí com a *Lucifer*. Se'n sol destacar aquest tret; per a Eiximenis, *a lur príncep major és atribuït que sia apellat Luçifer, car sobre tots los altres estech creat "luminós"* (Eiximenis, 1992, IV, 26). Pertanyia a l'ordre angèlic dels serafins (Eiximenis, 1992, IV, 47).

A l'Antic Testament ja té un caràcter de príncep dels dimonis¹⁰⁷⁹, tot i que no absolut; al període veterotestamentari, Lucifer encara no és el cap infernal: només l'àngel caigut; la tendència teològica maniquea dins el judaisme proposa més aviat Belial i Miquel com a camps respectius. No serà fins al Nou Testament que es fondran les personalitats de Lucifer i Satanàs, per a conformar el nou diable cristià. S'hi aniran afegint a la combinació també Belial i Belzebú, tots ells, a l'Edat Mitjana, un únic dimoni o diversos, segons la demonologia seguida per cada autor (Puig, 1978); sobretot al teatre medieval, cada nom sol donar peu a un diable diferenciat. Tanmateix, Lucifer és sempre el nom propi del príncep de les tenebres; per a Dante, *Lo 'mperador del doloroso regno* (Infern, XXXIV, 28); Gil Vicente, al seu *Breve sumário da história de Deus* (1526), l'anomena o *Maioral do Inferno* (Vicente, 1988, 215). I a la visió de Tundal, l'àngel informa el viatger:

¹⁰⁷⁵ Noydens, 1711, 22: *Sabiendo el Exorcista, si son muchos, ó pocos, ó quantos son los espiritus, que están dentro del Energumeno, puede preguntar sus nombres, como lo hizo Jesu Christo, que preguntó al demonio, Marc, 5. Quod tibi nomen est? Y respondió el demonio, Legio, porque somos muchos.*

¹⁰⁷⁶ Noydens, 1711, 85: *...mande al demonio, que diga su nombre en esta forma. "Inmundo spiritu, que estás dentro desta criatura de Dios, te mando por los Misterios... que me digas tu nombre, y me obedezcas en todo, como á Ministro de Dios, aunque indigno, y que no hagas daño alguno á esta criatura, ni á los circunstancias".*

¹⁰⁷⁷ Noydens, 1711, 23: *Sucedo alguna vez, que quando ay muchos espiritus en el Energumeno, que el gefe, ó principal de ellos dize su nombre; pero dize, que los nombres de los demás no se pueden saber, porque Dios no lo quiere...*

¹⁰⁷⁸ Is 12, 14. La identificació del nom, a la nota corresponent de la *Bíblia de Montserrat*. Andorra, Ed. Casal i Vall, 1990.

¹⁰⁷⁹ Vegeu Limbeck, 1975, 249; Meyer, 1975; Russell, 1995, 65; Puig, 1978.

“Aquest és Lucifer, començament de les creatures de Déu qui estauen en los delits de parahís, lo qual, si ere solt, lo cel ensemps e la terra entrò als inferns torbarie (Perellós, 1917, 68).

Més endavant veurem la seua iconografia; només esmentarem ara que sol ésser diferent morfològicament i major que la resta dels dimonis, i sol expressar-s’hi la seua jerarquia mitjançant un seient o altres símbols de poder; a la consuetada mallorquina del Judici, *Llucifer* es representa assegut, *ab una gran cara y una corona en lo cap*. I després, amb *sceptra y corona en les mans* (*Teatre Hagiogràfic*, 1957, I, 102-103).

A Satan, adversari veterotestamentari, s’afegeix al Nou Testament el neologisme Satanàs (Monferrer, 2003, 104); és esmentat per Crist (Lc, 10, 18); l’apòcrif llibre dels Jubileus l’identifica amb el cap dels diables, Mastema, i amb Beliar (Cohn, 1995, 201); sant Isidor interpreta el nom com *adversarium, transgressor, temptator* (Isidoro, 1982, 720). Eiximenis el segueix: Satan és *adversari* (Eiximenis, 1992, IV, 26), així com Noydens: *Otras vezes le llama Satanàs, esto es, adversario* (Noydens, 1711, 27). La visió de Tundal també el fa un altre nom de Lucifer: *e aquest desestruch que axí veus ligat ací, és príncep de tenebres, ha nom Anàs* (Perellós, 1917, 70). La identificació amb Lucifer no és universal; a l’auto espanyol *Acto de Acusación contra el género humano* (*Teatro medieval*, 1981), Lucifer delega en el seu subordinat Satanàs; i al portugués *Breve sumário da história de Deus*, Satanàs no és més que assessor de Lucifer, *Fidalgo do seu Conselho* (Vicente, 1988, 215).

Belial sol també identificar-se amb el príncep infernal; a l’*Espill*, Jaume Roig sembla també fins i tot identificar-lo amb el Leviatan: *l’infernal drac Belial* (Roig, 1981, 263); tardanament també s’associarà amb l’Anticrist (Monferrer, 2003, 105). Per a Noydens, significa *absque iugo*¹⁰⁸⁰.

Gil Vicente diferencia Lucifer de Belial; aquest no és més que un auxiliar del primer, al qual nomena *rei: Meirinho da sua corte* (Vicente, 1988, 215). Fa un curiós elogi a la Mort: *Ó Morte, ó Morte, sejas bem casada,/ que tão limpa gente nos dá em poder!* (Vicente, 1988, 231). En aquesta obra, al context de l’encarnació de Crist, Belial exposa expressivament la inquietud generada per l’esdeveniment entre els dimonis¹⁰⁸¹. El demonòleg Jean Wier, d’altra banda, publica, l’any 1577, una llista d’àngels caiguts; en ella, Belial, simbolitzat com a dos àngels asseguts en un carro de foc, és descrit com el pitjor de tots els dimonis, amb veu agradable; presideix l’esterilitat, la fam, les epidèmies, els insectes i la política (Brasey, 2001, 135).

¹⁰⁸⁰ Noydens, 1711, 26: *Algunas vezes le llama al demonio, Belial, que quiere dezir, absque iugo. Sin yugo, ó sin señor, y amo; porque todas sus ansias del demonio, se encaminan á querer ser libre, y no estar sugeto á su Criador.*

¹⁰⁸¹ Vicente, 1988, 239: *Senhor Lucifer, eu ando doente,/ treme-me a cara, e a barba também,/ e dói-me a cabeça, que tal febre tem.(...) Que, soma, são étigo ordenamente./ E doem-me as canelas,/ sai-me quentura per antre as arnelas,/ e segundo me acho, muito mal me sinto./ E algum grão desastre me pinta o destinto./ Até as minhas unhas estão amarelas,/ que é grão labarinto./ Ergue-te Senhor, que segundo creio,/ pois que assi treme e estou amarelo,/ que será tomado este nosso castelo,/ e o gado que temos há-de ser alheo. (...) Rugem-me as tripas, arde-me o embigo,/ e a boca empolada, assi como de figos./ Crede vós, Rei, que tendes imigos,/ porque estas doenças que trago comigo,/ denotam perigos.*

Belzebú és un nom semític, en hebreu *Ba'alzebub*, com els altres dimonis amb nom començat per Bel-; el déu Baal ja existeix als mites ugarítics (Cohn, 1995, 135); sant Isidor diu que era un ídol babilònic, i el nom de Baal – púnic, per a ell- significa *vetus*, vell (Isidoro, 1982, 720). Ens trobaríem, doncs, davant un cas de satanització primerenca d'una deïtat pagana. Antic déu dels filisteus, a l'Antic Testament apareix com a senyor de les mosques o del fem (4 Reg 1, 2; 3, 6-16), amb el nom llatí de *Belzebub*. També el trobem als evangelis, transcrit al sermó de sant Vicent com a *Belzebuch: In Belzebuch principe demoniorum eycit demonia*¹⁰⁸². L'apòcrif evangeli de Nicodem (24, 1) ens diu que Satanàs, Luzbel i Belzebú són el mateix; Belzebub, diu sant Isidor, significa, doncs, *vir muscarum*, l'home de les mosques¹⁰⁸³. Dante identifica Lucifer, *Belzebù* i Dite, aquest darrer nom de tradició llatina (Infern, XXXIV, 20, 89, 127). Apareix a la *Legenda* clarament com a príncep dels dimonis: *-Aquest loc que tu gardes és infern, en lo qual està nostre senyor, En Belzebuc* (Varazze, 1977, 330; Vorágine, 1982, 209); a la mateixa *Legenda*, el dimoni que intenta enganyar santa Juliana, obligat per ella, declara que ha estat enviat pel seu pare, Belzebú (Vorágine, 1982, 174). Lieja també el considera cap infernal: *E lo príncep de ells, lo qual havie nom Belzebuch* (Lieja, 2004, CXCV), tot i que conta un cas en que fa de súcube amb un eclesiàstic: "...sàpies que jo no son te amigua, ans son Belzebuch, e ab mi t'est gitat esta nit!" (Lieja, 2004, CCXVIII). Igualment, per a Isabel de Villena: *Belcebuc, príncep dels dimonis* (Villena, 1980, CXXIII).

Sant Vicent, però, degrada Belzebú a capità d'enveja e irascitat... *fa tant de mal, que no trobareu home degú que no digue mal de son proïsme* (Ferrer, 1985, V, 148). Seguint la tendència esmentada del teatre medieval a desfer aquesta aglomeració de noms, veiem que sovint cada nom és un diable diferent; a *La Passion d'Auvergne*, *Belzébuth*, *Sathan* i *Lucifer*; a la *Passion de Mons*, *Belzebud*, *Lucifer* i *Satan*; a la *Rappresentazione del Deserto*, *Belsebuc* i *Satan*; i al *Mystère de la Passion de Troyes*, *Lucifer* i *Sathan*¹⁰⁸⁴. Així, a la *Consueta de la tantació de fra Cardils*, *Belzabuch* o *Bersabuch* és un subordinat de Lucifer, al qual informa de les seues aptituds:

Príncipe de iniquitat,/ gran Lucifer,/ hoïu, Señor, lo que sé fer./ (Cantant)
A les gents fas tenir pene,/ y jutjar lo bé y mal,/ y divisions causar,/ ab
envege infernal./ A les gents fas mal perlar/ de la honra proÿsmal,/ de què
nunca fa esmene,/ y asò és cas mortal./ Jo, sens delectació,/ an els
hòmens fas peccar,/ puis és ma condició/ tenir de bé gran pesar./ Lo dols
díc qu-és amargant,/ y lo bé fas dir qu-és mal./ Jo só verí discipant/ la
natura humanal (Teatre sobre..., 2003, 194).

A la *Consueta de la Temptació, feta en l'any 1597*, apareixen també com interlocutors, individualitzats, *Lucifer*, *Berzabuch* o *Barzabuch* i *Satanàs*. En aquesta obra s'arriba a copsar diferències als caràcters d'aquest diables; mentre el senyor Lucifer els revela les profecies, Satanàs apareix com el seu

¹⁰⁸² Lc 11, 15. Sant Vicent ho tradueix tot seguit (Ferrer, 1932, II, 153): "*És per Beelzebul, el príncep dels dimonis, que expulsa els dimonis*".

¹⁰⁸³ Isidoro, 1982, 720. Vegeu Noydens (1711, 27): *Algunas vezes le llama, Beelzebub, que significa Vir muscarum. Esto es, de las almas que pecaron, y dexaron á su verdadero Esposo Jesu-Christo.*

¹⁰⁸⁴ Citats a l'estudi introductori de Santandreu (*Teatre sobre..., 2003, 57*).

diable de confiança, i Belzebú es mostra com un fatxenda: *De aqueix no ajau por/ que jo u aprovaré/ y clarament mostraré/ lo seu ésser:/ que és fill de un fuster/ molt mendicant (Teatre sobre..., 2003, 152).*

Tant Belzebú com Satanàs o Belial, quan no s'identifiquen amb Lucifer adopten la personalitat de *capitans* infernals, amb d'altres, fins a un total usualment de set, un per cada pecat: *Et isti duces sunt VII demones* (Ferrer, 2002, 708). Els més importants de la colla són els de l'avarícia (Mammona), de la luxúria (Asmodeu) i la supèrbia (Leviatan). La demonologia és, però, summament variada.

El nom de Leviatan, el drac del qual hem parlat a l'apartat de l'infern, és esmentat com a *rex* de la supèrbia al llibre de Job: *Leviatan, ipse est rex super universos filios superbia* (Job 41, 26); *és rei sobre tots els fills de l'orgull* (Ferrer, 1932, II, 153), tradueix sant Vicent. Segons sant Isidor, significa *serpens de aquis* (Isidoro, 1982, 720). Eiximenis, en canvi, l'interpreta com "*ajustament*", *car totstemp ajusta a sos mals e desija ajustar als dampnats altres dampnats noveylls* (Eiximenis, 1992, IV, 26); encara Noydens ens en dóna una altra etimologia¹⁰⁸⁵. Varazze ens informa que la famosa Tarasca de santa Marta, de la vila occitana de Tarascon, és filla de Leviatan i l'onagre o ase salvatge de Galàcia (Voràgine, 1982, 419). Sant Vicent en diu que *aquest temple de supèrbia, pompa, vanitats* (Ferrer, 1932, II, 153). És el *capità de supèrbia e vanitat*, i que els seus agents són sobretot els poderosos, laics i eclesiàstics:

...ell vingué e entrà en les cases dels grans senyors, axí com emperadors, reys, etc., e féu tant que tot és supèrbia e vanitats... Oo, traïdors! Que deuriem sostenir la cosa pública, e ells la destroexen. Item, vingué e entrà en les cases dels prelats, papa, cardenals, bisbes, arquebisbes, abats, rectors, vicaris e oficials, e tot o omplí de vanitats... (Ferrer, 1975, V, 146).

Mammona o Mammó s'identifica amb el déu Plutó, en la seua advocació d'atorgador de riqueses (Risco, 1985, 63). La seua base bíblica és l'esment *non potestis Deo servire et Mammona* (Mat 6, 24): *No podeu servir Déu i el diner* (Ferrer, 1932, II, 153). És el *capità d'avarícia e cupiditat* (Ferrer, 1975, V, 146) e *aquest temple de avarícia, usura* (Ferrer, 1932, II, 153). I té, sens dubte, un gran poder:

...féu tant de mal, que ara quasi tot és avarícia, car quasi tots fan usures, lo que no-s solie fer sinó los juheus. Mas ara ja-n fan també los cristians, com si fossen juheus... Jesuchrist per què parle més de Mammona que dels altres? La rahó és aquesta: car aquest peccat porte ab si tots los altres peccats (Ferrer, 1975, V, 146-149).

A la mallorquina *Consueta del Judici*, els pecats es presenten com a al·legories; l'avarícia, *en tinter a la cinta, ab una bossa en la mà... y llibre devall lo bras* (*Teatre Hagiogràfic*, 1957, I, 103). I a la *Consueta de la tantació de fra Cardils*, aquest dimoni, ací *Matmona*, és el tresorer infernal, i s'ufana del seu poder davant el seu senyor:

¹⁰⁸⁵ Noydens, 1711, 27: *...Leviatan, demonio de la sobervia; porque tentó a nuestros primeros padres de sobervia; y propiamente significa Additamentum, porque les prometió añadidura de Divinidad.*

Hoïu-me, Señor Lucifer,/ hoïu les noves que us aport,/ puis que m'eu fet tresorer/ de quant se guanya a tort./ Marrades y colectors,/ molts balls entren en ma dançe;/ ladres y agaballadors,/ de tots tinch bona sperança./ Munts fas de usurés,/ de notaris y juristes,/ de sastres y moliners,/ ja stan tots en nostre lista. ...Dels ladres jo só bandere,/ guia dels saltatjadors;/ jo refregi i carrera/ de tots los mesuradors./ Jo he trobade la usura,/ y lo mal negociar,/ ab la qual gran oradura/ tenir de bé gran pesar./ He trobade la simonia/ en lo speritual,/ de juraments y falçia/ tots los meus ne fan cabal (Teatre sobre..., 2003, 183-189).

El darrer d'aquests tres dimoni principals, dins l'equip dels set capitans, és Asmodeu, procedent de l'hebreu *Asmada'y*, d'origen zoroastrista, *aesma deva* (Monferrer, 2003, 104). Apareix al llibre de Tobit, on ofega successivament els set marits de Sara: *Demonium nomine Asmodeus, interficiebat viros mox ut ingrediebantur ad eam* (Tob 3, 8): *Asmodeu, el dimoni dolent, els havia matats abans que s'ajuntessin amb ella*¹⁰⁸⁶. Segons Eiximenis, el seu nom vol dir "juý de factura", car aquest ab si porta totstemp la sentència e pena que lo juý de les obres sues mereix (Eiximenis, 1992, IV, 26); Noydens segueix aquest significat¹⁰⁸⁷. Sant Vicent diu que és

...capità de moltes gens, e dien-li Asmodeus, de luxúria e carnalitat.. tot és ja corruptut, que quasi matrimoni no s-i salve (Ferrer, 1975, V, 148).

A l'esmentada consuetat mallorquina, la luxúria s'hi presenta vestida com a dona, ab un mirall (Teatre Hagiogràfic, 1957, I, 102); a la *Consuetat de la Temptació, feta en l'any 1597*, se l'anomena *Almedeu* (Teatre sobre..., 2003, 143), i a la *Consuetat de la tantació de fra Cardils*, *Almedehu* va vestit com una galant donzella (Teatre sobre..., 2003, 181), i fa aquest balanç de la seua actuació:

Levade he la castedat/ a les més gentils donzelles,/ feent-les caure en peccat,/ luxuriant an aquelles./ Y tinch molts coromponaris,/ que tinch ja enbarassats,/ y en lo món grans desveris,/ que per axò he causat./ Viudes y dones casades,/ totes me an obeït,/ dexant les dones errades,/ de la qual só ben servit (...) Jo só cruel pestilència,/ destruint tote virtut./ A mi fan gran reverència/ totes les gents, y traüt./ En les gents fas grans ultrages,/ linatges enbordonint;/ y de herbes molts potatges/ a molts fas beure sovint./ Per la culpa de les mares/ molts pares fas enganar,/ puis a molts los diuen pares/ sens aquell may engendrar./ Lo diluvi general/ jo causí en mes maldats,/ y après foch infernal/ fiu ploura en sis ciutats./ Jo fiu a David peccar,/ y ha Salomé y Sansó,/ y Troya enderrocar/ a total destructió (Teatre sobre..., 2003, 185-190).

¹⁰⁸⁶ Ferrer, 1932, II, 153. També a Ferrer, 1932, II, 153 i a Ferrer, 2002, 708.

¹⁰⁸⁷ Noydens, 1711, 27: *...Asmodeu, demonio de fornicacion; y significa propiamente, Factura ludicii; porque por semejante pecado, fue hecho el espantoso juicio de Sodoma, y las demás Ciudades nefandas.*

Jean Wier, el demonòleg del s. XVI, li diu Asmoday, el descriu cavaller en un drac, amb llança, peus d'oca, cua de serp i cap de bou, home i carner (Brasey, 2001, 135).

Passem ja als capitans secundaris; hi ha Belfegor, *qui tempte de gola* (Ferrer, 1932, II, 153). Emana del salm de David: *Iniciati sunt Belfegor, et comederunt sacrificia mortuorum* (Ps 105, 28). El seu nom, diu sant Isidor, és *simulacrum ignominiae* (Isidoro, 1982, 720). És la causa, diu sant Vicent, que

...ja los cristians no dejunen la XL^a ne IIIle tempres ne vigílies de sants, mas donen-se a mengar e beure, etc.; e per ço han tantes malalties, puagres, mal de caure... (Ferrer, 1975, V, 148).

La *Consueta de la tantació de fra Cardils* l'anomena Belfagot, i informa d'aquesta manera de la seua obra:

Sapiau, gran Lucifer,/ com de gent molt gran cudrilla/ he posats sots mon poder/ de aquesta present villa./ Per quant los fas adorar/ lo lur ventre com a déu,/ faent-los gallofetjar/ trencant dijunis arreu./ Molts de banquetes per los orts/ fas fer, y molts grans solassos,/ per so que ab tals deportes/ los prenga en los meus llassos. (...) Enemiga só mortal/ de la noble juventut;/ jo só causa de molt mal,/ impedint la senectut./ Jo fuy causa que peccaren/ Eve y lo vell Adam,/ puis que d'equell arbre menjaren,/ en què tots nos alegam./ A Loth fiu enbriagar,/ y en ses filles dormir,/ y lo poble fiu peccar/ d'Israel, y pervertir (Teatre sobre..., 2003, 187-192).

Behemot, capità de la ira, és identificat per sant Isidor amb Belial, amb el significat d'animal (Isidoro, 1982, 720). Eiximenis interpreta el nom com a "bou", *car axí com a bou disolut totstemps punya que puxa altre ferir e nafrar ab los corns de la sua agudea e malícia* (Eiximenis, 1992, IV, 26), i Noydens coincideix amb sant Isidor: *bestia; porque haze à los hombres semejantes à las bestias* (Noydens, 1711, 27). Sant Vicent no l'esmenta, però el també dominic fra Luis de Granada sí, entre els horrors infernals: *¿Qué será ver allí aquel dragon hambriento, y aquella culebra enroscada, y aquel grande Behemoth...?* (Granada, s.d., 115, I, 10). A la *Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria*, Lucifer se li adreça així: *Beemot,/ prech-te que no sies mamot (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 208).*

En canvi, en un altre sistema demonològic és Berit o Beliaberit el capità de *ira e iniquitat* (Ferrer, 1975, V, 149). Sant Vicent l'anomena també *Beliaberil* (Ferrer, 1975, III, 275) i *Baherebit* (Ferrer, 1994, 553). El predicador el fa responsable d'alguns dels desastres de la seua época:

...veus que ell féu lo cisma. Item, meté guerres entre los grans senyors. Item, aquest met baralla entre marit e muller, etc, en tant que tot lo món és divis, e és mal senyal del món, que deu ésser destroït tost (Ferrer, 1975, V, 149).

La *Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria* l'anomena Barit, *qui entre-ls altres est ardit (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 196).* A la *Consueta de la tantació de fra Cardils*, Beliaberit ha esdevingut

Alberich, capità de le yra, ab una spasa nua en la mà. Ell mateix descriu els seus mèrits:

Hoïu-me, príncep Lucifer,/ lo gran mal que fet auria,/ fent los hòmens molt de mel fer,/ segons de costum tenia./ Molta gent he abguirida/ ab mas grans il·lucions,/ fent a molts perdre la vida/ per unes pocas de rehons./ Bandejats i bandolers,/ y qui tals afavorexen,/ parcials y homeyers,/ tots quants són me obexen. (...) Jo fuy causa que matà/ a Abel, just innocent,/ lo mal Caÿm, son germà,/ ab molt gran atreviment./ Jo fiu que fos perseguit/ lo rey David, y propheta,/ per Saül, rey molt inich,/ sens que fes cosa mal feta./ A mi no-m plau la tardança/ ni larga dilecció,/ sinó molt prest fer venjança/ en mans, ferro ho bastó./ Jo só qui les grans ciutats/ molt prest les fas destruir,/ y les grans concavitats/ y pobresa fas venir./ Los hòmens desberetats/ en les bregues fas morir;/ los altres, alensetjats;/ y molts altres sens més dir (Teatre sobre..., 2003, 182-188).

Astarot, capità de perea e ociositat (Ferrer, 1975, V, 149), s'identifica amb l'Astartè fenícia (Risco, 1985, 63). Efectivament, la *Legenda* fa d'ell un déu pagà de l'Índia, al temple del qual s'allotja l'apòstol sant Tomàs. Astarot, que habita l'ídol, esdevé impotent des que el sant penetra al seu temple (Vorágine, 1982, 524). Sant Vicent l'anomena tan aviat Astarot o Astaroth com Baalim; és el culpable de la desídia religiosa general:

...ja los preveres no dien matines, sinó matines blanques al sol exit, o roges de vespre, e si les dien ans del dia, pereosament e endormiscada et confuse: "xam, xam, so de aram". Les altres hores apedrègan sens devoció a les finestres o per les carreres. Item, se meté entre los lechs, que encara una missa en la setmana, ço és, la missa major del dichmenge, no volen oir, e si-u fan, no complidament: los uns a la epístola, altres a l'evangeli vénen, e donada la pau ja se'n van. Altres indevotament parlant e dormint... (Ferrer, 1975, V, 149).

A la *Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria*, Astarot és renyat per *Llucifer*. No sies tots temps tan arlot (*Representació de l'Assumpció...*, 1983, v. 184). A la *Consueta de la tantació de fra Cardils* s'anomena Starot, i ret comptes al seu senyor:

Lucifer, cap de peccat,/ hoïu què us diré, Señor,/ molta de gent he guañat,/ puis serà molta honor./ Los uns detinch en jugar/ a bil·les, cartes y daus;/ los altres en redolar,/ fent-los caure en molts mals./ En lo bon joch de la pilota/ per l'estiu jo tinch posat,/ per so de gent bona flota/ guañaré ab tal peccat. (...) Dels vellacos jo só caxa,/ y gran alberch de tacanys,/ poch o ningú no-m scapa/ que no·ls done jo molts danys./ Camí de perdició/ y santina de peccat,/ jo pos en confusió/ quiscun home en son stat./ Jo fas de Déu renegar/ y blasfemar de son nom,/ y los hòmens en jugar,/ y qui no u fa molts pochos són (Teatre sobre..., 2003, 186-191).

La identificació iconogràfica d'aquests set capitans satànics és molt problemàtica: sí trobem, en alguns inferns, determinats dimonis diguem-ne especialitzats en torturar alguns pecats, com ara la gula i la luxúria,

representades invariablement per la taula i el llit infernals; però trobe dubtós que d'això se'n pugua deduir la seva individuació o identificació amb els capitans diabòlics.

Aquesta llista no és invariable ni l'única; entre les variacions, esmentem que a la italiana *Rappresentazione del Deserto*, els diables són Zabrinò, Serpentino, Grifone, Farffante/Belsebuc i Satan¹⁰⁸⁸; i a la *Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria*, als dimonis ja esmentats s'afegeix un tal *Mascaron, diable pus cert (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 218)*.

Una altra línia demonològica és l'abstracció, amb intenció moralitzant; els noms dels pecats passen a denominar directament els diables personals; ho veiem al *Libro de Alexandre* (1983, estr. 2347-2445); hi apareixen *Avarícia, Codícia, doña Ira, don Pluto, doña Luxuria, Gola e Glotonía, la Beudez*¹⁰⁸⁹, *Acçidia, Sobervia, Traición*. La consuetada mallorquina del Judici segueix aquesta tradició: els dimonis tenen els noms dels set pecats capitals (*Teatre Hagiogràfic*, 1957, I, 103).

Alguns evangelis apòcrifs arplegaran la tradició gnòstica, fussiò d'hebraisme i hel·lenisme; els noms dels diables, sovint impronunciables, s'aparten dels que acabem de veure (Bologne, 1993, 22); al llibre d'Henoc s'atribueixen els invents de la humanitat als àngels caiguts que cohabitaven amb les filles dels homes: Shemêhaza ensenya botànica, Hermoni exorcismes, màgia i fetilles; Baraqiel i Kokabiel astrologia; Ziqiel a interpretar els meteors; Arataqif, els signes de la terra; Shamshiel, els del sol; Sahriel, els de la Lluna (I Henoc VIII, 1-3). Al també apòcrif evangeli de Valentí (46, 10-22), s'enumeren els diables principals en la tradició gnòstica, anomenats archons: el primer, en forma de cocodril, es diu Enchtònim; el segon, en forma de gos, Xhurakhar; el tercer, un gat, Arkharoth; el quart, una serp, Akrokar; el cinquè, un vedell negre, Markhour; el sisè, Lamkhamor; el setè, un ós, Lokhar; el vuitè, un muriac, Lavaokh; el novè, un basilisc, Arkheokh; el desè són molts dimonis, amb set caps, i el seu cap és Xarnarokh; l'onzè, també múltiple, tots amb set caps de gat, i el cap és diu Rokhar; el dotzè té també set caps de gat i es diu Khremaor. Seguint aquesta línia gnòstica, el demonòleg Jean Wier publica l'any 1577 el tractat demonològic *Pseudomonarchia daemonorum*, en què dóna el nom de tota una caterva de dimonis¹⁰⁹⁰.

Encara n'hi ha d'altres; alguns són dimonis hebreus, bíblics o apòcrifs oblidats o marginats per la tradició medieval, com ara Lilith o Abbadó, l'àngel exterminador (Apoc 9, 11), Semjaza, Azazel, Mastema (Risco, 1985, 63; Pinaza, 1976, 42), o Sammael, marit de Lilit, guardià cabalístic dels pagans contra sant Miquel, també identificat amb la mort (Monferrer, 2003, 105). A l'evangeli armeni de la infància (15, 18), s'esmenta Sadaiel, un altre diable responsable del paganisme; i al de Nicodem (21, 1), apareix la Fúria, com a encarnació de l'infern.

¹⁰⁸⁸ Citats a l'estudi introductor de Santandreu (*Teatre sobre..., 2003, 57*).

¹⁰⁸⁹ Libro de Alexandre, 1983, estr. 2379: *Gola está en medio, sus dedos relamiendo,/ allent la Glotonía, regüeldos revertiendo,/ allende la Beudez, tornando e beviendo,/ los miembros con vergüenza descubiertos yaziendo.*

¹⁰⁹⁰ Alguns d'ells: Furfur, Gremory, Andrealphus, Agares, Barbatos, Pursan, Eligor o Abigor, Naberus o Cerberus, Zepar, Forneus, Sydonai o Asmoday, Murmur, Gomory, Decarabia, Oze, Balam, Stolas, Byleth, Sytry, Caym, Orias, Zaleos (Nola, 1987, 225; Brasey, 2001, 135).

Un curiós mecanisme de creació d'onomàstica diabòlica és la lectura errònia dels textos; el diable pare de Merlín, a la *Historia Regum Britanniae*, de Monmouth, és un del *spiritus quos incubos daemones appellamus*¹⁰⁹¹; a *Le Roman de Merlin l'Enchanteur*, Robert de Boron transforma aquest *incubos* en Ekupedes (Boron, 1984, I), que trobem a l'anònim *Baladro del sabio Merlín* (1498) com *Enquibedos* (*El baladro...*, 1988, I). Lieja, al miracle en què sant Bernat espanta un dimoni que abusava sexualment d'una dona, diu: *un diable - qui havie nom Incubo- havie jagut ab ella carnalment axí con a hom sis ayns* (Lieja, 2004, XCV). I Eiximenis denuncia un altre d'aquests errors:

Legio; e axí dix lo dimoni que avia nom quant Jhesuchrist demanà com avia nom... E aquest nom se imposà lo príncep dels diables qui eren dins aquell hom, per tal quant era cap d'ells... Ne pensam que aquest fos son nom propri (Eiximenis, 1992, IV, 26).

D'altres són productes més o menys literaris. Dins la influència literària artúrica, un diable convoca un deà a la cort del rei Artús, identificat amb el rei dels dimonis: *mon senyor lo rey Artús* (Lieja, 2004, CCV). A la Visió de Tundal s'esmenta el senyor de la carnisseria infernal, Festri i l'equivalent del Leviatan, Exentot (Perellós, 1917, 54, 59).

Dante esmenta també alguns dimonis menors, als capítols XXI i XXII del seu *Infern*, la major part d'ells amb noms populars. Hi desfilen Malebranche (*Infern*, XXI, 37); Scarmiglione, que malgrat el pacte fet amb Virgili, pretén agredir Dante (*Infern*, XXI, 105); Alichino, Alcabrina, Cagnazzo, Barbariccia, Quidi la Decina, Draghignazzo, Libicocco, Graffiacane, Farfarello, Rubicante Pazzo (*Infern*, XXI, 118-123); i Ciriato, amb ullals de senglar: *E Ciriatto, a cui di bocca uscia/ d'ogne parte una sanna come a porco* (*Infern*, XXII, 55). El portaveu i cap del grup és Malacoda (*Infern*, XXI, 76), que llença el famós pet de la *Divina Commedia*: *ed elli avea del cul fatto trombetta* (*Infern*, XXI, 132).

A l'*Arcipreste de Talavera* (1398), s'esmenta un misteriós Fallanás: *¡Acomiéndolos a Satanás, a Berzebú e a Fallanás!* (Martínez, 1990, 296). Gil Vicente posa com a protagonistes de *Todo o mundo e ninguém* (1532) *dois diabos, Berzebu e Dinato*; aquest darrer és l'escrivà (Vicente, 1988, 305). El nom de Pantagrueu prové del d'un petit diable que intervenia als misteris francesos medievals, omplint de sal la boca dels bevedors (Rabelais, s.d., I, II); el baixà turc, quan s'incendia el seu palau, s'encomana als seus diables Grilgoth, Astarot, Raspallus i Gribouillis (Rabelais, s.d., I, XIV).

Al *Diablo Cojuelo* (1641), Vélez de Guevara, el dimoni protagonista és *diablejo zurdo, mozo de retrete de Satanás*. El consell de diables, per atrapar el *Diablo Cojuelo*, hi envien Cienllamas, auxiliat per Chispa i Redina (Guevara, 1983, 187); el diable amic del protagonista és Zancadilla (Guevara, 1983, 195).

I altres dimonis menors. Alguns diuen el seu nom quan posseeixen algú, en ésser exorcitzats; així, Balcetes a la *Legenda* (Vorágine, 1982, 275); entre la gernació de dimonis que s'apoderen del convent de San Plácido, a Madrid, l'any 1625, hi ha, a més a més de Lucifer, Serpiente, Galalón i Peregrino (Moncó, 2004, 201); esmentem també el *Buenas Noches* de Noydens: *El demonio, à quien lançò el Religioso, de que he tratado arriba, dezia, que se llamava "Buenas noches"* (Noydens, 1711, 22); un altre dimoni actiu a les

¹⁰⁹¹ Citat per C. Alvar a Monmouth, 1986, XII.

possessions castellanés és Verdugo, amb la missió de turmentar, per manament de l'exorcista, el dimoni ocupant (Noydens, 1711, 24). De vinculats a la bruixeria tenim Haussibut, que ajuda a Jeanne LaBrigue a seduir un home i després a matar-lo (Schmitt, 1992, 156). I altres són protagonistes d'aparicions diverses; Lieja conta el diàleg entre un sant i el dimoni que porta un sac carregat amb *les síl·labes e les diccions sincopades e les letres que-ls clergues menten en les ores*; el dimoni dirà el seu nom: *Lo sant hom li dix: "Con has nom?" E tentost lo diable li respòs: "A mi dien Titelino."* (Lieja, 2004, CXXIV). I com un altre sant home interroga un diable que troba a l'església: *"A mi dien Tancabosses... tanch-li la bossa, perquè no do almoyna ne façe satisfacció de sos peccats."* (Lieja, 2004, LXXII).

Sant Vicent esmenta, de manera similar, els entremaliats *Boques i Bosses*, als qui *quidam sanctus homo, veniens ad Ecclesiam, vidit ibi eos, et interrogavit: "Quid facitis hic?"*. Tenen l'específica funció, respectivament, de fer callar els pecats comesos pel confessant, i de fer calcular els avariciosos les pèrdues que els suposaria la restitució d'allò furtat: *Et ecce quomodo demones claudunt os, et bursam* (Ferrer, 1995, 64). Al dietari de Pere Joan Porcar se'ns informa que, l'any 1613, es manifesten tres terribles dimonis *poltergeist* al monestir de Santa Mònica, a la ciutat de València, *i los tres diables se nomenaven la u Trenca Cosetes, i lo altre Maimonet, i lo altre Tans de Garrofet* (Porcar, 1983, 101).

Hem d'afegir, encara, els dimonis resultat del procés de satanització dels antics déus del paganisme; a la visió de Tundal tenim *"Lo turmentador e lo senyor d-aquesta vall e d-equestes fàbragues ha nom Uulcà"* (Perellós, 1917, 64). A Lieja trobem la diablessa Venus (Lieja, 2004, DCL), i Eiximenis n'esmenta *Apolion... "destrouidor" e "disçipador", totstemp se esforça en disçipar tot quant bé Déus posa en nós* (Eiximenis, 1992, IV, 26); i Bernat Metge hi reflexiona a *Lo somni*, negant que es tracte d'*integuments* (metàfores); senzillament, són els noms grecs dels diables:

Diràs per ventura: "Hoc, mas dir que en infern sien Cèrberus, Minos, Radamantus... e molts altres que has nomenats, cosa poètica és, e no és hom tengut creure que així sia, car los poetes han parlat ab integuments e figures, dins l'escorça de les quals s'amaga àls que no dien expressament". E jo et dic que ells no ho han dit debades (...) sàpies que los prínceps d'infern e aquells que dessús he anomenats qui donen penes a altres, són demonis... Los filòsofs e poetes gentils han així nomenats los demonis dessús dits, e no sens gran causa, la qual seria longa exprimir e no és de la present especulació. Apella'ls tu com te volràs, car ben saps que segons la diversitat dels llenguatges cascuna cosa és nomenada en diverses maneres e segons lo plaer e voler d'aquell qui lo nom los imposà (Metge, 1983, 207).

Les cultures populars, d'altra banda, han anomenat tradicionalment el dimoni amb diversos noms familiars, de gran diversitat tant a Portugal – *fradinho*- (Delpech, 2004, 114) com a Itàlia (Nola, 1987, 323), a Sicília – *supin supeta*, coix coixet- (Delpech, 2004, 128), com a França, on rep diverses denominacions segons la seua manifestació: *Cheuchevieille*, *Gúerou* (el que es puja al gep); *Culâ* (dels boscos); *Lupeux* (contra caminants), o *Matagot* (com a gat negre) (Seignolle, 1990, 22, 31); a la Bretanya, *Maouès-noz* (domèstic) i

Pòlic (Seignolle, 1990, 112, 117). A Castella, és anomenat popularment Menga, ja des de l'*Arcipreste de Hita* (Ruiz, 1979, estr. 849), així com Pedro Botero, etc. Als s. XVI i XVII s'esmenta als processos inquisitorials amb diversos noms còmics, referents al seu aspecte o activitat¹⁰⁹².

Al romancer català s'hi sol fer referència amb el nom d'En Banyeta (*Romancer...*, 1980, 70); a la comarca del Lluçanés, el diable, provocador de les violentes ventades, s'anomena Bofarut (Amades, 1934, 31). Amades, d'altra banda, relaciona la síl·laba Jan amb la bruixeria, síl·laba que reapareixerà, diu, en nombroses narracions populars, transformada en el nom Joan, freqüent protagonista d'aventures màgiques (Amades, 1934, 25).

4.2.2. Nombre i jerarquia

Una aparent paradoxa: ja hem vist que mentre que els àngels conserven un general anonimat, els diables sovint ens donen els seus noms; i en canvi, els àngels actuen en més ocasions individualment, mentre que els dimonis majoritàriament operen per legions (Guiance, 1998, 167).

Quant són, els dimonis? Sant Tomàs enumera les diferents teories: uns diuen que caigueren la meitat dels àngels; altres, seguint l'Apocalipsi (12, 4), creuen que un terç; i encara d'altres opinen que caigué tot un ordre angèlic sencer, el desè. Davant aquesta varietat, la doctrina s'inclina a creure que els diables són en nombre indeterminat -*sono una moltitudine* (*Enciclopedia Cattolica*, 1950, IV, *Demonio*)-, però en tot cas caiguts de tots els nou ordres angelics, malgrat que a la Bíblia se'ls atribueixen els noms de les jerarquies angèliques *cherubim*, *potestarum*, *principatum*, relatius al poder i la ciència i comuns al bé i al mal, però no els de *seraphim* ni *thronorum*, relatius, diu sant Tomàs, a l'amor a Déu (*S. Th.*, 1, q. 63, a. 9).

Eiximenis segueix la indicació apocalíptica: *gità Lucífer de Paradís, ab la terça part dels àngels per Déu creats* (Eiximenis, 1992, V, 4); *que gitàs de paradís la terça part dels àngels* (Eiximenis, 1992, IV, 1). N'hi ha de cada jerarquia angèlica: *lo dit Luçifer deliberà ab la terça part dels altres sants àngels, qui eren aquí de cascun orde e jerarchia* (Eiximenis, 1992, IV, 1). Poden apoderar-se d'una sola ànima *mil diables o més* (Eiximenis, 1992, IV, 23). Segons el seu relat hagiogràfic, sant Amador infant és segrestat per *una legió de diables que n'hi havia sis millia sis cents quarante e sis*; la mare del sant, apareguda al seu fill, és turmentada per *dues legions de diables que era per cascuna legió sis millia sis cents et quarante e sis dimonis, que ella los portava tots* (Eiximenis, 1970, 271). Al *Llibre dels àngels*, però, Eiximenis varia la composició de la legió diabòlica: *una legió, qui-s diu que són sis mília sexanta-sis* (Eiximenis, 1992, I, 5); i encara, al mateix text, diu: *una legió, qui són VI M DC LX VI* (Eiximenis, 1992, IV, 26). Segons la revelació que sant Miquel fa a l'ermità Dondat, els diables freqüenten els camps de batalla, en nombre *infinít* (Eiximenis, 1992, V, 47).

¹⁰⁹² Pedrosa, 2004, 87: *Patilla, Sordillo, Pelón, Soplón, Orejón, Ojazos, Narigón, Dentón, Ropasuelta, Mudillo, Peregrinillo, Capitán, Cochero, Pero Cuartos, Pérez Macarón, Mentecato, Deseo...*

Sant Vicent no en dóna més que vagues referències: *gran multitud de àngels (crech que eren més que fulles de arbres en tot lo món* (Ferrer, 1975, VI, 109). I en un altre sermó:

Car tants són los dimonis entre nosaltres, que-ns volen dapnar e fer peccar, que si los sants àngels no-ns guardaven, tots seríem perduts e dagnats. Nosaltres no-ls vehem, mas los àngels, qui són dalt, los vehen bé e nos guarden bé... (Ferrer, 1975, VI, 72).

Per fer considerar l'abundància dels dimonis, Varazze els compara amb la pols visible al raig de sol (Vorágine, 1982, 625); Eiximenis aprofita l'exemple: *los dimonis axí espeses estan entre nós, com són les cosetes aquelles qui apparen en la raia del sol* (Eiximenis, 1992, III, 1). I sant Vicent també fa servir la imatge:

...en gran spissitud, axí com són los àthomus en mig del sol. Veus tu en lo rayg del sol aquelles cosetes que-y belluguen, espesses? Allò és dit atomi (Ferrer, 1975, VI, 109).

Aquesta comparació esdevé clàssica; fra Luis de Granada també l'empra: *si te abriese Dios los ojos, verías más demonios y más pecados que los átomos que se parecen en los rayos del sol* (Granada, s.d., 359).

La iconografia intentarà expressar el seu nombre elevat mitjançant la multiplicació de la quantitat de dimonis representats a les escenes de l'infern. Naturalment, aquesta proliferació s'hi veu constrenyida per raons d'espai i composició.

Hi ha una escala jeràrquica entre els dimonis, n'hi ha de més importants i més poderosos que altres; per al *Libro de Alexandre*, el diable cap dels altres set capitans és la *Sobervia*¹⁰⁹³. Segons la curiosa amalgama de Bélibaste, càtar perfecte interrogat per la inquisició, els quatre dimonis principals són Satan, encarnat en el papa; el rei de França, el bisbe de Pamiers i l'inquisidor de Carcassona (Le Roy, 1982, 37). En una història que ens narra Varazze, el nigromàntic Cebrià, per tal d'aconseguir l'amor de santa Justina, davant dels estrepitosos fracassos dels dimonis que hi envia, ha d'invocar-ne fins a tres successius, per ordre ascendent de jeraquia, fins a acudir al cap diabòlic, que fracasa davant la santa com els altres (Vorágine, 1982, 611). Lieja conta com uns estudiants suecs de nigromància, en una classe pràctica, invoquen una colla de dimonis; un, en forma de dama, segresta un dels estudiants; els altres dos amenacen el seu mestre, *si no-ls feya tornar lur companyó*. Aquest se serveix de la jerarquia diabòlica per a aconseguir-ho; hi destaquem la submissió, del diable transgressor (*E lo dit príncep reprengué molt al seu diable que-l dit scolà se n'havie aportat*), malgrat les protestes (*E lo diable dix que u havie fet justement... però, per manament del dit príncep, lo diable tornà lo dit escolà*) (Lieja, 2004, CDXCIV).

I encara un altre cas similar, amb la diferència que el dimoni subordinat no se sotmet; un jove novençà, per jugar a la pilota, es treu l'anell de casat i el

¹⁰⁹³ Libro de Alexandre, 1983, estr. 2406: *A todos estos tiene la Sobervia ligados,/ todos son sus ministros que traen sus mandados;/ ella es la reina, ellos son sus criados,/ a todos los siet los tiene ricament doctrinados (...)* Sobre todos los otros puja su hostal...

col·loca al dit d'una estàtua de Venus; la deessa, convertida en diablessa, s'enamora del jove, i li provoca impotència amb la seua dona; el jove acudeix a un nigromàntic, Palamo, que l'introdueix a la cort dels diables:

E, quant lo dit diable conech lo segell que era del seu amich Palamo, tentost tramès dos de sos diables a Venus, que li tornàs l'anell demunt del dit jove. E, jaffós que Venus contrestàs molt per no tornar lo dit anell, però, los dits dos diables lo y togueren per força e tornare-lo al dit jove de qui era (Lieja, 2004, DCL).

Segons Eiximenis, a la Verge li fou assignada un dimoni personal, un de molt important: *a Eylla estech dat maligne sperit dels majors e ab gran companya per temptar-la* (Eiximenis, 1992, IV, 18). Els dimonis, diu el franciscà, quan veuen que no se'n surten amb la seua temptació, demanen l'ajut d'altres de més qualitat, *aquells qui són estats dels òrdens pus alts. E axí multipliquen desordonadament molts contra aquell* (Eiximenis, 1992, IV, 23). Aquests socors poden ésser també enviats pels dimonis encarregats: *e-l demoni major, segons alguns, li trametrà sovín altres e altres, a novellament tortorar e per fartar-se'n de tots punts* (Eiximenis, 1992, V, 47). Eiximenis afirma, doncs, la desigualtat original dels diables:

...entre los demonis, axí mateix, totstemp romandrà orde natural axí que alguns n'i aurà totstemp mils dotats de dons de natura que altres. (Eiximenis, 1992, IV, 53).

La colla de dimonis que posseeix les monges de San Plácido és dirigida per un d'ells, *Peregrino*, al qual el altres han de *pedir licencia* per a manifestar-se (Moncó, 2004, 201).

Aquesta jeraquització diabòlica serà de molta utilitat a l'hora de fer exorcismes: una volta esbrinat quin és el dimoni principal que habita el cos de l'endimoniat, serà prou conjurar-lo per a que en foragite els diables menors, *quando muchos espíritus están juntos en el Energumeno, y obligar al que es cabeza de todos, á que mande á los demás, á que salgan* (Noydens, 1711, 20)

L'estructura social dels dimonis respon, o bé als set capitans esmentats, cadascun campió d'un pecat capital, o bé als nou ordres angèlics, de manera simètrica al cel; sant Tomàs diu, com hem vist, que caigueren àngels de les nou jerarquies; n'hi ha, per tant, també nou jeraquies diabòliques (*S. Th.*, 1, q. 63, a. 9; q. 109, a. 1). En paraules d'Eiximenis: *de casgun orde n'à cayguts alguns* (Eiximenis, 1992, IV, 47). A l'Infern de Dante, l'ànima condemnada de Guido de Montefeltro, franciscà, conta com va ser duta a l'infern; al moment de la seua mort, ja present sant Francesc per endur-se'l, aparegué un querubí negre, que amb arguments escolàstics confon sant Francesc i es fa amb l'ànima del monjo: *Francesco venne poi, com'io fu' morto,/ per me; ma un d'i neri cherubini...* (Infern, XXVII, 112-113). Sant Vicent ens en dóna la nomenclatura d'alguns d'aquests estaments: *àngels mals, arcàngels, potestats, dimonis virtuts, àngels mals de l'orde de dominacions, querubins* (Ferrer, 1975, III, 221-227). En virtut del principi de simetria, els negatius de les jerarquies més altes al cel es troben més avall a l'infern: *E quando cayeron ...assí se bolvieron los de suso ayuso e los de ayuso assuso; que los que estavan más ençima cayeron más baxos* (Ferrer, 1994, 286).

4.2.3. Consells de diables

Al regne de les tenebres no impera precisament l'harmonia: l'infern és considerat *regno del disordine* (*Enciclopedia Cattolica*, 1950, IV, *Demonio*). Els diables decebutos per haver perdut l'ànima de Tundal es barallen ells amb ells:

...leuaren se contre si mateys e ab plagues e ab batiments aytans com cascú podien se ferien los vns als altres, e jaquiren molt gran poder, e ab gran tristea e ab gran indignació partiren-se de quí (Perellós, 1917, 51).

Segons Eiximenis, *entre los dimonis ha contínuament grans enveges e conteses e misèries* (Eiximenis, 1992, II, 11); *Hoc encara, entre si mateix an grans altercacions e bregues* (Eiximenis, 1992, IV, 30). Aquest caos permetrà definir l'infern com *vna republica sumamente desordenada*, cosa que horroritza Noydens¹⁰⁹⁴; a la miniatura de l'infern de Colin Chadelve (1313)¹⁰⁹⁵ els veiem ja no barallar-se entre ells, sinó combatre: es donen garrotades, es desapareixen arcs i s'escometen amb espasa.

El cap és Lucifer, també anomenat Satan o Belzebú, més endavant veurem les seues conceptualitzacions com a cavaller, senyor feudal o monarca. És natural que gaudezca ell d'aquesta dignitat, ja que si al cel era el més preminent, amb la inversió simètrica és ara l'inferior. Contra el que cabria esperar, el fet d'ésser encadenat no entrebanca l'actuació satànica, que té lloc a hores d'ara per delegació:

E donchs, com nos tempte ara, si lligat és? ... E quan Lucifer nos vol temptar, ell veu que ell no-y pot venir, veus que apel·le aquests VII capitans que vinguen a nosaltres e que guerrègon contra nosaltres... Primo apel·le hun dimoni que ha nom Leviatan. ...E diu-li: "O Leviatan, vet com estich pres ací e com Jesuchrist me apresona, per què yo no puch anar en lo món; mas si tu me volies ajudar, que anasses al món e que batallasses per mi. E pus que no podem noure a Jesuchrist ne als seus sans qui són en paraís, almenys que guerregasses la sua gent que són en lo món, qui creen en ell e a sos servidors. E axí vés-hi." (Ferrer, 1975, V, 146).

Quant al sistema de poder infernal, hi ha una escena literària de la qual podem extraure una informació preciosa; es tracta del consell o capítol dels diables, una reunió dels principals dimonis, dirigits per Lucifer. Eiximenis, que curiosament no recull cap consell dels diables, afirma, però, que tenen lloc; bé

¹⁰⁹⁴ Noydens, 1711, 24: *...porque aunque todos sean amigos, y concordados en hazer daño á los hombres, ellos entre sí tienen sus rencillas, y odios; de manera, que muchas vezes para verse vnos vengados, se huelgan de que por los conjuros les manden castigar á los otros; y que á titulo de ser verdugos puedan tomar satisfaccion de otros agravios. Es el infierno, lleno de horror, y confusion: Vbi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.*

¹⁰⁹⁵ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 13096, "Apocalipsi 1313", f. 59r.

a l'infern -Aquí tenen totstemps lurs malejts conseylls-, bé als deserts, cims i precipicis:

E los demonis se'n van sovín per los deserts e lochs agrests e fers... E aquí parlen de lurs maliffiçis e recompten lo mal que an fet e que entenen a fer. E açò ab tanta jactànçia com poden... E, sobre açò, tenen entre si grans consells, e ab lurs prínceps e ab los entesos d'èls e pus soptils com poran més ànimes portar a dampnaçió (Eiximenis, 1992, IV, 49).

En una altra explicació, Eiximenis en destaca el to conspiratori i el caràcter d'urgència:

E diu aquest que los demonis, atenent que ja s'acosta la fi del món, an sovín entre si grans consells com poran fer -majorment a la fi- que-s perden moltes ànimes, e com agudament poran informar Antecrist contra Jesucrist e los crestians, per guisa que per força o per grat tir a si tothom (Eiximenis, 1992, V, 40).

Un precedent d'aquests consells el trobem a l'apòcrif evangeli armeni de la Infància (16, 1-4); els diables que habiten els ídols de la ciutat àrab de Malla, en acostar-se Jesús nen, discuteixen entre ells fins a la desesperació i la catàstrofe; el mateix passa amb els dimonis dels ídols de Sahaprau, a Síria, però en aquest cas, més previsors, els diables decideixen en bloc fugir de Jesús (17, 1).

Vegem com funciona el consell diabòlic. De la primera meitat del s. XIII, el *Libro de Alexandre* narra el desenvolupament d'un consell dels diables, el *conçejo del infierno*. Satanàs el convoca, els membres hi acudeixen, i el cap els assabenta del caràcter informatiu de la reunió¹⁰⁹⁶; el perill que preocupa Satan és nogensmenys Alexandre el Gran, "*El rey de los griegos es muy fiero exido (...) "Non le cabe el mundo (...), l'ambició del qual fa sospitar intencions agressives cap a l'infern: desent tiene asmado los infiernos poiçiar,/ a mí con todos vos en cadenas echar (Libro de Alexandre, 1983, estr. 2439-2440). El dimoni dubta si no serà aquest el Messies profetitzat -"Si es éste o non, non vos lo sé dezir..." (estr. 2442)-. Els assistents reaccionen a la notícia: La cort fue amargada, empeçó de reñir/ como canes que quieren un a otro salir (estr. 2444). Llavors Traición¹⁰⁹⁷ fa la seua proposta, que és immediatament acceptada: Fue Belçebú pagado, plaziól de su criada,/ de todo el conçejo fue mucho alabada (estr. 2452).*

¹⁰⁹⁶ Libro de Alexandre, 1983, estr. 2436-2438: *Don Satanás non quiso la voluntad tardar,/ batió amas sus manos, pensóse de tornar;/ por ond nunca passava mandava pregonar/ que penssasen las leys sus cosas aguardar./ Non echó Satanás la cosa en olvido,/ demudó la figura, echó un gran bramido;/ fue luego el conçejo del infierno venido,/ el que vinié más tarde teniése por fallido./ "Quiérovos yo, conçejo, unas nuevas contar,/ en las cuales devedes todos mientes parar:/ fazienda vos acreçe, quiérenvos guerrear,/ si mientes non metierdes, puédenvos quebrantar".*

¹⁰⁹⁷ Libro de Alexandre, 1983, estr. 2445-2446: *Levantóse enmedio una su criadiella,/ Traición la llamaron luego de bien chiquiella (...) Andava por la casa mucho entremetida,/ tenié cara alegre, la voluntad podrida;/ mas la mano siniestra teniela escondida,/ de medezinas malas teniela bien bastida.*

Al consell, el cap infernal demana comptes de la feina feta per cadascun. Una narració, que Varazze inclou en una altra història similar (Vorágine, 1982, 589), és individualitzada a Lieja; el fill cristià d'un sacerdot idolàtric, al temple pagà,

...veé venir allí Satanàs ab tots los seus, e veé que quescun dave compte al Sathanàs de les obres que quescun havie. E dix la un dels diables a Setanàs: "Senyor, dins XXX dies jo fiu fer una baralla de la qual són morts molts hòmens." E altre diable dix: "Senyor, jo fiu partir un sosat de lla sua sosa, per la qual cosa són morts molts hòmens." E l'altre diable dix: E jo, senyor, en XX dies é fetes morir en la mar moltes gents." E tentost lo dit Sathanàs féu-los turmentar molt forment, dient-los que havien mesos molts dies en fer pocha obre. E après un diable dix a Sathanàs: "Senyor, quaranta anys é fet tot mon poder que a un monge fes peccar carnalment ab una fembre, que no u poguí fer tro esta nit, que envies o é pogut acabar, que l'he fet caure en lo peccat de lla luxúria." E tentost Sathanàs, ab gran alegria, besà aquel diable en la boca e mès-li en lo cap una corona, e dix: "Verament tu acabest gran fet ab aquell monge, per què és gran raó que jo-t vulle molt gran bé e-t façe gran honor." (Lieja, 2004, CVII).

Sant Vicent, a la mateixa escena, canvia la personalitat del cap; ara és Lucifer:

...com Lucifer, príncep dels dimonis, trametés en aquest món sos missatgers, ço és los altres dyables, al cap de temps los missatgers per ell tramesos vingueren, quiscú dient ses preses, ço és los cassos o ruines dels peccats. Vench après hun missatger, e interrogat per Lucifer d'on ere vengut e què havie feyt, respòs: "De unes bodes, en les quals he fet engorgitar e embriagar tots quants hi eren, e après, venints a paraules e baralles, molts hi moriren, e lo nòvio també"; lo qual fo enterrogat quants dies hi havie stat, e dix que llll, e jatsie que portàs totes les ànimes de aquells, fo molt increpat, que massa hi havie stat. E tots aquells moriren en peccat mortal. Item, hi corre luxúria mirant, parlant e toquant, etc. Item, enveja: "aquella va ben vestida, e aquell té mellor gallina", etc. Tots los set peccats capitals hi regnen: Leviatan, Mammona, Asmodeus, Beliaberit, Belfegor, Astaroth, Belzebuch... (Ferrer, 1975, V, 8).

Esdevinguda tòpic literari, l'escena és caricaturitzada per Vélez de Guevara; per decidir les accions a prendre contra el *Diablo Cojuelo*, es reuneix el consell infernal: *Y en el infierno se juntaron entre tanto, en sala plena, los más graves jueces de aquel distrito* (Guevara, 1983, 187). Perseguit, el protagonista reflexiona *Desengañado que hasta los diablos tienen sus alguaciles* (Guevara, 1983, 240).

Els consells de diables seran especialment abundants al teatre; en un singular text portugués, el *Breve sumário da história de Deus* (1526), el capítol satànic –*Conselho*– és descrit en una mena d'assemblea permanent, des de la temptació d'Eva fins a la passió de Crist. El componen Lucifer, Belial i Satanàs, ací diferenciats (Vicente, 1988, 215). Decidit a fer caure la humanitat, Lucifer envia Satanàs a temptar Eva: *Vai tu, Satanás, por embaixador,/ eu te don meu*

comprido poder (216); abans de partir, Satanàs demana quina disfressa adoptarà: *Em que figura l'he falarei bem?* (217). Més tard, després de la passió, Lucifer i Belial dialoguen sobre les profecies que avancen el davallament infernal de Crist (236), i Belial expressa el seu temor (239).

El més habitual, però, serà que cada obra teatral se centre en un episodi. La temptació de Crist és un dels esdeveniments resultat d'un consell de diables; a la *Consueta de la Temptació, feta en l'any 1597*, els assistents són *Lucifer, Berzabuch, Satanàs, y Almedeu* (*Teatre sobre...*, 2003, 143). Lucifer pren la paraula, expressant el seu desassossec per les profecies: *qu-atant torbat stich/ pensant en lo qu-és scrit/ e prophetat:/ qu-es té a fer lo rescat?/ Jo stich molt sospitós* (*Teatre sobre...*, 2003, 143). *Barzabuch* demana notícies, també inquiet: *Què voleu significar/ en vostro dir?/ Vullau al fet aclarir;/ digau-o molt prestament/ y donau-nos-o entenent,/ sens detenir* (145). Explicades les profecies per Lucifer, *Almedeu* sembla resignar-s'hi: *Axò és lo que temeui!/ Déu és lo injuriat/ y el poder nos à dat,/ com apar,/ y ell lo'ns à de lavar* (147), però immediatament adopta una actitud combativa: *No temau, dons, Lucifer,/ que jo faré:/ en lo món sembraré/ gran desberat*, seguit per Satanàs *-Farem regnar lo peccat,/ y axí Déu se anutjarà/ y sempre castigarà/ en ton poder-* i Belzebú: *Asò, dons, se à de fer/ ab causió./ Y tindrem dominació,/ si bé y volem mirar,/ ab moltes guerres mesclar/ a le umana naçió* (148), que arriba a prometre que desemmascararà Crist: *De aqueix no ajau por/ que jo u aprovaré/ y clarament mostraré/ lo seu ésser:/ que és fill de un fuster/ molt mendicant* (152). Lucifer hi tramet *Almedeu*:

Tot això molt bé serà!/ Qui aqueix càrech pendrà?/ À-y ningú?/ Anau-y Almedeu,/ no us detingau,/ y per los lochs deserts sercau,/ y per comú./ Y si per cas trobau algú,/ demanar n'eu (*Teatre sobre...*, 2003, 157).

El comissionat promet l'èxit: *Almedeu: Jo faré lo que dieu,/ nunca staré reposat,/ fins que age efectuat/ lo que voleu* (157). Belzebú, pessimista, recorda el poder diví: *Y bé que serà master,/ que a mi no-m coste poch,/ que l'altra jorn en lo gran foch/ ma va lensar* (158), però no aconsegueix acovardir Lucifer: *Senyors: jo só de perer/ que y aneu,/ Almedeu, y temptar-l'eu*. *Asmodeu* segueix amb la seua fatxenderia - *Almedeu: Senyors, jo y aniré,/ y molt prompta acabaré/ lo que dieu./ Perquè segons tots sebeu/ molt y entench*. Una volta ha partit, Lucifer expressa la confiança que hi té: *Aquest hom és avident/ y molt sabut,/ y en tot és molt agut/ y se part molt bé ferà*, raonament repetit per Satanàs: *Jo pense molt mirarà/ en nostra salut* (160). *Asmodeu*, arribat al desert on Crist s'ha retirat, és de sobte presa del pànic: *no m'i baste gens lo cor,/ ans me'n torna per gran por* (*Teatre sobre...*, 2003, 161). Torna, fracassat, i Lucifer li demana: *Qu-és stat?* *Asmodeu* reconeix la seua covardia: *Senyors: vinch tot regirat,/ qu-y som volgut anar/ y no é tingut gosar*, el cap l'increpa i amenaça: *O, bé ets apocat!/ Però-ste ruyndad/ m'às a pagar*. Quan ja l'agafen els altres diables per assotar-lo, *Asmodeu* crida: *Senyors, no-m dexareu parlar!* (162), però Lucifer és inflexible:

Preniu-lo, ministres meus./ Donau-li asots molt greus,/ sens més terdar./ Que axí se àn de castigar/ los peresosos/ en tals càstichs spantosos,/ per què en ses rojndats/ stígan ben avisats... (*Teatre sobre...*, 2003, 162).

A continuació és enviat Satanàs, que consulta la forma a adoptar -*Dieu-me ab quin vestit/ poria ell tentar* (163)-. Lucifer decideix, amb el vist-i-plau de la concurrència: *Com aremite às de anar... No us apar lo que tinch dit?/ (Tots:) Sí, Senyor (Teatre sobre..., 2003, 163)*. Belzebú desafia Satanàs: *Are veiam te valor/ si és molt gran*, i és respost amb el mateix to: *A les obras ma coman! Asmodeu encara li recomana precaució: Mire què-t dich, Satanàs,/ garde que no t'embaràs,/ no n'isquesses en dan* (164). Lucifer, però, encoratja Satanàs: *Mire per tots bé, Satan./ Stà avisat!*, qui li consulta l'estratègia a emprar: *Dieu-ma ab quin peccat/ puch comensar!* Lucifer imparteix les seues ordres: *Ab le gole pots entrar,/ vane glòria en lo piñacle/ y que fasse algun miracle/ devant la gent*. Satanàs encara s'ufana, abans de partir: *Mon senyor, jo só content/ de tot poder* (165).

Passem a una altra obra molt similar, la *Consueta de la tantació de fra Cardils*. Al consell es reuneixen un total de set diables, Lucifer i sis dels seus capitans: *Belzabuch, Alberich, Matmona, Almedehu, Starot, Belfagot, i Lucifer, major de tots (Teatre sobre..., 2003, 181)*. Els capitans, un per un, van enumerant les seues capacitats i victòries davant el seu senyor, que els respon de diferent manera; a *Alberich* li promet un premi: *Bona retribusió/ prestament te serà dada,/ mas puis que trobes sehó/ pega a tots la martellade* (181); a *Matmona*, *Traballa quant més poràs/ en augmentar lo teu mal,/ y lo guardó ne auràs/ en lo gran pou infernal* (184). Felicita *Almedehu*: *Vostros modos me agraden;/ jo us prech que persavereu,/ puis que a poch desagrade,/ molta de gent guañareu* (185); a *Starot* li diu: *Lo teu bon negociar/ me contenta, certament;/ persevera en mal obrar,/ segons voll nostra estament* (187); i a *Belfagot*, *Cossa és en què trop pler;/ No-s canseu de treballar!/ Fasse's lo que se à de fer;/ persevereu en tentar* (188); finalment, Lucifer es congratula del nivell d'eficàcia dels seus subordinats:

Segons veig, molt se augmenta/ mon infernal principat,/ puis que la gent se contenta/ de viure ab lo peccat./ Puis no tenim sperança/ de cobrar lo que-m perdut,/ seguiscam nostra usança/ avorrint tote virtut (Teatre sobre..., 2003, 193).

Però, en plena reunió, *Belzabuch* aguaita el retir de Crist, i avisa del fet: *un hom de gran santedat/ an el desert jo he vist... que-ns fa molt de mal (Teatre sobre..., 2003, 194)*. Lucifer ja coneixia les profecies: *Ja tinch jo relatió/ de queix home, Belzebuch;/ dons, tingam relutió/ que-l vense nostra virtut*. Llavors intervé cada capità: *Alberich* proposa l'atac: *Si ell és home mortal,/ ell caurà en nostros llassos,/ participant en lo mal/ y en nostros enberassos* (195). *Matmona* també coneix les profecies: *Dupta pos si ell seria/ aquell Messies promès,/ qui are venir auria,/ segons lo que scrit és*. *Almedehu* diu: *Aqueix peré és lo meu:/ puis que ja stan privats,/ tots los jueus, del rey seu,/ tenim ja enberessats*. I *Starot* extrau una conclusió errònia: *Si Déu fos, fam no tindria,/ segons li veyem tenir,/ ni manco turmentaria/ lo seu cos en lo vestir* (196). *Belfagot* esmenta també les profecies (Dan 9, 25): *De Deniel, las set setmanes/ en què havia de venir,/ cert, crech que són arribades,/ segons he sentit a dir*. *Belzabuch*, finalment, es mostra també escèptic, tot i creure en les profecies: *Si ell fos lo gran Messies,/ de Joseph no fore fill;/ mas, segons las prophecias,/ jo n'estich en gran perill*. Lucifer aleshores proposa esbrinar la veritat: *Puis que an asò duptam,/ no sebem la veritat!/ Tentem-lo y sapiam/ si*

és homo yncreat. Belzebú s'hi presenta voluntari: *De envege, puis só cap,/ de envege el temptaria,/ y en gran malignitat/ també lo indignaria* (197). Tornen tots a desfilar; Belfegor (*De gola jo-l tentaria,/ puis que stà fametjant,/ y molt prest aquell vensia/ an el meu voler jugant*); Alberich (*Puis que de iniquitat,/ car d'ira só capità,/ per hom no pot ésser tentat,/ en lo qual molt prest caurà*); Matmona (*Molt prest l'emberaseria,/ si ell per mi fos tentat,/ en molta de avarícia/ y en gran cupiditat*) i Astarot (*Puis só príncep de pereze,/ qui causa tibiedat,/ y en molta tibieza/ molt prest seria cansat*) (198). Però Lucifer, davant la dificultat de l'empresa, prefereix no delegar, i consulta el consell sobre la manera d'actuar:

Molta és la santedat/ de queix home, companions;/ per mi pot ésser tentat,/ deixem-nos de més rahons./ Lo primer home tentí,/ posat en gran dignitat,/ y aquell molt prest vensí,/ fent-lo caura en peccat./ Mas digau de què manera/ poria jo anar vestit,/ perquè prest no-s desespera/ si-m veyà axí vestit (Teatre sobre..., 2003, 199).

Belzebú llavors recomana la disfressa: *Vestiu-vos com hermità,/ en fingiu la sanctedat,/ i axí no pensarà/ que li vullau fer maldat*, que Lucifer troba apropiada: *Bé serà com haveu dit./ Dons are, molt prestament,/ axí sia jo vestit;/ y aniré cautament* (199). Entre tots sis ajuden Lucifer a abillar-se com a ermità; quan s'acosta a Crist, encara dubta: *No sé, per cert, si Jesús és/ lo Massies per Déu promés;/ en gran dupte n'estich posat/ en contemplar se magestat* (200). Després del fracàs de la temptació, Lucifer és humiliat per Crist, i fins i tot segons la consuetud apedregat, suposem que per la resta de diables: *Y dit asò, lo Jesús donarà enpena a Lucifer, y Lucifer lansarà les robes de ermità y fugirà, y tots los altres lo alepideran* (202).

A la *Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria* intervénen al consell Lucifer i quatre diables subordinats: Astarot, Barit, Beemot i Mascarón. Debaten entre ells la possibilitat de temptar la Verge, a punt de morir; Lucifer hi envia d'antuvi Astarot: *a la mare ve de Jesuchrist,/ qui ab dol me fa viure e trist,/ veges si la poràs aver/ ni metre-la en mon poder*. Però aquest dimoni s'hi nega:

A tu responch de mantinent/ vengut m'és gran tremolament/ com dich-te yo per veritat/ aquexa à gran santedat,/ perquè-t dich no-y gos anar,/ ni la poyria derochar (*Representació de l'Assumpció...*, 1983, v. 189-195)

Lucifer ordena castigar l'insolent desobedient, i hi envia Barit:

Los meus vasals, a vós ho dich:/ batets-me aquest enamich/ qui no vol fer ma volentat/ e-n la cara m-à contrastat./ Huges diable, tu, Barit,/ qui entre-ls altres est ardit,/ fe tu ço que don Starot/ no sap tractar, ni fer-ho pot (*Representació de l'Assumpció...*, 1983, v. 196-202).

Però Barit tampoc no gosa d'anar-hi: *Dich-te, senyor, no só ardit/ ni sabré fer ço que m'às dit/ perquè fé ço que-t plau de mi,/ que ja no-m partiré d'aquí*. Lucifer, iracund, mana també castigar-lo i envia Beemot:

Levats-me davant don Barit,/ que no val l'peu de cabrit,/ metets-lo dins de mantinent!/ Donats-li pena turment!/ Escolta, tu, don Beemot,/ prech-te que no sies mamot,/ e, si vols ésser mon amich,/ ffe ço que no pot don Barit (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 208-215).

Aquest, ja en franca rebel·lia, replica: *Senyor, breument te parlaré:/ que jo d'ayxò res no-n faré.* El príncep de les tenebres monta en còlera:

Ho las! Bé-m tinch per desonrat/ d'aquest que axí à parlat!/ Metets-lo en lo foch ardent/ hon aja sofre molt pudent./ Mascaron, diable pus cert,/ entre los altres bé espert... (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 223).

El darrer, Mascaron, tot i que acovardit, decideix provar sort: *Abans de temps me grat lo cap;/ pahor me fa que no m'escap;/ enperò, yo u asajaré,/ mas pens-me que mala y iré.* Feta la temptativa, Mascaron s'esclama, en un fragment amb llacuna: *Fuyam, fugam, que mala y só anat!/(...)alguda m-és tota ma art! (Representació de l'Assumpció..., 1983, v. 239-240).*

Gil Vicente a l'*Auto da Alma* (1518), narra un altra escena que podem considerar com un petit consell de diables: el diàleg entre Satanàs, després de perdre un combat amb un àngel, i que *passa, fazendo muitas vascas*, i un diable anònim, *outro Diabo*, que li demana: *Como andas desassossegado!*. Lucifer exclama: *Arço em fogo de pesar*. L'altre interroga: *Que houveste?*. Satan llavors explica que ja quasi tenia una ànima¹⁰⁹⁸; el segon dimoni demana: *E quem t'a levou forçada? O da espada*, respon Satanàs, que recora que no és la primera volta, però es consola pensant en altres guanys¹⁰⁹⁹; el diable company, solidari, és partidari d'insistir encara amb l'ànima disputada¹¹⁰⁰.

Arribem, per fi, a la narració més famosa de consells de diables, la de l'aplec al temple d'Apol·lo; en trobem tres versions medievals i una de moderna. Emparenta amb una història que apareix al *Sendebar*, d'origen àrab i remotament sànscrit, en què un caçador perdut al bosc és introduït enmig un còncave de dimonis (*Sendebar*, 1981, 83).

Seguim la versió de sant Gregori. El consell dels diables és ací una escena parèntesi en la trama de la temptació de luxúria del bisbe Andreu, de la ciutat de Fons. Un jueu itinerant passa la nit a un antic temple d'Apol·lo, i per la por se senya:

I dia s'esdevenc que l'jueu venia de Campaya, e venia-sse'n en Àsia; e, cant fo a Fons, no-y ac loc un posqués posar la nit, e anà's metre costa lo temple qui era estat d'una ýdola qui avia nom Apol·ló; e, com espaventat

¹⁰⁹⁸ Vicente, 1988, 151: *Ando tão desatinado/ de enganado,/ que não posso repousar/ que me preste./ Tinha ûa alma enganada,/ já quase pera infernal,/ mui acesa...*

¹⁰⁹⁹ Vicente, 1988, 152: *Já m'ele fez outra tal/ burla como essa./ Tinha outra alma má vencida,/ em ponto de se enforcar/ de desesperada,/ a nós toda oferecida,/ e eu prestes pera a levar/ arrastada;/ e ele fê-la chorar tanto,/ que as lágrimas corriam/ pola terra./ Blasfemei entoces tanto,/ que meus gritos retiniam/ pola serra./ Mas faço conta que perdi,/ outro dia ganharei,/ e ganharemos.*

¹¹⁰⁰ Vicente, 1988, 152: *Não digo eu, irmão, assi:/ mas a esta tornarei,/ e veremos./ Torná-la-ei a afogar,/ depois que ela sair fora/ da Igreja/ e começar de caminhar.*

del loc, qui era estat deÿcat a demonis, quant que no agués la fe en la creu, ab lo senyal de la creu el sa seyà. E a hora de myja nit, com fos espaordit, cor era sols, no podia dormir, per què estava tot esveglat (Gregori, 1931, I, 179).

A mitja nit, doncs, apareixen els dimonis al temple, i hi fan el seu consell, presidits pel seu senyor, a qui reten comptes; el més felicitat és el temptador del bisbe Andreu, que ja ha tustat l'esquena de la monja objecte del seu desig, i és per tant madur per al pecat mortal:

E, soptosament, él viu gran companya de dimonis qui venien e servien a l qui paria lur senyor; lo qual senyor sehia al mig d'aquel loc, e demanà de conte totz los altres, que cascun dixés ço que havien fet. E cascun dix ço que avien fet contra los bons. A la fin, venc-ne i qui dix que él avia emprentada la semblança de la fembra qui estava ab él en lo coratge del bisbe Andreu, e que-l bisbe n'avia aüda gran temptació. E cant aquel oý ayçò, él se tenc molt per pagat d'aquest, cor gran profit esperava d'ayçò, en ayçò que la ànima del sant hom pogués enderrocà en peccat. Aprés, lo demoni qui ayçò avia dit, hi ajustà més: "Sapiatz, senyor, que yo tiré ir la pensa del bisbe en ayçò: que en lo dors de la fembra donà 1ª gotada jugan". Adonques lo senyor lo amonestà que fos diligent en aquest fet, per tal que-n fos coronat si-l fet venia a perfeccion (Gregori, 1931, I, 179).

Finalment, l'intrús és descobert, però la senyal de la creu feta al principi de la nit el salva; els dimonis se sorprenen del fet que un jueu s'haja senyat - *Vexel buyt e seyat*:-

Lo jueu viu e oý tot ayçò, e ac assatz de paor. E-l esperit qui era senyor dels altres, dix. "Qui és aquel qui là jau? Com hic és gosat entrar? Vejatz qui és». Anaren-hi e esgordaren-lo fort diligénment, e viren que seyat s'era ab lo seyal de la creu, e estegren fort meraveylatz. E dixeren: "Mala cosa és aquesta! Mala cosa és aquesta! Vexel buyt e seyat". E aytantost desaparegren (Gregori, 1931, I, 179).

Varazze inclou aquesta història al capítol de l'exaltació de la Santa Creu, citant Gregori. En aquesta versió, Varazze fon dos consells de dimonis; el primer és el que acabem de veure, idèntic, i el segon, més complet, és el mateix que després narraran Lieja i sant Vicent, reproduïts al principi d'aquest apartat (Lieja, 2004, CVII; Ferrer, 1975, V, 8). En aquest segon text, incrustat al primer, es detallen les declaracions dels dimonis, que es postren davant el seu senyor abans de parlar: el primer ha desencadenat motins i guerres; Satanàs li demana quant hi ha estat: trenta dies; el cap, enfadat, mana que l'assoten amb fuets. Un segon ha fet naufragar tot un estol, provocant una tempesta. Però hi ha necessitat vint dies, i rep el mateix càstig que l'altre. El tercer, en unes nocés, provoca una baralla en què mor el nuvi; li han calgut deu dies, per la qual cosa Satanàs li mana aplicar la punició. El quart, en canvi, ha estat quaranta anys al desert, temptant un ermità, i finalment hs aconseguit fer-lo pecar de luxúria; Satanàs, feliç, s'alça del seient, l'abraça i el besa, li posa la corona que portava ell mateix i el fa seure al seu tron. Varazze torna llavors a

Gregori: el dimoni declara a Satanàs que ha pogut fer que el bisbe Andreu tuste l'esquena de la monja que viu amb ell. El final és similar, però amb la diferència que ací el jueu se senya en ser descobert, no al principi de l'aparició, i els dimonis llavors han de fugir (Vorágine, 1982, 589).

La versió de Lieja segueix sant Gregori, sense l'afegit del segon consell de dimonis, que narra en un altre lloc (Lieja, 2004, CVII):

E a la mige nit, lo juheu véu entrar gran companyia de diables en lo dit temple. E lo príncep de ells, lo qual havie nom Belzebuch, stave assegut, e tots daven-li compte de lles obres que quescú havie fet. E con tots li hagueren dat compte, un diable li dix. "Senyor, jo he mese temptació en lo bisbe de aqueste ciutat que conegue carnalment una monge que té en casa sua; e vuy, en manera de affelegar-la, lo bisbe li donà una palamade en les spatles, axí que dintre breus dies jo faré que ell haurà peccat ab ella." E lo príncep loà-li molt ço que havie fet, e manà-li que treballàs tant tro que-l bisbe peccàs carnalment ab la monge. E lo príncep Belzebuch manà a tots los diables que cercassen si havie negun hom en lo temple. E tots los diables justats anaven al dit juheu, qui stave prop del dit pilar. Quan los véu prop si, per gran spaventament que ach, senyà's e féu-se lo senyal de lla creu. E quan los diables foren a ell venguts e-ll trobaren senyat, ab altes veus començaren a dir: "Ay, ay! Ací ha un vexell buyt, mas està senyat del senyal de lla creu!" (Lieja, 2004, CXCV).

Fra Luis de Granada també conta aquest conte, a la seua *Guía de pecadores* (1559), també citant la font de sant Gregori. Ací el jueu camina de *Campania para Roma*. S'atura en un *templo antiguo que estaba allí de un ídolo, donde se acostó a dormir*. Es fa el senyal de la creu abans de jaure, i a la mitjanit presencia la mateixa escena descrita¹¹⁰¹. Descobert, el cap dels dimonis, *aquel malvado espíritu que allí presidía*, mana els altres apoderar-se'n; no poden pel senyal de la creu: *Desapareció luego toda aquella compañía de espíritus malignos* (Granada, s.d., 415).

¹¹⁰¹ Granada, s.d., 415: *...vio a la medianoche una gran cuadrilla de demonios entrar en él, y entre ellos uno más principal, el cual asentado en una silla, en medio del templo, comenzó a preguntar aquellos malvados espíritus cuánto mal había hecho cada uno en el mundo. Y como cada uno respondiese lo que había hecho, salió uno de ellos en medio y dijo que había solicitado el ánimo del obispo Andreas con la figura de una mujer religiosa que tenía en su casa. Y como aquel malvado presidente oyese esto con grande atención, y lo tuviese por tanto mayor ganancia cuanto más religiosa era la persona, el espíritu malo que había dado cuenta de esto añadió que el día pasado, a hora de vísperas había tentado tan fuerte su corazón, que, llegándose a la religiosa con semblante alegre, le había dado una palmadica en las espaldas. Entonces aquel antiguo enemigo del género humano comenzó a exortar a este tentador a que diese cabo a lo que había comenzado, para que con esto alcanzase una corona singular entre todos sus compañeros.*

4.3. CARACTERITZACIÓ

4.3.1. Analogies i símbols

Ja hem vist algunes de les variades denominacions populars per a designar el dimoni; hi ha, també, les perífrasis temeroses, sembla que més pròpies de la tradició escrita: "l'enemic" és la més freqüent (Risco, 1985, 64). Una altra immediata identificació és el foc: *catad que vos quemades*¹¹⁰². El diable és comparat amb diversos animals; més endavant veurem aquestes manifestacions zoomòrfiques.

Dins les analogies humanes, el paral·lelisme entre l'activitat del diable i la cinegètica propicia la imatge del caçador; l'al·legoria del diable com a caçador apareix als primers textos cristians, ja generalitzada des del s. IV (Amat, 1985, 347). L'encalç, els paranys, l'espera, els elements de la cacera simbolitzen la persecució diabòlica; al *Bestiari* català es proposa aquesta identificació, a la descripció del mico, la *bogja*:

E axí lo diable, qui és cassador, coneix ab qual giny lo pot mills pendre; e ab qual ell lo enlassa e l'envolpa tant, que ell no se'n pot puys pertir; e adonchs ve lo diable, e ateny-lo e aporte'l-se'n a la sua fi (Bestiari, 1988, I, 67).

Veiem un diable caçador a l'infern del tríptic del Carro del fe¹¹⁰³ (1490-1500), de Bosch: una canilla ataca un grup de condemnats, i al costat un dimoni porta una ànima penjada d'un pal, mentre fa sonar un corn corbat.

De manera similar, el diable és el pescador que para les seues xarxes per capturar-hi els pecadors: *Quals són los filats? Són dits rethia... e aquests són llll filats dels dimonis* (Ferrer, 1932, II, 204). San Juan de la Cruz, a *Llama de amor viva* (1584), presenta la temptació com una pesca de l'ànima, *sacándola con un poquito de cebo como al pez, del golfo de las aguas sencillas del espíritu* (Cruz, s.d., 362).

El dimoni com a lladre és una analogia ja emprada per sant Jeroni (Amat, 1985, 347). Sant Vicent la fa servir; els diables furten la roba simbòlica que portem posada:

Hojes, donchs: quiscuna bona persona porte camisa blanca e belles vestidures e ornaments; les vestidures són la bona vida, los ornaments són los mèrits, la camisa és la bona fama. Vénen ladres, ço és, los dimonis, e per temptació l'om pecque, e despullen-li la gonella, ço és, la bona vida... Mas aquell qui tol la camisa, descobre del peccat secret (Ferrer, 1932, II, 274).

O bé, en una combinació d'aquesta analogia amb la de la vida com a camí: al final de l'itinerari agradable s'amaguen els lladres:

¹¹⁰² Ferrer, 1994, 417: *...el diablo es la brasa que trae los malos pensamientos e las malas tentaciones a las personas; e quando estades mirando en el vuestro corazón, diciendo, "E cómo podría yo fazer esta cosa? Assí o assí?", catad que vos quemades.*

¹¹⁰³ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 34-35, làm. 21b-d.

Similitudo: posem aquest cas aytal; que partint de Saragoça per anar en altra terra, ha-y dos camins: lo baix de mà eçquerra és pla e plaent, ple de tavernes, e de ça e de lla arbres, donzells, rossinyols, regadius e putanes per los ostals. Mas veus e-l mig del camí ha hun pas de ladres, que no-n passe degú que no sia robat. E deçà a la mà dreita és altre camí, montanyós, aspre, etc, e no-y ha tavernes, mas no-y ha ladres (Ferrer, 1975, VI, 174).

Isabel de Villena posa en boca de la Verge aquestes paraules: "*O diable malvat qui stas amagat en lo boscatge de aquesta mortal vida per robar e matar los caminants per aquella...*" (Villena, 1980, XXIII). I a *Lo passi en cobles*, precisament dedicat a l'abadessa, també apareix l'analogia: *lavós a Satan, gran ladre y cosari,/ donar-li heu caça fins baix en infern* (Fenollar, 1912, v. 2586).

Sant Vicent mostra predilecció pels establiments d'hosteleria; els set capitans diabòlics es comparen amb el personal del prostíbul: *E, quan tu pecques, vas-te'n ab set rufians del bordell de infern: lo primer ribaud se appelle Leviatan...* (Ferrer, 1932, II, 153). El dimoni és també el taverner:

Ara, axí com Jesuchrist done pastura als seus dexebles en la Església, axí lo dimoni done pastura als seus dexebles en la taverna, e van lla e embriaguen-se... (Ferrer, 1975, V, 139).

Satanàs és, encara, l'hostaler que no fia:

E vejau quinya diferència vos diré, de Jesuchrist e del dyable: lo dyable done a les persones bon dinar de carnalitats e de plaers temporals, mas quan ve la cena, a la mort, ell done mala cena en infern; mas Jesuchrist fa lo contrari, car a les sues persones done mal dinar... E, de aquells qui volen haver bon dinar, pren-los enaxí com a aquell qui arribe a hun hostel e demane: "Ara dat-me pa e vi; ara açò, e açò"; e quan ha dinat, no té ab què pague, e'l hostaler fa'l prendre e metre en bona presó. Axí fa lo dimoni, e ell mateix és l'ostaler, e tu demanes: "Ara, si havia aquest plaer, e aquest"; e, quan ve a la fi, met-te en la presó de infern (Ferrer, 1932, II, 36).

Encara el predicador compara l'infern amb una parròquia, i Satanàs amb el seu rector: *in sepulture anime dampnati, itur ad parrochiam inferni, cuius rector est Lucifer* (Ferrer, 2002, 115).

D'altra banda, algunes temptacions s'expressen amb analogies concretes: l'avarícia és la ferida de *la spasa del dyable*; la luxúria, la llepada de *la lengua del dimoni* (Ferrer, 1932,), 270).

Quant als símbols atribuïts al dimoni, el més comú, sobretot en sant Vicent, és el cercle; també s'hi proposa la serp, al sermó apòcrif de Salamanca, falsament atribuït al predicador¹¹⁰⁴.

El cercle, tanmateix, és un símbol ambivalent: d'una banda figura perfecta sense caps, representa la divinitat (Réau, 1956, I, 18), la roda de les rosasses a les esglésies és un símbol cristològic (Burckhardt, 1999, 66).

¹¹⁰⁴ Ferrer, 1994, 647: *El ángel Lucifer, seyendo legítimo, fue fecho bastardo por el pecado que en la voluntad conçebió. E entonces dexó su propia señal, que era la ymajen de la santa Trinidad, e, bastardando, tomó por señal e armas la serpiente...*

Varazze interpreta que la tonsura clerical, circular, representa la divinitat (Vorágine, 1982, 179). I Muntaner també interpreta així el símbol de la corona que apareix al *serventesc novell* que davant la cort canta el joglar En Remasset:

E la significança de la corona és aital: que la corona és tota redona, e en redonea no ha començament ni fin, així la corona significa nostre senyor ver Déus poderós... (Muntaner, 1979, II, 214).

I d'altra banda, el cercle és el mitjà emprat pels nigromàntics per a invocar els dimonis (Kieckhefer, 1992, 171); el Teòfil de Berceo *Fazie el malo cercos e otros artificios* (Berceo, 1973, 121); el bruixot de les *Cantigas* (Alfonso X, cant. CXXV) és representat a la miniatura dins unes figures pintades a terra: un pentàgon inscrit en un cercle; el *Conde Lucanor* ho esmenta: *parad mientes a todos los agoreros o sorteros o adevinos, o que fazen cercos o encantamientos e destas cosas qualesquier* (Manuel, 1999, 270); sant Vicent també fa al·lusió als cercles dels nigromàntics: *divinos et divinas, fechiteros e fechiteras qui faciunt omnia cum arte diabolicali, scilicet cum caracteribus, et circulis...*¹¹⁰⁵

Però en sant Vicent el cercle com a símbol diabòlic rep una atenció singular; cita com a referència bíblica el vers *In circuitu impii ambulans*, del salm de David (11, 9). Els diables porten el símbol com una mena de penó:

*...los dimonis vénen ascí a la persona malalta, e quan l'ànima é exida del cors, tantost los dimonis la agaffen e li lliquen una cadena al coll, e lo senyal de Lucifer va davant; ço és, lo cercle del dyable, e porte'l lo seu dyable davant, e los dimonis porten l'ànima...*¹¹⁰⁶

En relació a aquest símbol, sant Vicent ens narra un sorprenent diàleg entre Déu i Satanàs

Ja nosaltres havem leixat lo senyal del nostre rey, e havem pres lo senyal del dimoni; David o diu: "In circuitu impii ambulans" (Psalm XI). Ara veus com: quan Sathanàs vench una vegada davant Déu, e Déu li dix: "De hon véns?", respon-li: "Senyor, circuivi terram, et perambulavi eam" (Job, I). "Yo", dix Sathanàs, "he encircuïda la terra aderrerdor". Vet, donchs, ací lo rotle; donchs, lo rotle és lo senyal del dimoni... (Ferrer, 1932, I, 235).

¹¹⁰⁵ Ferrer, 2002, 460. Vegeu també Ferrer, 1994, 558: *...los clérigos... e algunos fazen la señal del demonio, que fazen rueda. E otrossí fazen los escantadores çerco en arte del diablo. E por esto dize David: "In circuytu impii ambulans". Quiere dezir: "Los malos que son del enemigo enderrerdor andan". Ésta es su señal.*

¹¹⁰⁶ Ferrer, 1932, I, 280. La versió castellana, a Ferrer, 1994, 288: *Estonçe salen tantos de diablos con el señal de la cruz, esto es un çerco. E desto dezía David: "In circuitu impii ambulans". Quiere dezir aderrerdor de la tal ánima van los diablos en çerco e liévanla con grandes clamores e rroydos a las perpetuas moradas del infierno...* I la llatina, que precisament té malmesa la síl·laba *cir* de *circuli*, a Ferrer, 2002, 115: *Et demones, sicut presbiteri portant signum crucis ante corpus, portant ante animam dampnatam (...)culi de quo loquitur Davit, ut habetur in Ps "Salvum me fac" (11, 2, 9): "in circuitu impii ambulans", et portant eam ad paroquiam inferni et ibi sepelliunt eam...*

El predicador hi insisteix, com a complement del consell de senyar-se correctament; *E quan vos senyau, fet bé lo senyal de la creu, axí com vos he dit, e no façau pas lo rotle del dimoni* (Ferrer, 1932, I, 235); *et faciendum signum crucis, non circulum, quod est signum demonis* (Ferrer, 2002, 91); *non faciatis cum signatis vos circulum demonium, sed signum crucis perfectum* (Ferrer, 2002, 312); el cercle ací és anomenat *bandera*, ben significativament:

Mas avisau-vos no façau lo senyal del diable, lo rotle, axí com fan molts, que par que's vullen aostar les mosques; gran peccat fan: "In circuitu impii ambulat" (David, psalm II)... lo rotle: Huy!, huy!, quanta traïció, levar la bandera de Jesús e alçar la del enemich! (Ferrer, 1975, I, 96).

Naturalment, els efectes del cercle i de la creu són inversos:

Mas són molts que cuyden fer lo senyal de la creu e fan lo senyal del dyable. Qual és lo senyal de la creu? Aquest: +. Mas lo del dyable és lo cercle, O; par que-s vullen aostar les mosques. "In circuitu impii abundant" (David, psalm 11). Si fets la creu, comanau-vos a Jesuchrist, e quan feu lo rotle, comanau-vos al dyable... molts clergues, tot quan fan, fan ab lo senyal del dyable... O clergues del dyable! Quiny peccat fan! Més quan han dit missa, axí com deuen dar la benedictió, la maledictió vos trameten ab lo senyal del dyable... Item de l'aygua beneyta: axí mateix "xam, xam, xam," etc, e roman malayta¹¹⁰⁷.

Esmentem ací l'estrany penjoll que porta al coll un dimoni gòtic català, en un retaule de sant Antoni de la segona meitat del s. XIV¹¹⁰⁸; es tracta de tres petites sagetes, amb les puntes cap avall i unides per la base; les dues exteriors formen un angle recte. I d'un detall del fresc de l'infern de Signorelli: el dimoni que encapçala la processó dels condemnats nouvinguts porta a les mans una mena de penó blanc.

4.3.2. Complements

Des dels primers textos cristians, les sobtades aparicions i desaparicions del diable van acompanyades de fum; aquest fenomen es relaciona amb la combustió ocasionada per la natura demoníaca, i seria una prova de la materialitat –no una il·lusió, doncs- de la manifestació; i tanmateix, diu Amat, el fum com a complement de les aparicions prové del paganisme hel·lènic, l'ombra homèrica (Ilíada, XXIII, 100); i els déus clàssics també s'*esfumen*, es disolen en vapor (Amat, 1985, 320-314, 322).

¹¹⁰⁷ Ferrer, 1975, III, 304. En canvi, al divuitenc Catecisme de Castell Tersol, el sibolisme s'ignora; Orriols, 1786, 16: *Advertencia: por el grande abuso que se nota de no formar bien las Cruzes al tiempo de signarse, y santiguarse se advierte que se hagan bien, y con distinción como se ha dicho, porque si se forman mal, el Demonio se burla, ni se verifica quedar formada la verdadera señal del Christiano.*

¹¹⁰⁸ Barcelona, MNAC, *Retaule de la mare de Déu i sant Antoni Abat*, procedent de l'església de Gerb.

El fum apareix amb profusió a nombroses aparicions de dimonis; a l'escena de la condemna d'Adam i Eva, els dimonis que actuen a *Le Jeu d'Adam* provoquen fum: *Et in eo facient fumum magnum exurgere* (*Le Jeu d'Adam*, 1994, 45); a la *Queste del Saint Graal*, Galahad reconeix que hi ha un diable soterrat en una tomba pel fum que en surt (*Demanda*, 1982, XXXVI). Sir Thomas Malory ho repeteix, a *Le Morte d'Arthur* (Malory, 1998, XIII, 12). A Varazze, el cap dels diables adopta, com a súcube, la forma de santa Justina per fer l'amor amb el nigromàntic Cebrià, però quan aquest esmenta el nom de la santa, el súcube es volatilitza, deixant un núvol de fum (Vorágine, 1982, 611). El diable cavalleresc de Maria de Zayas es volatilitza, *quedando en su lugar un espeso y hediondo humo, que duró un grande espacio* (Zayas, 1973, 326). Una tardana al·lusió humorística la trobem a *La dama duende* (I, XVI), de Calderón, en relació amb el nou hàbit del tabac: *...presumo/ que algún demonio los tray,/ que esto y más habrá, donde hay/ quien tome tabaco de humo*.

Inversa als perfums celestials, la pudor roman des de molt antic associada al diable¹¹⁰⁹; aquesta característica s'extén també als seus seguidors humans, *axí com legim dels lochs hon foren soterrats Pilat e Judes, e Julià apòstata, e d'altres mals hòmens passats* (Eiximenis, 1992, V, 20).

Les visites satàniques deixen a la cel·la del monjo pudors pestilencials, com ara a sant Martí (Vorágine, 1982, 725), o, en Eiximenis, a Lucroni: *li lexà tanta pudor en la cel·la, que de gran temps no y poch abitar* (Eiximenis, 1992, IV, 57). Al calabòs de santa Margalida, el diable deixa el seu aroma: *e anàssen'n ab tanta pudor que meravella ere* (Ferrer, 1932, II, 177). O bé en ésser expulsat el dimoni posseïdor (Vorágine, 1982, 940); en un altre cas, santa Genoveva expulsa un diable d'un dels cantors de Sant Martí de Tours, diable que surt pel cul del posseït, deixant una pudor nauseabunda al temple (Vorágine, 1982, 942). Ja ens hem referit a la pudor que roman a la mà amb què Panton, ermità, dóna una galtada a un súcube (Lieja, 2004, CX). Miquel Péreç ens informa que en un dels exorcismes de sant Vicent, a la ciutat de València, el dimoni posseïdor *Axí obehí los manaments de aquest poderós sant, que dexant terrible corrupció de çofre se'n tornà al trist infernal carçre* (Péreç, 1997, 37). El Quixot, però, raona sobre aquest aspecte quan Sancho li diu que un dels suposats diables que transporten el cavaller encantat cap a casa fa bona olor¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁹ Amat, 1985, 321: *...la mentalité antique est particulièrement sensible aux odeurs: celle-ci est le signe de la putréfaction... L'odeur de mort du démon s'oppose donc au parfum paradisiaque qui émane des corps glorieux des martyrs et des visites des anges.*

¹¹¹⁰ Cervantes, 1982, I, cap. XLVII, 299: *“...tiene otra propiedad muy diferente de la que yo he oído decir que tienen los demonios; porque, según se dice, todos huelen a piedra azufre y a otros malos olores; pero éste huele a ámbar de media legua.” “No te maravilles deso, Sancho amigo –respondió don Quijote–; porque te hago saber que los diablos saben mucho, y puesto que traigan olores consigo, dellos no huelen nada, porque son espíritus, y si huelen, no pueden oler a cosas buenas, sino malas y hidiondas. Y la razón es que como ellos, dondequiera que están, traen el infierno consigo, y no pueden recibir género de alivio alguno en sus tormentos, y el buen olor sea cosa que deleita y contenta, no es posible que ellos huelan cosa buena; y si te parece que ese demonio que dices huele a ámbar, o tú te engañas, o él quiere engañarte con hacer que no le tengas por demonio.*

Els dimonis són hàbils manipuladors de tot tipus d'eines; al tríptic del Carro del fe¹¹¹¹ (1490-1500), de Bosch, veiem una colla de diables obrers de vila, construint una torre: hi empen cabassos, paletes, malls i una corriola. Fan de cuiners, també: als inferns gòtics solen remenar amb culleres i pals les calderes on couen els condemnats; segons la visió de Trictelm, *tenien tenales e tesores de ferre en les mans* (Perellós, 1917, 89); a la visió de Tundal, trobem diables que branden forques de foc:

E ere lo munt aquell ple de diables turmentadors, qui tenien forques de fere fogueyants de tres forquons molt aguts e molt talans, ab los quals turmentauen e leygs menauen les ànimes qui volien passar e tirauen-los leig a les penes (Perellós, 1917, 52).

A la carnisseria infernal hi ha bona cosa d'estris diabòlics:

...veeren carniçers ab destrals e ab coltells talans de dues parts, e ab doladores, e tribanelles, e falçs, e tesores, e tenaylles molt hagudes e tayllants, e daylles, e guisarmes, e picaçers, e capioles, e guanxos e ab tots altres esturments e ferraments, ab les quals les ànimes escorxaven e degolauen e fenien e trenquauen (Perellós, 1917, 59).

I, a la vall de les fargues, Tundal descriu una intensa activitat metal·lúrgica diabòlica:

E veus que van exir diables turmentadors, ab guanxos e ab tessores e ab ferrements fogueyants... van pendre la mesquina d'ànima e gitaren-la en l^a fornal ardent, e van bufar ab manxes, axí com sol hom manxar al ferre qui-s deu amolir e examinar en la fornal, e axí manxaren tant tro la ànima agueren fusa... posauen-ne l^a quantitat sobre l^a anclusa e ferien-les ab grans mayls... fahien-ne e tornauen-ne vna pilota... E axí lençaren-les-los, e aquells prenien-les en les tesores de fferre enans que tocassen en terra, e aquells axí com los primers metien-los el foch e fonien-les, e ab los mayls tornauen-les en pilotes axí com les altres, e puy lançauen-les los altres... (Perellós, 1917, 64).

El ganxo, prolongació de llurs urpes prènsils, n'és el principal, de vegades en forma de bastó o de llança. També branden ganivets i garrots (Réau, 1956, I, 79). A Lieja, *los demonis tragueren sengles coltells que portaven e la un nefrave als peus e l'altre en lo cap* (Lieja, 2004, XXVI). A l'escena de les agressions patides per sant Antoni, solen brandar garrots¹¹¹². Sant Vicent fa: *Los dyables vénen ab tenalles foguejants* (Ferrer, 1975, V, 96).

Rabelais els atribueix l'invent de l'artilleria (Rabelais, s.d., I, VIII), seguit per Cervantes, al discurs del Quixot *de las armas y las letras*¹¹¹³.

¹¹¹¹ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 34-35, làm. 21b-d.

¹¹¹² Barcelona, MNAC: Mestre de sant Francesc (possiblement Pere Terrenchs), Sant Antoni Abat, del Retaule de la Santíssima Trinitat, sant Antoni i el beat Raimon Llull (ca. 1490), de l'església de la Trinitat, Palma. Un detall reproduït a la portada de Toldrà, 2000.

¹¹¹³ Cervantes, 1982, I, cap. XXXVIII, 245: *Bien hayan aquellos benditos siglos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de la*

I sant Vicent l'invent dels daus de joc: *et ludere ad taxillos. Nam hoc invenit demon ut faciat dampnare animas creaturarum* (Ferrer, 2002, 387). De fet, Lieja relata un cas on el dimoni juga amb Demo, *qui era gran taffur e jugador de daus, e tots temps guanyave a tots aquels qui ab ell jugaven*. Després de guanyar-lo, se l'emporta: *E lo diable ladonchs dix: "Assats havem jugat! Temps és que·ns en lexem, car tost serà de dia!"* (Lieja, 2004, CCCXCV).

De vegades els dimonis es desplacen fent servir determinats vehicles; alguna creença popular cèltica fa dels dimonis navegants en un vaixell infernal¹¹¹⁴. A l'anomenada "tercera continuació" del Perceval de Troyes, de Manessier (1214-1227), un súcube en forma de Blanche fleur apareix davant Perceval navegant al riu en un vaixell negre, vaixell que desapareix riu avall quan el cavaller se senya (*El Cuento...*, 1989, 440).

Trobarem més voltes la barca; ja hem esmentat els Caronts més o menys diabolitzats, com ara el de Bernat Metge, *Lo qual, ab una petita barca, passa les ànimes de l'altra part* (Metge, 1983, 203). Però n'hi ha més; en una narració de Varazze, els diables porten a l'infern una ànima amb una barca, pel riu; els monjos que la veuen invoquen la Verge, i això els salva, perquè els dimonis venien per ells (Vorágine, 1982, 488). En una altra història de la *Legenda*, el dimoni es presenta en una balsa per tal d'enganyar els tripulants del vaixell fugitiu de Nicomèdia, intent frustrat per la providencial intervenció de sant Hadrià (Vorágine, 1982, 581). Rabelais, a la seua descripció satírica de l'infern, diu que els cavallers de la Taula Redona, condemnats, fan de remers per als diables (Rabelais, s.d., I, XXX). Al fresc de l'infern, de Signorelli (1493-1505), veiem un Caront convertit en dimoni alat i pelut.

Hi ha també el dimoni barquer de l'*Auto da barca do inferno*, en què al port fluvial on arriben les ànimes hi ha dues barques, *os quais batéis tem cada um seu arraiz na proa: o do paraíso um Anjo, e o do inferno um Arraiz infernal e um Companheiro* (Gil Vicente, 1988, 91). Diferents personatges hi aniran desfilant, encarnant estaments, edats, oficis, a la manera de les danses de la Mort. El *fidalgo* demana al diable barquer: *Esta barca onde vai ora,/ que assi está apercebida?/ -Vai pera a ilha perdida/ e há-de partir logo ess'hora*. El *fidalgo* insisteix: *-Porém, a que terra passais?/ -Pera o inferno, senhor./ Pois que já a morte passastes,/ haveis de passar o rio*; el dimoni revela el seu pecat¹¹¹⁵. S'hi presenta després l'usurer, o *onzeneiro*: *-Pera onde é a passagem?/ -Pera a infernal comarca. ...Houlá! Hou demo barqueiro!* L'interpel·lat anuncia: *Irás servir Satanás/ porque sempre te ajudou*. Segueix Joane o *Parvo*: *E onde havemos nós d'ir ter?/ -Ao porto de Lucifer*, aquest personatge folklòric adreça al dimoni i a la barca una llarga sèrie d'epítets, entre els quals *Barca do cornudo*. Ve després el *çapateiro*, que té esperances: *E pera onde é a viagem?/ -Pera o lago dos danados./ -Os que morrem confessados,/ onde têm sua passagem?* Però el diable desfà les il·lusions del sabater: *-Assi que determinais/ que vá coser ò inferno?/ Escrito estás no caderno das ementas infernais*. Segueix el frare pecador, rebut així pel barquer: *Gentil padre mundanal,/ a Berzabu vos encomendo!* Hi desfila l'alcaçava,

artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención...

¹¹¹⁴ A Morbihan, Bretanya (Seignolle, 1990, 115).

¹¹¹⁵ Gil Vicente, 1988, 92-124: *Vós ireis mais espaçoso/ com fumosa senhoria,/ cuidando na tirania/ do pobre povo queixoso;/ e porque, de generoso,/ desprezastes os pequenos...*

alcouveteira (Seiscentos virgos posiços); el corregidor, indignat d'ésser condemnat: *-No inferno vos poeremos./ -Como? À terra dos demos/ há-de ir um corregedor?* El dimoni replica: *Ireis ao lago dos caês/ e vereis os escrivâes/ como estão tão prosperados.* Ve després o enforcado, rebut així: *Entra cá, governarás/ até as portas do inferno.* I finalment, quatre cavallers morts a la croada, que passen de llarg de la barca del dimoni, que sorprès, els crida: *- Cavaleiros, vós passais/ e nom preguntais onde is?* Rabiós, el barquer desespera: *-Entraí cá! Que cousa é essa?/ Eu nom posso entender isto!* Els cavallers l'assabenten: *Quem morre por Jesu Cristo/ não vai em tal barca como essa* (Gil Vicente, 1988, 92-124).

El carro guiat pel dimoni sol apareixer també a la iconografia gòtica; un eco còmic n'apareix al Quixot, on el cavaller manxeg topa amb el carro dels comedians; *El que guiaba las mulas y servía de carretero era un feo demonio,* al qual el Quixot s'adreça de manera grandiloqüent¹¹¹⁶.

Quina és la llengua dels dimonis? Eiximenis planteja el tema: *és dupte... per quina manera és entre si lur conversació* (Eiximenis, 1992, II, 11). Parlar, *expresar sa pròpia cogitació,* referint-nos a ens espirituals, té dos significats, metafòric i literal, *ab algun senyal corporal defora, axí com fa lo sant àngel quant parla ab nós ab lengua corporal* (Eiximenis, 1992, IV, 8). La seua veu, segons la visió de Trictelm, és com la d'alguns animals: *e los vns axí com a leons rugien e fremien, e los altres axí com a orses, e los altres escumauen axí com a cors* (Perellós, 1917, 87). El cavaller escèptic, a Lieja, *oý grans crits de porchs* (Lieja, 2004, CDXCIII). Eiximenis ens informa també de la qualitat de les veus diabòliques: *parla rugayllós o sots veu de cosa fera,* i de l'amenaçadora manera en què el dimoni d'adreça, en català, al nigromàntic que l'invoca: *Què vols tu? E si aquell no té apareyllada tantost la resposta, tornen sobre ell batent-lo e vexant-lo per quina que via* (Eiximenis, 1992, IV, 30).

Als textos anglosaxons de la vida de sant Guthlac, de la primera meitat del s. VIII, els dimonis són explícitament identificats com a parlants d'una llengua celta, que el sant germànic entén per haver après gal·lès de jove: la satanització de l'enemic és ací diàfana (Conde, 2003, 70).

A Rabelais, un diable necessita un traductor per entendre els advocats que té a l'infern: *ilz m'ont faict dire par un truchement qu'ilz estoient tous à moy* (Rabelais, s.d., IV, XLVI). I en trobar-se amb Pantagruel, Panurg perora en diverses llengües contrafetes –entre les quals amolla un paràgraf en euskera; una d'aquestes, un estrany llenguatge criptogràfic, és, segons Epistemó, el llenguatge dels antípodes, incompreensible fins i tot per als dimonis (Rabelais, s.d., I, IX). Baltasar Gracián (1601-1658) ens relata la curiosa comèdia representada a Roma, sobre el pecat original, en què Déu parla en alemany, Adam en italià, Eva en francès i el dimoni en castellà¹¹¹⁷. Noydens relata el cas

¹¹¹⁶ Cervantes, 1982, II, cap. XI, 380: *Carretero, cochero, o diablo, o lo que eres, no tardes en decirme quién eres, a dó vas y quién es la gente que llevas en tu carricoche, que más parece la barca de Carón que carreta de las que se usan.*

¹¹¹⁷ Gracián, 1968, 368: *...en aquella plausible comedia, que se representó en Roma, de la caída de nuestros primeros padres, se introducían donosamente los personajes, hablando el Padre Eterno en alemán; Adán en italiano: Lo mio signori; Eva en francés: Oui monsieur (sic); y el Diablo en español, echando votos y retos.*

d'un dimoni posseïdor d'una dona, que s'adreça a l'exorcista en flamenc, la llengua vulgar del país¹¹¹⁸.

En la pràctica predominarà la llengua del context, amb tendència a emprar també la llengua litúrgica; tanmateix, en un miracle narrat per Lieja, el dimoni s'adreça en català (a la nostra traducció medieval) als presents per exculpar el clergue de la fonamentada sospita d'adulteri amb la dona d'un cavaller (el clergue s'havia confessat abans); però acte seguit el diable s'adreça –ara en llatí, immediatament traduït- al clergue:

E après que ach respos açò al dit cavaller, dix en llatí al dit clergue, per tal que ell cavaller ni ells altres no u entenguessen: "Traditor, in stabulo te judicasti et sic a manibus meis evasisti!", que vol dir: "Treïdor, en l'estable te jutgest e scapest de lles mies mans!" E aquestes paraules entès lo clergue ten solament e no negun altre (Lieja, 2004, CXLIX).

Tenim també un cas iconogràfic cridaner, si més no, d'ús discriminatiu de diferents codis lingüístics: el *Judici Final del Mestre d'Artés*¹¹¹⁹. Una primera filactèria, geminada, baixa del cel, brollant entre les mans d'un àngel situat als peus de Crist. La llegenda, llatina i en minúscula gòtica, recull la fórmula condemnatòria del *Discedite a me, maledicti*. L'interès rau en el contrast amb la segona filactèria, escrita amb lletra similar, que dos dimonis asseguts damunt les portes de l'infern sostenen a la mà: *Oÿu maleÿts al redemtor, qe à manat per vostre error, pux no u temuts sos manaments, vení dons als greus turments*. Sembla clara la intencionalitat del contrast, en fer parlar ací els dimonis en català, respecte al llatí celestial. Les connotacions de tarannà jeràrquico-lingüístic i social són paleses.

4.3.3. Personalitat

Les contradiccions, en definir la psicologia del dimoni, seran la norma; a més a més del tarannà acríticament aglutinant dels textos medievals, al cap i a la fi, la conceptualització del diable és un camp de batalla, un compromís entre la religió institucional i la popular; així, sense cap problema, se'ls aplicarà una característica i la contrària. Ben lluny de la grandesa èpica del Lucifer rebel, els diables medievals mostren un comportament hiperactiu, gesticulen extremadament i fan ganyotes i sorolls, ballen... en resum, podem dir que

¹¹¹⁸ Noydens, 1711, 17: *Assi aconteció en Amberes en el año 1618 en el Convento de San Francisco, adonde vn Religioso exorcizando á vna endemoniada, en presencia de mucha gente, le preguntò al demonio: qual era la verdadera Religion, la de los Catolicos, ó la de los Luteranos, y Calvinistas? Y aviendo mucho tiempo callado sin querer responder á la pregunta, le obligó con los conjuros... En fin respondió el demonio, que la Religion de los Catolicos era la verdadera. Pues si esto es assi, replicó el Padre como Lutero, y Calvino, y los demás hereges se desvian de la Iglesia Catolica, é introduzen tantos errores? Respondió: "Door mijn ingeven". Que quiere dezir en nuestro idioma, por mi inspiracion, y consejo...*

¹¹¹⁹ València, MBA, *mestre d'Artés: Judici final amb sant Miquel (1470-1490)*, procedent del monestir de Portaceli. Reproduït a *El Museo...*, 1999; a Toldrà, 2000, lám. 6 i a Mira, 2002, 69.

sobreactuen; desenvolupen les seues tasques amb entusiasme i competitivitat: *E Lucifer mane: "Ara vagen-hi mil o l'Im dyables". E los altres dyen: "Iré yo, senyor"* (Ferrer, 1932, I, 280). Vegem ara alguns trets de la personalitat dels diables medievals; després en tractarem d'altres, com ara el seu caràcter popular entremaliat i bromista o, al contrari, el seu capteniment cavalleresc; la seua covardia davant els agents del bé; la seua ira i tristor en perdre una batalla; la seua prodigiosa memòria i habilitat jurídica –com a testimoni i fiscal al judici particular-, i el seu sadisme –com a torturador a l'infern-.

Eiximenis descriu els dimonis com a esbojarrats: *lo diable ha lo franch arbitre fort nafrat* (Eiximenis, 1992, IV, 29), i entremaliats: *lo demoni, qui és sobiranament foyll e orat, e un gran arlot desvergonyat, monçoneguer* (Eiximenis, 1992, IV, 56). Però alhora són astuts, i empren les armes més adients per a cada cas, diu a la *Lliçó de Narbona* (ca. 1308) Arnau de Vilanova: *lo tempta d'aquell pensament e d'aquell desig al qual és pus enclinat per sa complecció* (Vilanova, 1947, I, 157).

Astutament, arriben a desaconsellar provisionalment el mal *per tal que port l'om a pijor* (Eiximenis, 1992, IV, 32), o a fer retirades estratègiques, per reaparèixer després *soptosament* (Eiximenis, 1992, IV, 33). Els seus èxits com a antagonista de la humanitat són resultat d'una praxi empírica: el dimoni en primer lloc observa *la complexió d'aqueyll e a la inclinació e a les costumes en què és veat, e en los viçis en los quals lo veu inclinat* (Eiximenis, 1992, IV, 33).

On trobem unanimitat és en l'afirmació que el diable és mentider, li agrada mentir, fins i tot innecessàriament. Dante ho posa en boca d'un monjo condemnat: *"lo udi" già dire a Bologna/ del diavol vizi assai, tra' quali udi'/ ch'elli è bugiardo, e padre di menzogna*" (Infern, XXIII, v. 143-145). Al davallament de Perellós, els diables li ho confirmen:

"...Nostres companyhons te han dit que assò era lo pou de infern, he han mentit, que nostra costuma és de tot iorns mentir, per so que nós decebem volentés, per mentir; en veritat, totz aquells que nós podem, nós decebem. Mas aquest no és pas lo pou de infern, mes nós t'y menarem he te metrem." (Perellós, 1917, 31).

Eiximenis li diu *pare de falsia* (Eiximenis, 1992, IV, 31), i sant Vicent ho considera resultat de la seua *condicio: Conditio est diaboli, quod nunquam dicit veritatem, nisi coactus, aut pro decipiendo* (Ferrer, 1995, 252). Ens explica les dues excepcions:

...lo dimoni ha esta condició, que no diu veritat sinó per força o per frau; per força, los sants han virtut de fer-los dir veritat; per frau, si algú ha perdut res, irà al diable, e per frau dirà moltes falsies per difamar o escandalitzar (Ferrer, 1973, 22).

La conclusió és que no se'ls ha de creure: *hom no deu donar fe en paraules de dimonis* (Ferrer, 1995, 81). La tendència mentidera arriba a un grau esperpèntic, com es veu a les respostes que el diable dona als nigromàntics que volen saber què s'està decidint al Compromís de Casp:

¿Pensats que los diables sàpien totes coses? No. Així fon en lo castell de Casp. Molts invocadors de diables hic havia, e deien al diable: "Qui

han declarat que sia rei?" E deia-li falsies. "E ja han conclús, e ¿dius-me falsies?" ... Sí, el diable no sap, com nostre senyor Déu los encegà per llur pecat; mas han vergonya de dir-ho, e diuen a vegada falsies. Així, no vullats dar creença a diables: esquivats-ho fort (Ferrer, 1973, 22).

El diable cau en tots els defectes morals i pecats; fem-ne un breu repàs. És vanitós, i li encanta ésser adorat: aquesta és la causa de la idolatria, diu Eiximenis: *Tanta és la sua supèrbia e appetit de ésser hadorat* (Eiximenis, 1992, IV, 29).

I envejosos; de fet, l'odi que demostren envers els humans és producte de l'enveja cap a nosaltres, destinats a posseir la seua heretat:

Tanta és la enveja e l'oy que lo demony à contra nós, pensant que nós, qui som de terra, avem a posseyr ço que eyll, qui és tot spirit, ha perdut en lo çel (Eiximenis, 1992, IV, 19).

A més a més de luxuriosos, els diables són amants gelosos; Varazze conta el cas d'una dona, a l'Aquitània, que manté relacions sexuals durant anys amb un íncube insadollable, que li prohibeix visitar sant Bernat, acabat d'arribar a la ciutat; la dona tanmateix hi va, i confessa al sant el seu neguit; Bernat li lliura, com a talismà protector, el seu bastó –evident símbol fàl·lic, ací–; en arribar a la seua cambra, l'enrabiad dimoni no gosa passar-ne el llindar, i l'amenaça per a quan sant Bernat se n'haja anat (Vorágine, 1982, 520).

Ataquen les seues víctimes amb ferotgia; quan Dante visita l'infern, Virgili acorda amb el diable *Malacoda* que el seu protegit no serà agredit pels seus subordinats, però n'hi ha un –*Scarmiglione*– que, trencant el pacte, pretén ferir el poeta; i quan els passa pel davant, els dimonis *digrignan li denti/ e con la ciglia me minaccian duoli* (Infern, XXI, v. 105, 131-132). Mantenen, diu Eiximenis, *ira* contra els àngels, *per gran enveja cant no són cayguts axí com eylls* (Eiximenis, 1992, IV, 30).

Quan resulten guanyadors, cel·lebren les seues victòries amb gran desplegament de manifestacions d'alegria; Varazze ens en descriu algunes: un jove resuscitat per sant Joan evangelista diu que, al seu judici, havia vist els dimonis saltant de joia (Vorágine, 1982, 67); a la mort de Pilat, els diables fan una gran festa amb el cadàver, amb fenòmens metereològics inclosos (Vorágine, 1982, 226); i a la visió de l'arquebisbe Turpín, ara ermità, una processó d'alegres dimonis transporta l'ànima de Marsir cap a l'infern (Vorágine, 1982, 849). En arribar al regne inferior, el condemnat es confessa amb Satanàs, diu sant Vicent, *con la qual ha él mucho plazer* (Ferrer, 1994, 280). L'emperador bizantí del *Tirant*, al seu lament per la mort de l'heroi, fa: *I vosaltres, prínceps de tenebres, alegrau-vos, si alegria vos és atorgada, puix és mort aquell per qui la santa religió...* (Martorell, 1983, CDLXXII).

En alguns textos se'n destaca la seua fatxenderia; el diable que posseeix una dona, a Pàdua, es vanta que ni sant Bernat ni sant Sirus podran foragitar-lo (Vorágine, 1982, 519). I Eiximenis ens informa que també ho són entre ells: *...parlen de lurs maliffiçis e recompten lo mal que an fet e que entenen a fer. E açò ab tanta jactànçia com poden...* (Eiximenis, 1992, IV, 49). Al teatre ja hem vist les fatxenderies, a la *Consueta de la Temptació feta en l'any 1597*, de Barzabuc i d'Almedehu: *No temau, dons, Lucifer,/ que jo faré* (Teatre sobre..., 2003, 148).

Els dimonis són coneixedors del contingut de les profecies que anuncien l'adveniment del messies: *Diabolus scit bene Bibliam et Prophecias*¹¹²⁰, diu sant Vicent; aquest fet ja el trobem a l'apòcrif evangeli armeni de la infància (16, 1-4): els diables que animen els ídols de la ciutat àrab de Malla saben que un terrible enemic ha nascut; un dels diables que hi intervenen, que havia estat present a la caiguda dels ídols egipcis, diu que aquest enemic és el mateix que els va expulsar del cel. Al consell de diables del *Libro de Alexandre*, davant la immensa ambició del rei Alexandre, Lucifer dubta si no serà aquest el messies anunciat: *Si es éste o non, non vos lo sé dezir*¹¹²¹. I a Varazze, al judici particular del bisbe sant Furseu, el dimoni fiscal aporta fins a cinc citacions bíbliques per a sustentar els seus arguments (Vorágine, 1982, 618). Coneixen les profecies, diu Eiximenis: *encara és fort scient, axí per abtea natural com per experiència del temps e de les coses, com per les Sanctes Escriptures* (Eiximenis, 1992, IV, 26), però no acaben d'identificar a Crist, per això la temptació:

E açò apar per les paraules que lo gran demoni dix a Jhesuchrist quant lo demoni temptà que-s lexàs anar del pinacle del temple avayll... (Eiximenis, 1992, IV, 17).

Al *Breve sumário da história de Deus*, en canvi, els dimonis semblen ignorar la futura encarnació divina; Lucifer parla així: *Digo que este homem nacido em Belém/ parece perigosa cousa para nós* (Vicente, 1988, 236). A la *Consueta de la Temptació feta en l'any 1597*, Lucifer sap perfectament el que ha de passar, referint-se al davallament de Crist:

Què dieu, o amichs meus,/ qu-atant torbat stich/ pensant en lo qu-és scrit/ e prophetat:/ qu-es té a fer lo rescat?/ Jo stich molt sospitós (*Teatre sobre...*, 2003, 143).

A les preguntes dels dimonis, Lucifer els informa del contingut de les profecies:

Al Señor a mi va dir/ e amanassar/ que dona avia a trencar/ al meu cap ab gran furor./ Y per so jo tinch gran por,/ no-ns age a despullar/ y le potestat levar/ que tenim. ...No u enteneu?/ À venir lo fill de Déu./ Una verge el consebrà,/ i axí el parirà/ home y Déu... Una verge y donzelle/ de Jessè produirà/ una flor, qui florirà/ per a tots ells salvar./ Y a nosaltres despullar/ lo gran infern/ y llevar-nos lo govern (*Teatre sobre...*, 2003, 145-149).

¹¹²⁰ Ferrer, 1995, 52: *Diabolus scit bene Bibliam et Prophecias, sciebat ergo quod in tempore illo erant complete super adventum Messie... et finaliter, omnibus aliis Propheciis consideratis, videns scitantes Iesu, et tantam arduitatem ieiunii, presumpsit intra se, dicens: "Sine dubio iste debet esse Messias".*

¹¹²¹ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2441-2442: *"Pero en una cosa prendo yo grant espanto:/ catan las escripturas un desabrido canto,/ que parrá una virgen un fijo muy santo/ por que han los infiernos a prender mal quebranto./ Si es éste o non, non vos lo sé dezir..."*

A la *Consueta de la tantació de fra Cardils*, Lucifer afirma conèixer la identitat de Crist: *Ja tinch jo relatió/ de queix home (Teatre sobre..., 2003, 195)*; Matmona també ho sospita, basant-se en els profetes: *Dupta pos si ell seria/ aquell Messies promès,/ qui are venir auria,/ segons lo que scrit és*; en canvi, Astarot és incrèdul: *Si Déu fos, fam no tindria,/ segons li veyem tenir,/ ni manco turmentaria/ lo seu cos en lo vestir (Teatre sobre..., 2003, 196)*; Belfagot confirma el termini profetitzat per Daniel (9, 25): *De Deniel, las set setmanes/ en què havia de venir,/ cert, crech que són arribades,/ segons he sentit a dir*. Belzabuch dubta, tot i creure en els vaticinis: *Si ell fos lo gran Messies,/ de Joseph no fore fill;/ mas, segons las prophecias,/ jo n'estich en gran perill*; finalment, Lucifer, davant el dubte, proposa fer la prova: *Puis que an asò duptam,/ no sehem la veritat!/ Tentem-lo y sapiam/ si és homo yncreat (Teatre sobre..., 2003, 197)*; encara, acostant-se on Crist medita al desert, Lucifer vacil·la: *No sé, per cert, si Jesús és/ lo Massies per Déu promès;/ en gran dupte n'estich posat/ en contemplar se magestat (Teatre sobre..., 2003, 200)*.

Coneixen el futur? És a dir: poden els dimonis profetitzar? Sant Isidor sembla admetre-ho: *Praesciunt enim futura multa, unde et solent responsa aliqua dare* (Isidoro, 1982, 720). Eiximenis hi para esment, en un capítol del *Llibre dels àngels* precisament anomenat *Quines coses esdevenidores pot lo diable saber e quines no* (Eiximenis, 1992, IV, 39). Hi diu que el dimoni no té *perfeta conexença* del futur: si no, diu, hauria previst la seua caiguda inicial, i l'hauria evitada. Segueix una classificació dels tipus de *coses esdevenidores*; en primer lloc, *les coses qui vénen per via de natura*; hi posa com a exemple la sortida del sol: *D'aytals coses esdevenidores pot lo demoni e-ncara tothom dir ans que vinguen*. En segon lloc hi ha *les que han causa determinada, emperò bé's pot empaxar*; l'exemple és la collita produïda en un camp; ací,

...encara hi pot mils dir lo diable que nós, en quant ell sap molt mils que nós la disposició del camp e l'esguart de les coses çelestials sobre ell (Eiximenis, 1992, IV, 39).

I finalment, aquelles coses *qui no an neguna causa çerta, ans pengem solament en la volentat de l'hom*. En aquest tercer tipus d'actes entra la llibertat humana, i són per tant impredecibles:

E, com la nostra volentat sia franca e puxa fer açò e lo contrari, e ella matexa no sap què-s volrà demà ne què no, per tal ne demoni ne sant àngel ne hom ne altre sinó sol Déu pot çertament saber (Eiximenis, 1992, IV, 39).

Amb aquesta matisació, Eiximenis sembla acceptar però la capacitat endevinatòria dels dimonis, mitjançant l'astrologia:

...lo demoni, per astrologia ne per sompnis, pot certament revelar les coses esdevenidores que estan en la nostra volentat. ...major és la intel·ligència dels demonis que no dels astròlechs... los juhís astròlechs no s'estenen a les obres esdevenidores que penjen solament en nostra volentat, ne lo diable per tota sa astrologia sobre açò no pot certament jutjar sinó per les indiçis damunt dits qui són tots conjectures de poch recapte... (Eiximenis, 1992, IV, 40).

Sant Vicent els descriu ignorants: *E pensau-vos que'ls dimonis o sàpien? Si en major escuritat estan que no nosaltres* (Ferrer, 1932, I, 125). I la seua actitud cap a la capacitat profètica dels dimonis és rotunda: *¿Pensats que los diables sàpien totes coses? No. ...Sí, el diable no sap, com nostre senyor Déu los encegà per llur pecat* (Ferrer, 1973, 22).

En referència a la capacitat dels dimonis de conèixer el futur, esmentem dues al·lusions de les cròniques de la conquesta d'Amèrica; Pedro de Cieza de León, al seu *Descubrimiento y conquista del Perú*, a mitjan s. XVI, reflexiona sobre els oracles dels indis, partint de les mateixes premises medievals¹¹²²; i Juan de Vilagutierre, a la seua tardana *Historia de la conquista de Itzá* (1700), sobre l'anunci previ de l'arribada dels castellans que els ídols fan als indis (Vilagutierre, 1985, 73).

Finalment, al Quixot trobem dues al·lusions a la saviesa dels dimonis; en una, a l'aventura del carro dels comedians, l'actor abillat de dimoni afirma saber-ho tot¹¹²³; a l'altra, el fals dimoni, un criat dels ducs, és afrontat pel propi duc, que li retreu no reconèixer el Quixot; el dimoni es disculpa per la seua distracció¹¹²⁴.

4.3.4. Poder

Ben lluny del maniqueisme dualista, el diable cristià és sotmès a la voluntat divina, de la qual no deixa d'ésser un agent; el dimoni es mostra, doncs, com un instrument de la divina providència, i la seua actuació és com a mínim permesa per Déu. Amb aquesta limitació, els diables coneixen interdiccions fins i tot al seu propi regne, l'infern; els que acompanyen Virgili i Dante no poden passar al cinquè fossar infernal, per ordre divina: *ché l'alta provedenza che lor volle/ porre ministri de la fossa quinta,/ poder di partirs' indi a tutti tolle* (Infern, XXIII, 56-58). Fins i tot es descriuen com actuant per directe manament diví; segons la visió de Zozies, Julià l'Apòstata és rebut a l'infern per Lucifer, que declara tenir-hi ordres *-é manament-* especials:

...al punt que Julià apòsteta fo mort, estech revelat al sant hom que Luçifer en infern cridava als diables qui-l portaven a grans crits: "Açí lo

¹¹²² Cieza, 1986, 208: *El demonio no puede afirmar lo que está porvenir; pues está claro, los movimientos del tiempo están encerrados en la sabiduría de Dios, y ninguna criatura, aunque sean los ángeles, contra su voluntad, pueden certificar lo que ha de suceder; mas como el demonio es tan sutil, en tiempos dice cosas, por lo que ve que pasa, que concierta, aunque él hable "al adivinar"*.

¹¹²³ Cervantes, 1982, II, cap. XI, 380: *...y yo, el Demonio, y soy una de las principales figuras del auto, porque hago en esta compañía los primeros papeles. Si otra cosa vuesa merced desea saber de nosotros, pregúntemelo, que yo le sabré responder con toda puntualidad; que como soy demonio todo se me alcanza*.

¹¹²⁴ Cervantes, 1982, II, cap. XXXIV, 497: *-Si vos fuérades diablo, como decís y como vuestra figura muestra, ya hubiérades conocido al tal caballero don Quijote de la Mancha, pues le tenéis delante. -En Dios y en mi conciencia -respondió el Diablo- que no miraba en ello; porque traigo en tantas cosas divertidos los pensamientos, que de la principal a que venía se me olvidaba*.

gitats pregon après mi e en les majors penes, car axí com yo fuy bé dotat en natura segons sant àngel e aquest segons hom, per què é manament que totstemps estiga en ma amargosa companyia ab tots aquests diables e mals hòmens dampnats..." (Eiximenis, 1992, IV, 18).

Naturalment, rau una contradicció fonamental entre aquest caràcter d'instrument de Déu i l'antagonisme entre el bé i el mal; Eiximenis fa un confús raonament sobre aquesta qüestió, forçant la interpretació del text sagrat:

...diable no pot ésser ver misatger de Déu. Ne contrastant que, en molts lochs de la Sancta Escripura, legim que nostre Senyor tramès lo diable aytal temps e aytal... vol dir que Déus permès que lo diable faés les coses aqueyilles qui aquí·ns recompten que féu lavòs lo diable. (Eiximenis, 1992, IV, 15).

El Lucifer veterotestamentari, directament subordinat a Déu, resulta tanmateix difícil d'encaixar per al dualisme moral cristià; Eiximenis qualifica el text de *paràbola*:

Mas, dirà alcú: Doncs, com se entén ço que legim lob, primo, on avem que... aquí fo lo diable qui finalment obtench licència de Déu que temptàs Job e-l dampnificàs... Car, per açò apar que lo diable parla ab Déu e sens mijà obtén d'Ell liçència d'açò que vol fer envès nós... no és istòria mas és paràbola... (Eiximenis, 1992, IV, 28).

Malgrat aquesta limitació, el dimoni és poderós, i en concret la seua capacitat destructiva: *ca mayor es un diablo que el mayor castillo del mundo, ca todo el mundo podría traer en la su mano* (Ferrer, 1994, 288); sant Vicent conta alguna proesa que ho demostra: *permisit Deus quod ille demon derroquà unes grans roques, et fecit tantum malum, que XII parròquies abisà* (Ferrer, 1995, 85); un gran poder destructiu, doncs:

...e són axí forts, que lo menor d'ells ha poder de pendre una montanya, de lançar-la e la mar, Déu permetent, axí com si yo prenia ara una taronga la poria lançar d'ací allí¹¹²⁵.

Envers els humans són doncs poderosos, amb la limitació del lliure arbitri personal; en paraules de sant Gregori,

..sens licència de Déu tot poderós, lo maligne esperit no ha negun poder contra hom... Manifesta cosa és, donques, que en nostre voler està si a él nos sotzmetem (Gregori, 1931, II, 220).

De fet, de no ésser per la protecció divina, la humanitat seria anihilada pels dimonis, diu Llull:

¹¹²⁵ Ferrer, 1932, II, 101. Vegeu el que en diu fray Martín de Torrecilla, a la seua *Suma de todas las materias morales, arregladas a las condenaciones pontificias*, vol. I. Madrid, 1696, pàg. 174: *Pueden ...causar inundaciones, incendios, ruinas de edificios, arrancar sembrados, y transpantarlos de un lugar a otro en brevísimo e imperceptible tiempo, y lo mismo de los árboles...* Text citat per Sánchez, 2003, 126.

Molts són, fill, los demonis qui han tanta de forsa, que si lo Sant Esperit no era, tots los hòmens d'aquest món metrien en infern e tot lo món destruyrien; mas tant és gran la forsa del Sant Esperit, que nuyl demoni no pot fer, mas ten solament sò que·l Sant Esperit li dóna licència (Lull, 1981, 81).

Eiximenis ve a dir més o menys el mateix: el poder diabòlic

...és tan gran que no és poder corporal en la terra qui·s puja a ell comparar a·quest poder, emperò és axí restret per nostre Senyor Déu que ell no pot a nós fer neguna violència sens espeçial liçència sua. Car si ell nos podia fer ço que eyll volrria, de continent nos mataria (Eiximenis, 1992, IV, 28).

Sant Vicent també ho repeteix: *Déus permetent, que tot lo món poden destruir* (Ferrer, 1975, VI, 109). La força d'un sol dimoni pot enfrontar-se amb un gran exèrcit: *lo dyable sie axí fort, que mil mília hòmens vençrie* (Ferrer, 1975, V, 21). Fra Luís de Granada torna a emprar la imatge: el poder dels àngels (bons o dolents) és tal que un de sol *bastó para matar una noche ciento y ochenta y cinco mil hombres en el ejército de los asirios* (Granada, 1984, 267). I també pot enviar, a banda de catàstrofes col·lectives, malalties: *"E lo dimoni pot dar malaltia?" Déus permetent-o* (Ferrer, 1932, I, 206).

Sant Vicent descriu un dimoni poderós cap als mortals, però impotent envers Déu: *dimoni no pot fer una formiga ne enderroquar una fulla de arbre, si Déus no·u permet* (Ferrer, 1975, VI, 153); *los dimonis no han poder de fer una formiga, ni són senyors de hun gra de mostaya* (Ferrer, 1932, II, 264). El predicador expressarà el sotmetiment diabòlic als designis divins mitjançant l'antropomorfització i l'anacronisme: el diable és d'una manera diàfana súbdit de Déu; aquest fet es palesa en el tractament; Lucifer s'hi adreça com a Senyor: *ara veus com: quan Sathanàs vench una vegada davant Déu, e Déu li dix: "De hon véns?", respon-li: "Senyor..."* (Ferrer, 1932, I, 235); quan Crist fa un exorcisme a un posseït, els dimonis expulsats el reconeixen: *"Oo, Senyor, tu és lo rey Messies e salvador del humanal linatge"* (Ferrer, 1932, II, 264). I d'altra banda, sovint als judicis particulars Crist mana directament els diables o Lucifer en "persona" que es facen càrrec de l'ànima: *"Dyables, preneu-lo, e cap primer a acabaçar-lo en infern"* (Ferrer, 1932, I, 172); *"...e per ço, tu, Lucifer, porta'l-te'n"* (Ferrer, 1932, II, 261). Fins i tot Déu atia els dimonis contra els clients de les fetilleres: *E quan veu Déu que les persones axí van als dimonis en les necessitats, ell que'ls diu: "Dimonis, sus a ells"* (Ferrer, 1932, I, 206).

Un dels instruments preferits de l'acció del diable és l'engany, l'engany òptic, mercès al qual farà creure que obra prodigis; es tracta dels falsos miracles. No tenen la capacitat de fer-ne d'autèntics, diu la doctrina tomista; actuen doncs per al·lucinació; sí poden actuar sobre els cossos existents, canviar-los l'aparença, i també adoptar ells mateixos cossos materials, formats, com els dels àngels, a partir de l'aire: *cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliber appareat* (S. Th., 1, q. 114, a. 4). De miracles, només en fa Déu, servint-se de vegades dels seus sants com a instruments (S. Th., 2-2, q. 178, a. 1).

Varazze ens conta les gestes de Simó el mag, rival de sant Pere i prefiguració de l'Anticrist: fa, amb la seua màgia, parlar les estàtues i cantar els gossos; no content amb això, davant l'emperador Neró es fa tallar el cap i resuscita; anima momentàniament un cadàver, i finalment intenta una frustrada levitació cap al cel (Vorágine, 1982, 347). Eiximenis comenta, admirat del poder dels bruixots, els mateixos fets:

...de Clement e de Simon magus, que feya anar les ymatges de fust e-s féu degoyllar e ressuçitar segons que aparia defora a aquells qui u guardaven ...los filòsofs de Pharaó per art diabolical enganaven los ulls d'aquells qui aquí eren, axí que una cosa feyen aparer ésser altra ...un encantador, ab art del diable, davant lo rey Tarquí se excortxava e no y avia res (Eiximenis, 1992, IV, 38).

Sant Vicent parla també dels nombrosos *mirabilia* aparencia que farà l'Anticrist (Ferrer, 2002, 210), l'adveniment del qual també és anunciat per algun prodigi, com ara la levitació de *duos infantes*, en plena missa (Ferrer, 2002, 224). El predicador també enumera els miracles de Moisès, com a exemple del que poden fer els diables¹¹²⁶. Al *Libro del Anticristo*, quan es diu que aquest resuscitarà els morts, cal una explicació sobre els falsos miracles diabòlics¹¹²⁷.

Tot el treball dels diables és esmerçat en fer pecar els mortals, la qual cosa els fa seus. Però hi ha encara un altre límit al poder del diable, a més a més de la permissió divina i la virtut individual, un límit *a posteriori*: la confessió. Sant Vicent en fa una veritable apologia; comença proposant el símil del pecat com a cadena que ens lliga a l'infern: *Aprés, les guardes són los dimonis, per temptacions, que tenen aquestes cadenes; e cascú ne té la sua lligada en infern*¹¹²⁸. El cap de la cadena el té el dimoni, que a la mort del pecador no té més que estirar-la:

¹¹²⁶ Ferrer, 2002, 540: *...quando Deus dedit Legem Moysy, descendit ignis de celo, quod posunt demones, ut in ovibus lob contingit, quod omnes comburit, etc. (Iob 1, 16). Item, fecit partire mare, et in sico facere iter, quod fecit demon in partibus. Item, dare manna in aere demones posunt, et facere plouere pladum in aere. Item, derribare muros, demones posunt etiam naturaliter si Deus non vetabat. Item, facere solem ire ante, vel reverti retro angeli posunt facere...*

¹¹²⁷ Libro del Anticristo, 1497, IX: *Paresce aquesto que haze dubdar algunos en la fe, porque hazer viuir los muertos a sola potencia de Dios pertenesce, y no a las diabólicas ni malas, y que lo pueda hazer Antichristo es turbación, y para esto es de saber que hay muchas maneras de milagros... hay dos maneras más principales. La vna y verdadera es por la divina potencia... Otra manera de milagros vienen falsamente dichos, y estos se hazen por astucias diabólicas, como los magos del rey Pharaón que delante de Moysés hazían de vna verga culebra, y esto parecía verdad quanto a la vista, empero no lo era, porque el diablo, que es inuisible cuerpo fantástico, en lugar de aquella uerga ponía una serpiente, y después quitaua la serpiente boluiendo la verga, y de tal suerte serán los milagros del Anticristo que dentro de vn cuerpo muerto demnado echará un espíritu malo, y parescerá viuo, y es todo engaño.*

¹¹²⁸ Ferrer, 1932, I, 93. La versió llatina, a Ferrer, 1995, 122: *Modo cogitate, quot cathenis ligantur homines qui peccant per totum annum, et caput cathenarum est in Inferno, et sunt cathene infrangibles, ubi tunc creata, quia omnes homines mundi cum securibus non possent nec minimam rumpere...*

Veus ací com és lligat, e quiscun dimoni te sa cadena o corda. Si l'hom és en peccat de supèrbia, veth que Leviatan, príncep dels dimonis, té la corda. E si persevere en aquell peccat quan mor, lo dimoni tyre de la corda e acabuce-la en infern. E si en avarícia, Mammona (dic VII peccata)... (Ferrer, 1975, V, 215).

És el moment esculpit pel mestre de la catedral de Bamberg¹¹²⁹, al timpà del *Judici Final*: un dimoni estira un condemnat d'una cadena, cap a la caldera infernal; la cadena no és cap metàfora: hi apareix com a realitat iconogràfica.

L'única manera de trencar les cadenes del pecat és la confessió, sola salvació possible després de la falta (Lieja, 2004, CCLXXVII). Necessària al menys una volta a l'any i des dels cinc o sis anys, quan el cristià comença a pecar:

E per ço dien los doctors quala és la edat de confessar: és la de VI anys, e d'aquí ensús. Car diu sent Gregori que hun fadrí de V anys fon dapnat, que no-u fore si-l pare o aquells qui a fer o havien lo haguessen fet confessar; e axí, tantost a V o sis anys fer-los anar a la església a confessar e servir Déu, e no-s dapnaran. Aquesta és la edat de confessar, mas a combregar és de XII anys, a hom e a dona¹¹³⁰.

En la tònica dels símils bèl·lics, la confessió és la llança, arma ofensiva:

E la santa mare Església en aquesta present dominica done'ns lança, ço és, confessió, car la confessió és lança que travesse lo dimoni... E de aquesta lança nos arme santa mare Església, donant-nos exemple de hun hom mut, lo qual el dyable no lexave parlar, per tal que no-s confessàs (Ferrer, 1975, V, 204).

Tanmateix, per a ésser vàlida s'ha de fer correctament. I els dimonis ho intenten entrebancar, com es veu al *miracle* dels entremaliats dimonis *Boques i Bosses*, amb l'específica funció, respectivament, de fer callar els pecats comesos pel confessant, i de fer calcular els avariciosos les pèrdues que els suposaria la restitució d'allò furtat: *Et ecce quomodo demones claudunt os, et bursam* (Ferrer, 1995, 64). El poder redemptor de la confessió no té límit: *Confessió de boqua, tots los ne gita, per teribles que sien*. Poder hiperbòlic, màgic:

¹¹²⁹ Reproduït a *Le haut Moyen Age*, 1990, 89.

¹¹³⁰ Ferrer, 1975, III, 185. També a Ferrer, 1994, 448: *E declaran los doctores qual es la edat de la discreçión. E dizen que de confessar es tenuta toda criatura desde que ha çinco o seys años, ca dizen que aquella hedat ya es llena de peccados, ca fazen falsos juramentos e blasfeman e dizen muchas mentiras. E cuenta sant Gregorio que un niño de çinco años diablos lo levaron al infierno en cuerpo e en ánima. E la hedat de discreçión para comulgar es de onze a doze años. A la versió llatina, en comptes de sant Gregori és sant Agustí (Ferrer, 2002, 274): ...nam legitur per beatum Agustinum in IIII^o Dialogorum, quod infans V annorum fuit dapnatus...*

E no és peccat e-l món, per gran que sia, encara que haguesses degollat la verge Maria, lo que no-s deu dir, que home no-l pugue absolre (Ferrer, 1975, IV, 165).

La confessió és, doncs, una assegurança per al futur, cara a comparéixer “nets” davant el tribunal diví:

...nostre senyor Déus ha fets sos lochtinents per hoir les rahons de cadahuns e ha'ls posats que cad'any los donem compte, e baste que vos confesseu los peccats mortals en “specie”, no en gènere ne en lo individu... “Senyor, yo ja he retut lo compte a vostre lochtinent, e axí plàcie a vós, Senyor, que no-m demanets compte”. Puix dirà nostre senyor Déus: “Plau-me, yo só content”¹¹³¹.

Els confessors esdevenen així *lochtinents de Déus*. Necessaris, vitals. La dramatització del pecat i la condemna enforteixen el poder clerical (Délumeau, 1983, 9), i la confessió n'és un instrument formidable. Com a personatges tan importants, els confessors es converteixen en el blanc predilecte dels atacs dels dimonis: *axí fan los dimonis, que dien: Si aquest podem haver, tota la gent perirà* (Ferrer, 1975, IV, 14). Si no es fa en vida, al confessor, es farà de mort, al dimoni, diu sant Vicent¹¹³².

4.3.5. El dimoni en fuga

Ja hem vist, en algunes escenes teatrals medievals, la covardia dels dimonis; efectivament, solen fugir en presentar-se algun ésser celestial, i en ésser derrotats, fan demostracions de tristor; al *Conde Lucanor* apareix un dimoni fracassat, *muy triste porque non podía poner y ningún mal* (Manuel, 1999, 249); Eiximenis pondera l'abatiment dels dimonis per la seua condemna eterna: *a Lucífer, e als seus, li és atan gran dolor e pena que no-s poria escriure ne recomptar per neguna mortal lengua* (Eiximenis, 1992, V, 4).

Els dimonis, ocasionalment, ploren; segons Dante, amb els seus tres caps, Dite plora: *Con sei occhi piangëa* (Infern, XXXIV, v. 53); Varazze ens conta com un eremita, en una visió, troba un dimoni plorant, de tornada del judici particular de l'emperador Enric (Vorágine, 1982, 896); sant Vicent relata la temptació de Crist i el fracàs del diable: *e llavors tots los dimonis qui eren de part de Sathanàs ploraven, e los amichs de Jesuchrist feren gran goyg* (Ferrer, 1975, V, 134).

¹¹³¹ Ferrer, 1975, III, 11. Semblant, a Ferrer, 1994, 502: *...sabed que nuestro señor Dios ha puesto en este mundo sus lugartenientes, e éstos son los confesores. Porque, buena gente, cada un omne o mugier es tenuto de confessarse e de comulgar una vez en el año (...) "Dame rrazón e cuenta de tu vida", dirá la tal ánima: "Señor, ya la di a vuestros servidores, e vedes aquí la carta de remisión". E muestra la ánima una señal, que es dicha ornatus, e demanda paraíso. E dize nuestro Señor Ihesú Christo: "Plázeme".*

¹¹³² Ferrer, 1994, 280: *¿E cómo? ¿El muerto se confiessa? Digo que sí; mas confiéssase con el diablo, al que él sienpre servió... Mas esta tal confesión non les aprovecha cosa, ca muertos sson.*

El dimoni és impotent contra l'àngel; i en especial contra els seus antagonistes especialitzats, les potestats (S. Th., 1, q. 113, a. 2); en paraules d'Eiximenis, *contrasten als diables e als mals hòmens que no facen, de fet, tan de mal com volrien fer* (Eiximenis, 1992, II, 9). El franciscà recorda l'asimetria de les forces: *bon àngel se puxa amagar al demoni quant li plau e lo demoni no-s puxa a ell amagar* (Eiximenis, 1992, IV, 10), i resumeix algunes modalitats d'enfrontaments entre tots dos:

...és dupte (...) si entre ells cau baralla, ne per quina manera és entre si lur conversació (...) cové que entre los sants àngels e mals sia contessa per rahó de lur ministeri... e, no solament pocha ans cové que sia gran, segons que los contenents són poderosos e de gran vigor en lurs obres. ...hac gran contessa entre sent Miquel e lo dimoni sobre lo cors de Moysès, car lo diable lo volia maniffestar al poble d'Israel perquè l'adoràs; e sent Miquel lo volia amagar per tal que lo dit poble ho y peccàs. ...en la mort de molts sobre lur salvació e dampnació, ha haüds grans contrastes entre los sants àngels e los diables. ...no deus pensar que entre ells aja amistat ne graciosa convesació, ans deus pensar que l'àngel sant (...) ell lo avorreix, e ll'aïra e s'ensenya a ell axí com a enemich seu (Eiximenis, 1992, II, 11).

Dante proposa un significatiu exemple quan un àngel *da ciel messo* a l'infern obri les portes del sisè cercle, tot i l'oposició dels diables (Infern, IX, v. 85). A Varazze, un àngel entrebanca que els diables cremen la nau amb què menen les despulles de sant Esteve a Constantinopla (Vorágine, 1982, 438). Sovint combaten tots dos per una ànima: *com lo diable cuydarà aver finat que l'hom caja en algun peccat, soptosament lo sant àngel lo li lunyarà* (Eiximenis, 1992, IV, 25). Intenten, a l'infern, apoderar-se de l'ànima del viatger Tundal, desafiant l'àngel que el guia:

“...Aquel que ací t'à amanada aquell t'a enguanada, desliure-t de les nostres mans si pot, si veure'll pots nuyll temps d'aquí adauant.”
...Entretant, l'àngell de Déu fo aquí, e féu fugir los dimonis, e consolà l'ànima... (Perellós, 1917, 67).

Vegem l'enfrontament amb sant Miquel a causa del cadàver de Moysès, segons Eiximenis:

...sobre açò ach gran contesa ab lo gran demoni qui és assignat a provocar lo poble de Israel e a temptar-lo de ydolatria. E com lo demoni sabés la mala inclinació que lo dit poble avia al dit peccat, e esperàs ab gran desig que faés lo dit poble ydolatrar adorant lo cors del dit sant profeta, per tal estech fort irat cant sent Miquel lo amagà... com sent Miquel fos en la contesa ab lo dit diable sobre lo cors de Moysès no-l gosà malayr, mas solament li dix axí: Lo Senyor sia aquell qui-t man què deus fer! E de continent lo demoni, sintent la virtut de Déu imperant a ell en la paraula del sant àngel Miquael, tantost se partí d'aquí com a vençut (Eiximenis, 1992, V, 10).

Les derrotes també són col·lectives: el franciscà en narra una; pregats per un abat, *veent tanta multitut de dimonis*, els àngels accedeixen a netejar el país infestat:

E, quant los dimonis los veren, tots perderen lo saber e lo poder, e cridaven: Ja poguéssim nós fugir que no véssim les amors e hobres de enamorats que los sants àngels ensenyaven als hòmens, majorment als justs! (Eiximenis, 1992, III, 1).

Pot tenir lloc emprant com a instrument la justícia terrenal; a Roma, Fulgència, *la pus casta matrona que fos en la dita ciutat*, temptada pel diable cau finalment en fornicació; el diable, que amb altres *pres forma de gran mestre*, l'acusa al tribunal, *que ell ab los dits dotze companyons la avien vista fornicar*. Fulgència prega a la Verge, i sobtadament hi apareix

...un jove fort bell e meravellós qui la acompanyà fins a la faç del jutge, qui dix: "Qui la acusa a Fulgència? Acuses-la tu, fill de perdió!", dix ell al principal diable. E lo diable no respòs res, mas confús tantost desaparech, ab tots los altres (Eiximenis, 1992, V, 11).

No es tracta únicament d'un seguit de derrotes; en Varazze, una colla de dimonis voladors confessen a l'apòstol sant Jaume que són presoners d'un àngel (Vorágine, 1982, 397); els àngels sotmeten els dimonis a les seues ordres: *spiritus desertor regitur per spiritum iustum* (S. Th., 2-2, q. 90, a. 2). Eiximenis explica que el diable obeeix l'àngel per temor i per obediència jeràrquica: *tothom tem son major*, i ens explica aquest sotmetiment: *lo diable, per força, ha a obeir a bon àngel quant res li mana* (Eiximenis, 1992, II, 10).

A més dels àngels, una especial antagonista dels diables és la verge Maria, amb una enemistat tradicional entre tots dos, que es reflecteix sovint als miracles marians; ja n'hem vist casos de judicis particulars en què en darrera instància la Verge salva els seus no del tot virtuoses devots. En una mena de paral·lelisme, en un judici terrenal el diable en *àbit de gran doctor e de clergue*, acusa una dona davant l'emperador per a que la maten; ella, en comptes de preparar la defensa, resa a la Verge,

Al tercer die, la dona vench denant l'emparador e lo diable doctor era allí present. E con la dona fo denant l'emparador tots callaren e negú no parlà. E l'emparador dix al diable doctor: "Amich, vet ací la dona per tu acusade." E lo diable guardà e mirà la dita dona, e puys dix: "Verament no és aquesta la dona que jo acusé vuy à III dies, que ere omicida e luxuriosa, e molt cruel peccadora, car aquesta és fembre molt santa e honesta, e de bona vida, e la verge Maria, que veg que la guarda, li stà de prop contínuament." (Lieja, 2004, CCLXXVII).

Esmentem, però, algun enfrontament directe; en Varazze, un cavaller, a canvi de recuperar les seues perdudes riqueses, accedeix a lliurar la seua dona al diable, però ella invoca la Verge, que apareix i posa en fuga el dimoni, prohibint-li que torne a molestar els seus devots (Vorágine, 1982, 484). Una cantata moralitzant dels Abruzzos, la *Istoria della gloriosa Vergine del Rosario*, recull una narració que sembla una variació d'aquesta història; ací és un

jugador que perd la seua dona; al final, la Verge engega al dimoni¹¹³³. En una altra narració, Varazze conta com la Verge, per salvar un canonge devot seu tot i que luxuriós, davalla a l'infern on ja es rosteix el canonge, i l'arravassa als diables, posant-los en fuga (Vorágine, 1982, 852). La derrota del diable per la Verge és possible fins i tot indirectament, només esmentant-la (Vorágine, 1982, 488). Eiximenis ens informa, encara, que la Verge té un dimoni especial, selecte: *a Eylla estech dat maligne sperit dels majors e ab gran companya per temptar-la*; però els esforços diabòlics són contrarrestats pels protectors de què gaudeix: *de continent que Ella ach conçebut... li foren dats mil sants àngels qui la guardaven*, i d'aquesta manera, *lo diable jamés no-s poch a Ella acostar per veure si era verge o no* (Eiximenis, 1992, IV, 18).

Amb els sants i els humans en general, els diables gosaran mostrar la seua ràbia de perdedors; són, diu Eiximenis, *totstemp fort irats e furiosos* (Eiximenis, 1992, IV, 30).

Fan escruixir les dents de ràbia quan són derrotats en un judici particular quan creien poder apoderar-se de l'ànima jutjada; sovint aleshores realitzen una acció violenta: a la mort de l'emperador sant Enric, segons visió d'un ermità, els dimonis comencen a acumular nombrosos pecats en un plat de la balança; però sant Llorenç, de sobte, llença a l'altre plat el calze que l'emperador havia donat a l'església de Sant Llorenç d'Eischstat, canviant així el resultat de la psicòstasi; el dimoni, enrabiad, trenca una nansa del calze, trencament que es va produir al mateix moment de la mort del sant, i que encara, diu Varazze al s. XIII, es pot veure (Vorágine, 1982, 467). I a la mort de sant Furseu, els diables pretenen condemnar-lo acusant-lo d'haver acceptat un regal d'un usurer; discutint, l'irascible dimoni venta a Furseu un colp de puny a la cara, i després li llencen damunt el cos cremant de l'usurer condemnat; Déu decideix finalment resuscitar-lo, cosa que sant Furseu fa, però amb les marques del colp de puny del diable i les cremades del condemnat (Vorágine, 1982, 618).

Els dimonis poden ésser derrotats per la pròpia virtut dels cristians; Orígenes era de l'opinió, diu Varazze, que quan això ocorre, el diable derrotat se'n ressent (Vorágine, 1982, 625). Lieja ens en conta un cas en què el diable publica la virtut d'una dona difamada; una dona es fa passar per home i es fa monjo, amb el nom de *Màrio*; una donzella l'acusa d'haver-la embarassat; el monjo és castigat per això, expulsat del monestir, i ho suporta tot amb enorme paciència; finalment mor, i en rentar el cadàver descobreixen que el suposat monjo era una dona: l'acusadora confessa el seu delicte i restarà endimoniada (Lieja, 2004, XXVII).

Les ànimes salvades aterroritzen els diables:

...los dimonis llavors partexen-se d'aquí e van-se'n a infern, car la ànima hix tan resplendent, que tots los dimonis fugen terriblement (Ferrer, 1975, IV, 78).

És Crist qui dóna als humans –els apòstols, en principi– el poder sobre els dimonis: *vull que us sia donada potència contra tots los diables, que pugau vençre e aterrar aqueles e delliurar de la potestat sua* (Villena, 1980, CXCIX).

¹¹³³ Nola, 1987, 330: "*Vattene all'inferno co' le tue tentazione! De li devoti mei te vo' fa patrone? Andate all'inferno vo' a tribbolà. Noi andremo in cielo a ripusà.*"

En fracassar a les seues temptacions mostren llur ira; més encara quan el temptat és el propi Crist, del qual el dimoni en desconeix la personalitat:

...així confús e aterrat per la divinal potència, partí's d'aquí ab tanta ira e furor que totes les muntanyes féu tremolar en lo seu partiment (Villena, 1980, CVIII).

Hereu de sant Pere, el papa de Roma posseeix també la capacitat de manar els dimonis, com il·lustra aquesta llegenda narrada per Arnau de Lieja: una dona demana penitència al papa, un cardenal protesta *dient que no li havie donade penitència sufficient*, i llavors el seu cap li proposa aquesta agosarada aposta: *"Si jo jugé bé aqeste fembre, lo diable te entre en lo teu cors; si no, a mi."* (Lieja, 2004, CLXXV).

Un primer símptoma del poder dels sants sobre el dimoni rau en que el veuen, mentre roman invisible per a la resta dels mortals; al *Viatge de Brendan*, aquest sant presencia com el maligne tempta un dels seus monjos, i com aquest hi cau (Benedeit, 1983, 13). Els sants tenen doncs la capacitat de descobrir-los quan els dimonis amaguen la seua identitat, presentant-se sota forma humana; sant Bartomeu adopta l'aspecte d'un pelegrí almoïner per desemmascarar la diablessa que enganya un seu devot (Vorágine, 1982, 528). Varazze conta també com sant Germain immobilitza una colla de diables en forma de dones del poble on està, fins que són identificades per tothom, i es comprova que les dones reals dormen: els dimonis són obligats a confessar llavors la seua identitat (Vorágine, 1982, 423). A més, el sant pot diferenciar els somnis induïts pel Déu de les decepcions del maligne: *mas los sans, ab l saber esperital que de dins an, saben detriar si los sompnis vénen de part de Déu o del demoni* (Gregori, 1931, II, 108).

Una segona mostra del poder dels sants és que els dimonis no els poden turmentar; tanmateix, de seguida veurem els suplicis a què sotmeten sant Antoni o altres pares del desert. Varazze narra els casos de la impotència dels diables per maltractar sant Macià apòstol, al calabòs (Vorágine, 1982, 184), i sant Ambrosi, a sa casa (Vorágine, 1982, 242). I Lieja, com sant Macari aguanta aquestes ganyotes del diable.

...sent Macari una veguade encontrà lo diable que portave una falç molt tallant, e menaçave'l ab ella, mas no li podie donar. E sent Macari sofferieho ab gran humilitat e paciència. E ladonchs lo diable, a grans crits, dix: "Diablari, si dejunes, yo jamés no mengí; si tu vetles, jo jamés no dormí; mas la tua humilitat me venç!" (Lieja, 2004, CCCXXII).

El poder de la virtut és tal que els sants posen en fuga els diables; en un cas que ens conta Varazze, el mateix esperit maligne confessa que no gosa entrar a la ciutat de Milà per por a sant Ambròs (Vorágine, 1982, 242). Sovint la fuga diabòlica té lloc al moment de la destrucció dels ídols, com al cas de sant Longinos (Vorágine, 1982, 198), o sant Felip, a l'Escítia (Vorágine, 1982, 277). Pot ésser també amb la seua oració, com santa Teodora (Vorágine, 1982, 374), increpant-los, com sant Martí als dimonis que se li apareixen sovint sota forma dels déus grecs, sobretot Mercuri (Vorágine, 1982, 725). O amb la seua serenitat, com al cas de sant Macari i els diables al cementiri, que volien fer-li

por (Vorágine, 1982, 103). Sant Bernat, lliurant a una dona el seu bastó, espanta humiliantment el dimoni que l'agobiava:

Lo diable vench a la cambre, mas no-s gosà acostar al lit on ella jaÿe e menaçà-le molt fortment, dient que, tentost que sent Bernat se'n fos anat, que ell se vengerie d'ella. E l'endemà, sent Bernat o sabé... e gità descomonió sobre aquel diable e manà-li que d'allí avant no s'acostàs a la dita fembre, per lo qual manament ella fo deliurade del poder del diable (Lieja, 2004, XCV).

I fins i tot els espanten amb la seua mera presència; no es lliura sant Vicent de gloriar-se del seu propi poder contra els dimonis, mostrat quan el *Compromís: Així fon en lo castell de Casp... Dix lo diable: "Sàpies que de tres llegües no s'hi pot acostar nengun diable"* (Ferrer, 1973, 22).

El sant s'imposa de tal manera al dimoni que pot manar-lo; sant Jaume apòstol, per exemple, els obliga a portar-li davant el nigromàntic Hermògenes (Vorágine, 1982, 397). Eiximenis ens aclareix, però, que en aquests casos que *legim en les istòries antigues*, els sants els manen en nom de Déu:

E axí aparia que fos de sent Pau; del qual legim, Prima Corintiorum, quinto, qui liurava al diable los incorregibles, e-l diable los turmentava axí e aytant com lo dit sant apòstol volia (Eiximenis, 1992, IV, 36).

Així, fins i tot en circumstàncies crítiques, com la falsa levitació de Simó el Màgic, els diables són obligats –*forçats*, diu sant Vicent- per sant Pere a deixar caure el seu aliat (Vorágine, 1982, 347): *e manà als dimonis, dient: "Yo vos man...". E los dimonis, forçats, tantost lo lexaren, e caygué en terra (Ferrer, 1932, II, 51).*

Sant Brendan els prohibeix turmentar Judes durant l'heterodox *refrigerium* dominical, i també cobrar la venjança que planejaven contra el traïdor –doble pena- quan el sant se n'haguera anat (Benedeit, 1983, 44). Sant Jaume també entrebanca que els dimonis turmenten el màgic Hermògenes, com pretenien (Vorágine, 1982, 397).

Al voltant dels edificis sagrats hi ha també el contrast que acaba amb la fugida del diable; Varazze ens en relata dos casos: durant la construcció del monestir de Montecassino, el diable, només visible per a sant Benet, per tal de boicotejar l'obra, seu damunt d'una de les pedres, que immobilitza així, fins que el sant el fa fora (Vorágine, 1982, 203). I sant Francesc expulsa uns dimonis que, per distreure'l, es dediquen a destrossar les teules del sostre de l'església on resa el sant (Vorágine, 1982, 644).

En altres ocasions, el sant obliga els dimonis a restituir, mal llur grat, el document escrit de pacte satànic, document que és immediatament esquinçat pel sant; és el cas, a Varazze, de sant Basili (Vorágine, 1982, 125); a Eiximenis, de sant Amador (Eiximenis, 1970, 273), i segons l'hagiògraf Miquel Pèrèç, del nostre sant Vicent (Pèrèç, 1997, 38).

El sant pot emmudir els dimonis que fan parlar els ídols, com sant Sadurní a Tolosa (Vorágine, 1982, 774). Abunden també els casos en què, sobretot pels apòstols en lluita contra el paganisme, els dimonis són obligats, abans d'escapar, a destruir les estàtues que habiten; així ho fa sant Tomàs a l'Índia (Vorágine, 1982, 51); els també apòstols sant Simó i sant Judes a Samir

(Vorágine, 1982, 686), i sant Erasme al temple de Júpiter, a Sirmi (Vorágine, 1982, 887).

Amb tota la naturalitat, els sants intercepten i interroguen a voluntat els dimonis; un *sanctus homo* demana així als dos diablets que troba *in ianua Ecclesie, unus a dextris, et alius a sinistris*. El sant els veu, i els demana: *vidit ibi eos, et interrogavit: "Quid facitis hic?"* Els dimonis, intimidats, fan: *Ultra dixerunt illi: "Dimitte nos"*. El sant els obliga a dir el seu nom i a explicar què hi fan, a l'església: *"Certe -dixit ille- Ymo dicetis mihi: Quid facitis hic, et quomodo vocamini?"*, i encara després la raó dels noms i el seu ofici: *"Et quomodo vocamini sic, et quale officium habetis?"* (Ferrer, 1995, 64).

És habitual la història de l'eremita que veu passar una comitiva de dimonis, els quals, interrogats, l'informen que van al judici particular d'un rei; el sant els mana que de tornada, passen per allí i li diguen què ha succeït; l'arquebisbe Turpín, a Viena, veu els diables que van a Aquisgrà, al judici de Carlemany (Vorágine, 1982, 850); el mateix, amb un ermità anònim i el judici de sant Enric emperador (Vorágine, 1982, 896):

E un hermità oý molts diables qui passaven per davant la sua cel·la, e obrí una petita finestra e demanà a la un dels diables qui eren. E aquel dix que eren diables que anaven a la mort de l'emparador Enrich, si porien haver alguna part en ell. E l'ermità conjurà-los que tornassen per allí. E con tornaren per alý, los dits diables digueren a l'ermità... (Lieja, 2004, CCCLXXXIII).

Sant Pau ermità, segons les *Cobles fetes en laor del benaventurat sant Amador*, obliga els dimonis voladors que segresten Amador nen a aterrar i deixar-li la criatura: *ab dignes conjurs los féu aturar... forçant-los aquell ab sanctes paraules,/ de ffet vos dexaren que no us feren res (Cançoner sagrat..., 1912, 294).*

El diable pot ésser interceptat pel sant fins i tot de manera involuntària; quan l'emperador Dioclecià envia un dimoni missatger, tot volant per l'aire, el diable no pot superar l'efecte diguem-ne "anti-aeri" d'un ermità:

E veus que-l dimoni se'n va, e passa hun dia que no ve, e alguns dies que no vench, e quant vench, vench tot suan e exufogant, axí com si fos cansat, e l'emperador li dix: "E com te has estat tant?" "Oo, sàpies-te que en una ciutat que està en lo camí d'ací lla on me trameties, ha hun sant hom de bona vida, religiós, e la oració de aquell no m'ha lexat passar. Bé deu dies he stat sperant." (Ferrer, 1975, IV, 267).

El sant, en la seua lluita contra el dimoni, pot arribar a agredir-lo físicament; Pantón, ermità, és temptat pel dimoni en forma de *bella ffembre* que pren confiances, fins a arribar a temptar-lo; ell llavors, emprenyat, li venta una bufetada: *E per gran ira e desplaer que haguí, doní-li un gran buffet, e ella tantost desparch...* (Lieja, 2004, CX).

Sant Bartomeu, al temple indi d'Astaroth, després de cremar el diable, obligar-lo a sortir de l'estàtua i destruir tots els ídols del temple, el fa fugir al desert, emmanillat (Vorágine, 1982, 524).

Santa Margalida (Vorágine, 1982, 377; Pizán, 2000, 255) resta estalvia quan, al calabós on és empresonada, se l'empassa el diable en forma de drac;

només li cal senyar-se i el drac esclata: *lo drach va-la's beure tota, e ella isqué-li per la esquena, que no se'n sullà en res, que lo drach no la pogué sostenir* (Ferrer, 1932, II, 176). És en aquest moment que la representa la iconografia romànica¹¹³⁴ i gòtica¹¹³⁵, sortint tota neta, hieràtica i serena, de l'interior del drac, aparentment mort als seus peus. El dimoni, però, hi torna, ara en forma humana; a la versió de sant Vicent és un metge: *vench lo dimoni en forma de un hom, de hun metge gran (ja sabeu com van vestits: ab çamarra, e lo capetó forrat vestit)* La santa dubta de la identitat d'aquest metge, però rep una revelació:

...e lo sant Spirit, respòs-li: "Dimoni és", e ella tantost se llevà en peus, e pres-lo per la barba, e lançà'l en terra, e posà-li lo peu sobre'l coll, e estrenyie'l fortment; e aquell cridave: "!E com só confús que una donzella de XII anys me té axí! Lexa-me'n anar!" (Ferrer, 1932, II, 176).

A continuació, Margalida l'interroga, fins que el patètic dimoni demana: *"E ara, lexa'm anar..."*

Encara més humiliant per al dimoni és la derrota que pateix davant santa Juliana (Vorágine, 1982, 174). En situació similar a santa Margalida, Juliana rep al calabòs la visita del dimoni sota forma d'àngel; dubta, i inspirada per Déu, apresada el visitant, l'obliga a confessar la seua identitat, l'assota amb la cadena que la lliga, i ligat com un gos, se l'emporta, per a llençar-lo finalment en una claveguera. Vegem la versió de les *Cobles fetes en laor de la gloriosa verge senta Juliana*:

Dedins la presó vingué per temptar-vos/ dient-vos que era de Déu l'àngel sant,/ y vós, coneixent molt bé els seus laços.../ fés que aquell les mans y los braços/ ab vostres cadenes molt fort lo ligàs./ Per quan ell passava cruels y grans penes/ les quals li havíeu vós, santa, donat,/ pregà-us li levàsseu aquelles cadenes/ ab què vós l'havíeu comprés y ligat,/ y vós, vent que ell posava ruyna/ y mal entre-ls pobles d'aquells trists pagans,/ aquell fés entrar dins una latrina/ perquè no-ls temptàs ni-ls fés majors dans (*Cançoner sagrat...*, 1912, 289).

La consciència per part del sant de la seua superioritat sobre el dimoni arriba a ésser desafiant; sant Hug, abat de Cluny, repta el dimoni que es passege amb ell pel seu monestir, cambra per cambra; no hi pot trobar cap pecat (Vorágine, 1982, 57). O bé el sant ignora, de manera insultant, la presència diabòlica; el dimoni desallotjat per sant Benet del temple d'Apol·lo, a Montecasino, el crida pel seu nom, però el sant no en fa cas (Vorágine, 1982, 203). Una joveneta, enviada pel dimoni, que s'introdueix despullada al llit del jove sant Bernat, el desperta per a temptar-lo amb els seus encants, però el sant es torna a dormir tranquil·lament, malgrat les deshonestes manipulacions

¹¹³⁴ Vic, M. Episcopal, frontal d'altar (1160-1190), procedent del monestir de Santa Margalida, Vilaseca. Reproduït a Massons, 2004, 55.

¹¹³⁵ Barcelona, MNAC: Jacomart, Santa Margarida (1451-1458). Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 190. València, MBA: anònim aragonés, retaule de Sant Miquel, sant Jeroni i santa Margarida (ca. 1500). Reproduït a *El Museo...*, 1999. Mallorca, M. de la Catedral: Rafel Moger, Santa Margarida (segona meitat del s. XV). Reproduït a Llompard, 1999, fig. 37.

de la noia (Vorágine, 1982, 512). Un altre dimoni es presenta davant sant Francesc, amb arguments contra la penitència de la carn, i el sant en fa cas omís (Vorágine, 1982, 644).

La impotència del diable és tal que els sants poden tancar-los dins d'ampolles o altres recipients; tema folklòric àmpliament representat a diverses cultures –el geni tancat en una llàntia- (Seignolle, 1990, 20; 72; 96), a l'Edat Mitjana el trobem alguna volta. Varazze conta com l'arquebisbe sant Llop té set i mana que li porten una gerra d'aigua; comprén aleshores que ha estat temptat pel dimoni, i tapa la gerra, tancant-lo dins; el diable comença a udolar fins que a l'endemà el sant decideix deixar-lo anar (Vorágine, 1982, 560). Sovint qui empresona d'aquesta manera el diable no és un sant, sinó un nigromàntic; Alfons X, a la cantiga CXXV, descriu un màgic que amenaça els diables de tancar-los en una *redoma* si no li aconsegueixen immediatament l'amor d'una donzella: "*Id e fazer/ cóm'eu a donzella aja/ log' esta noit' en meu poder;/ senón, en hũa redoma/ todos vos ensserraría*". A les miniatures corresponents veiem la redoma al·ludida, de gran abdomen¹¹³⁶. El *Diablo Cojuelo*, de Vélez de Guevara, és tancat també per un nigromàntic en una redoma: *Soy yo, señor Licenciado, que estoy en esa redoma, adonde me tiene preso ese astrólogo* (Guevara, 1983, 170). Després, el mag el transllada en un anell de topazi (Guevara, 1983, 187). Varazze relaciona aquest *topos* amb una mena de versió medieval del mite de Pandora; el diable que acabem de conèixer, interrogat per santa Margalida, conta a la santa com Salomó tancà una volta nombrosos dimonis en un recipient; per l'escalfor que produïa els curiosos l'obriren, pensant que hi havia un tresor, i els dimonis escaparen (Vorágine, 1982, 377); una versió medieval castellana apareix al *Virgilio cordobés*, atribuït a un suposat savi musulmà; un dimoni coix, que arriba tard, no és embotellat amb els altres per Salomó, i és el que pot alliberar els seus companys (Delpech, 2004, 126).

D'altres vegades, és el dimoni qui voluntàriament es fica dins l'ampolla, per aconseguir els seus fins, habitualment posseir qui en bega; és el cas esmentat de sant Llop, o el de santa Genoveva, que veu una nena que porta una gerra de fang; en acostar-s'hi, veu un dimoniet assegut a la vora (Vorágine, 1982, 942). Sant Domènec interroga un dimoni que posseeix un dels seus frares; el diable s'exculpa dient que ell, en forma de mosquit, reposava al vi, i que el monjo, sortit del convent sense permís, n'havia begut sense senyar-se (Vorágine, 1982, 444; Ferrer, 1975, VI, 167).

Davant els sants, doncs, els diables juguen un paper summament ridícul, digne de llàstima; en convertir-se al cristianisme santa Afra i sa mare, el diable, deprimat, es queixa d'ésser sempre expulsat, i demana que li lliuren algun cos per habitar; el bisbe Narcís li assigna un drac que hi ha en una sima (Vorágine, 1982, 906).

Un altre graó en la degradació medieval del dimoni, més enllà de la derrota, la humiliació o l'empresonament: molts sants se'n serviran com a ajudants, portaveus, i sobretot, en especial els màrtirs, com a instrument de la seua venjança. Quant al primer cas, el dimoniet secretari que sostè a sant Joan evangelista els estris d'escriure¹¹³⁷.

¹¹³⁶ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, Alfonso X el Sabio: *Cantigas de santa María*, "Códice del Escorial" o "Códice rico", ms. T.I.1.

¹¹³⁷ Torino, Archivio di Stato, *Livre de Laudes et Dévotions*. Reproduït a *Vangelo*, 1978, 253.

Com a portaveu del sant, Varazze ens conta la història d'Eudòxia, filla de l'emperador Teodosi i posseïda per un dimoni, a Roma; son pare vol dur-la a la tomba de sant Esteve, a Constantinopla, per guarir-la, però el dimoni ocupant es nega a abandonar Roma, i diu que el protomàrtir ha decidit ésser translladat a la ciutat eterna. Els habitants de Constantinopla exigeixen, a canvi, que les despulles d'Esteve siguin bescanviades per les de sant Llorenç; l'emperador convenç el papa, i arribat doncs el cos de sant Esteve a Roma, volen soterrar-lo a l'església de Sant Pere *ad vincula*, però el cadàver es nega a entrar-hi, pesant molt. El dimoni que encara posseeix Eudòxia declara llavors que sant Esteve vol ésser soterrat amb sant Llorenç (Vorágine, 1982, 439). El dimoni, en aquesta narració, no sols fa de portaveu: col·labora amb sant Esteve en la seua elecció de santuari.

I un cas de col·laboració forçada: hi ha un cavaller devot de sant Tomàs; un dia,

...lo diable aparech-li en forma de pelegrí o de romeu, e demanà-li que, per la amor de sent Thomàs, lo acullís per albergar en sa casa (Lieja, 2004, DL).

El cavaller l'acull, i l'abriga al llit amb un mantell molt bo; l'endemà el dimoni ha desaparegut, amb el mantell. Temps després, l'home decideix *anar en romiatge a les Índies, on jau lo cors de sent Thomàs*. I diu a la seua dona que, si als cinc anys no ha tornat, es pot tornar a casar; el dia del compliment del termini és quan el pelegrí arriba al sepulcre, i llavors prega al sant per la seua dona; reapareix el dimoni, que, forçat –suposem, tot i que no es diu, que per sant Tomàs-, haurà d'ajudar-lo:

En si matex faent la dita oració, veé denant si lo diable ab lo dit manto d'escarlata, lo qual li dix si-l conexia. E lo cavaller li respòs que conexia lo seu manto, mas no a ell. E lo diable li respòs: "Jo són aquel diable que tal die te demané posada per amor de sent Thomàs apòstol, e tu le'm donest volenterosament; e, per aquest manto que-t levé de casa tua, jo he passat molt gran turment, e ara sàpies que són açí tramès perquè vuy, en aquest die, te men a case tua, car sàpies que vuy te muller pren marit per tal con saps que los V anys que ella te promès són ja passats." (Lieja, 2004, DL).

Sovint el maligne empra la violència per defensar o venjar les injúries als sants; castiga preventivament els bàrbars llombards que es disposaven a saquejar el monestir de Valèria, diu sant Gregori, *per ço que no gosassen d'aquí avant assejar lo sant loc* (Gregori, 1931, I, 52); també el rei got Totila, que menysprea Daci, bisbe de Narnies, en pensar-se que és un borrarxo, pel seu nas enrogit, és castigat en la persona d'un seu escuder, *a vista del rey e de tota la sua host* (Gregori, 1931, I, 177); un sant baró anomenat Ysaac és foragitat violentament de l'església on resa, a Espolet; immediatament, el diable posseeix l'agressor (Gregori, 1931, I, 192). Un bàrbar got furta violentament els bucs de Menas, ermità de Sàmnia, el qual *manaçà-li primerament*, i després li envia un dimoni que *turmentà'l fortament denant él* (Gregori, 1931, I, 227). Varazze conta com un home que sospita de l'abat Vidal li venta una bufetada; el diable, sota forma de moro, li la torna, dient-li que és de part de Vidal (Vorágine, 1982, 131).

Un cas especial, en què els dimonis vetllen pel respecte degut al sant, el narra sant Gregori; a la ciutat de Gènova, un pecador és sebolit a l'església de sant Siri; els diables fan fora el cadàver, indigne del lloc i de la companyia del sant (Gregori, 1931, II, 113).

El dimoni apareix sovint com a agent de la venjança del màrtir contra els seus enemics; el diaca de l'església de Marsons és assassinat pels llombards, *E tantost con lo cap fo en terra caüt, aquel qui l'avia escapçat fo endemoniat, e casec als peus del sant que avia escapçat* (Gregori, 1931, II, 56). Egees, assassí de sant Andreu, és mort enmig del carrer per un dimoni (Vorágine, 1982, 34). Lucreci, prefecte romà i lloctinent de Dioclecià, fa matar sant Simplicí i sant Faustí. A la nit, tot sopant, se'n vanta, i un nen de bolquers parla i li anuncia que caurà immediatament en mans del dimoni (Vorágine, 1982, 419). Els emperadors Valerià i Deci, de camí a l'amfiteatre per cremar-hi cristians, són posseïts per dimonis, enviats respectivament per sant Hipòlit i sant Llorenç (Vorágine, 1982, 475). El soldat que escapçala sant Leodagari és sobtadament posseït per un dimoni, i es llença a una foguera, on mor (Vorágine, 1982, 639); a les xilografies que il·lustren l'edició del 1494 de la *Legenda*, hi veiem també un dimoni escanyant el cortesà Ebroí, culpable del martiri de sant Leodegari (Vorágine, 1982, 638). Astiages, rei de l'Índia, és turmentat i mort, amb els sacerdots idòlatres, pels dimonis, després de fer matar sant Bartomeu (Vorágine, 1982, 527); sant Bartomeu sol mostrar un dimoniet als seus peus, però en un retaule anònim el diablet, com un gosset espantat, es refugia a la vora del sant¹¹³⁸. El sacerdot pagà que recomana a Paulí, jutge romà, que soterran viu sant Vidal, a Ràvena, és immediatament posseït per un dimoni que l'obliga a romandre set dies seguits donant voltes al sepulcre del sant, cridant que Vidal el cremava; al cap de la setmana, Satanàs el llença al riu, on s'ofega (Vorágine, 1982, 260). Mentre turmenta sant Cosme, sant Damià i els seus germans, dos dimonis s'apareixen al procònsul Lísies i li donen galtades amb sanya (Vorágine, 1982, 616). I sant Silvestre, ens informa sant Vicent, envia personalment els dimonis a escanyar el prefecte romà: *esta nit dyables te escanaran, e estaras tots temps en infern* (Ferrer, 1975, VI, 241). A les esmentades xilografies de la *Legenda*, veiem també un dimoni escanyant el fill del prefet que havia intentat violar santa Agnès (Vorágine, 1982, 116).

Dins la tradició literària cavalleresca, de vegades els dimonis són atemorits per guerrers mortals, per la seua puixança, com ara davant el rei grec Alexandre¹¹³⁹; o per la seua protecció angèlica, com al cas artúric de Galahad (*Demanda...*, 1982, XXXVI; Malory, 1998, XIII); per la seua virtut, com al cas de Perceval, davant un súcube genèric, a l'anomenada «continuació Gerbert» (ca. 1226-1230), del *Perceval* de Chrétien de Troyes (*El Cuento...*, 1989, 357), o davant un súcube en forma de la seua estimada Blanchefleur, a la «continuació Manessier» (1214-1227) (*El Cuento...*, 1989, 440). Recordem també la immunitat que gaudeix el cavaller Nicolau al seu davallament infernal pel Purgatori de Sant Patrici, gràcies a l'oració que com a salconduit li confien els monjos (Vorágine, 1982, 209).

¹¹³⁸ Barcelona, M. Diocesà, *Retaule de sant Bartomeu* (finals del s. XV), procedent de l'església parroquial de sant Bartomeu de la Quadra de Molins de Rei.

¹¹³⁹ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2439-2440: "El rey de los griegos es muy fiero exido (...) Non le cabe el mundo (...) desent tiene asmado los infiernos poiçiar,/ a mí con todos vos en cadenas echar.

Lieja ens transmet una extraordinària història en què un cavaller, demostrant el seu valor, aconsegueix el favor d'un dimoni que sembla haver-se enamorat d'ell; aquest diable "personal" l'acompanya sempre, fins i tot quan va a missa i s'asperja amb aigua beneïda (*Guarde't no-m tingues ab ella!*”, error de traducció del llatí: *vide ne me tangas*, no m'esquitxes), i es lamenta quan el cavaller decideix abandonar-lo: *“E quin mal, dix lo diable, t'a vengut per mi perquè-m vulles lexar?...”* (Lieja, 2004, CDXXIX).

4.3.6. El dimoni popular

La doctrina, i també la demonològica, ve de dalt, de la teologia, que pertany al camp de la religió oficial; la tradició cristiana elabora un dimoni abstracte, vague i genèric, al qual la religió popular oposa un diable carnalitzat i corporitzat, antropomorfitzat i material (Muchembled, 1985, 302; Nola, 1987, 316). Nola identifica el dimoni iconogràfic medieval amb el de la religió oficial, mentre que el popular derivaria de la mitologia antiga: pans, faunes, sàtirs i altra host caprina, personatges transformats en diables pel cristianisme primitiu (Nola, 1987, 318). Per a Bakhtin, el dimoni popular medieval és ambivalent, i expressa allò material i inferior, reivindicat per la tradició del “realisme grotesc” (Bakhtin, 1998, 42); Delpech en destaca el caràcter no sols adaptatiu, sinó també aglutinador i integrador¹¹⁴⁰; en altres paraules, la seua versatilitat (González, 2004, 147).

A l'Edat Mitjana, i encara més als segles immediatament posteriors (Pedrosa, 2004, 69), assistim doncs a un procés de destronament, per la religió popular, del temible rival de Déu de la doctrina oficial, quasi maniquea; el diable és degradat fins a convertir-se en una mena de geni domèstic entremaliat, bromista i alegre o ridículament impotent, babau o estúpid, sempre còmic: l'humor és una potent arma diabòlica que li permet distreure la devoció dels monjos; un espantall inofensiu en el fons, fàcilment ja no derrotat per la virtut dels sants cristians, sinó enganyat per simples llauradors per la seua astúcia o controlat per la seua màgia; un dimoni, en resum, familiar, quasi positivitzat; així ens arriba a nosaltres a la paremiologia: *Als de Catí/ lo dimoni no els va poder seguir*.

La caracterització popular del dimoni conviu amb l'oficial, als mateixos textos, imatges i sermons, en diversos graus d'interacció, però la detectem sobretot als sermons, el teatre i a l'hagiografia, de consum més popular que els textos doctrinals. Cal relacionar aquest dimoni popular desenfadat i divertit amb les tradicions d'origen medieval de les diablades, al nostre país en forma de *santantonades* anuals, d'aire carnestolenc i grotesc, on els diables

¹¹⁴⁰ Delpech, 2004, 101: *Aunque vinculada mediante una compleja red de relaciones con la religión oficial, esta demonología vendría a constituir un todo de por sí, un sistema coherente y relativamente autónomo de creencias que, si bien consiste principalmente en una adaptación de la ideología canónica a las mentalidades y representaciones de las clases iletradas, también tiende a integrar y a reelaborar cantidad de elementos alógenos —a veces heterodoxos e incompatibles con el dogma imperante— como son las creencias en los seres más o menos explícitamente sobrenaturales de la “pequeña mitología”...*

protagonistes són una reminiscència, en opinió de Bakhtin, dels antics déus pagans i llurs processons (Bakhtin, 1998, 351-353).

Esmentem algunes mostres d'aquesta destitució diabòlica: sant Vicent conta com l'emperador romà Dioclecià feia servir un dimoni com a colom missatger: "*Ara vet, porta'm aquesta letra lla, e sies ací abans de dinar*". "*En bon hora*", e açò era una miga hora abans (Ferrer, 1975, IV, 267). Gil Vicente, al seu *Auto da barca do inferno*, col·loca un personatge popular, *Joane o Parvo*, una mena de Joan Petit folklòric; aquest Joane, abans de pujar a la barca de l'àngel, adreça al dimoni barquer tot un reguitzell d'epítets insultants, amb abundància de referències sexuals i denigrants¹¹⁴¹. I la *letrilla* insultant de Vélez de Guevara: *Lucifer, tiene muermo,/ Satanás, sarna,/ y el Diablo Cojuelo/ tiene almorranas* (Guevara, 1983, 204).

Segons Amat, el diable medieval es forma als claustres monàstics, on l'humor i la rialla es conceben com a enemics (Amat, 1985, 314-317; Moulinier, 1997, 468), almenys fins a sant Francesc (Le Goff, 1997, 453); sant Bernat opinava que la força que desencadena la convulsió de les vísceres en la rialla és la mateixa que provoca l'orgasme¹¹⁴², relacionant-la així clarament amb el pecat. Sants i àngels mantenen sempre un capteniment absolutament seriós, en contrast amb els dimonis, que riuen i fan riure (Pedrosa, 2004, 70). En aquesta qüestió, Bakhtin aporta algunes reflexions interessants: en la nostra mentalitat moderna –des del s. XVIII-, la rialla és inferior jeràrquicament a la seriosa: el poder és sever, i allò còmic es restringeix a l'àmbit domèstic, menor. A l'Edat Mitjana, també, la rialla és apartada de la religió, gelada i pètria, i de la veritat, només expressable seriosament. Reprimit, l'humor reapareix però en formes paral·les a les serioses, en algunes festes i inversions festives; la cultura popular, diu Bakhtin, interpreta la rialla com a victòria sobre la por, por al poder diví i humà, i com a manifestació de llibertat (Bakhtin, 1998, 67-86).

El dimoni, en conseqüència, mostrarà preferència pel ridícul i la broma, per tal de fer riure els monjos i estroncar la seua severa disciplina; Amat recorda la fòbia dels pares de l'Església contra el teatre i els actors, serfs del dimoni (Amat, 1985, 314-317). Aquesta és la clau del comportament de vegades inexplicable del dimoni; en paraules d'Eiximenis:

...per sa gran malícia ensenya totstemps coses contra rahó e consciència e, a vegades, farà moltes dissolucions e foyllies... que feya botxes e minyonies axí com un infant (Eiximenis, 1992, IV, 28).

Varazze ens forneix d'alguns exemples de les entremaliadures diabòliques, generalment adreçades a pertorbar els sants. Els pares de la Tebaida reben les seues visites constantment; un d'ells segueix sant Macari al seu caminar pel desert, arrencant una per una les canyes que el sant va posant per orientar-se, i li les deixa totes a la vora a la nit, quan Macari dorm (Vorágine, 1982, 104); un altre dimoni es veu impotent contra sant Benet, que fa penitència en una cova inaccessible, i només se li acut de trencar d'una pedrada la campaneta que avisava Benet que sant Romà, el seu únic contacte

¹¹⁴¹ Vicente, 1988, 268: *Barca do cornudo... Caga no çapato,/ filho da grande aleivosa!/ Tua mulher é tinhosa/ e há-de parir um çapo/ chentado no guardenapo!/ Neto de cagarrinhosa!/ Furta-cebola!... cornudo sejam!... A mulher que te fugio/ per'a Ilha de Madeira!/ Cornudo até mangueira... Caga na vela!...*

¹¹⁴² Citat per Moulinier, 1997, 470 i Le Goff, 1997, 451.

amb el món, li despenjava pel precipici una cistella amb aigua i pa, penjada d'una corda (Vorágine, 1982, 200; 985). La versió prèvia de sant Gregori:

...lo dit Roman avia penjada l^a longa corda, ab l^a esqueleta, en la qual corda, quant avia lo pan ligat, tocava l'esqueleta, per tal que Beneset, al son de l'esqueleta, regonegués que Roman li aportava lo pan, e que-y exís, e que-l resebés. Mas lo diable enamic, envejan a la caritat de la l e a la refeccion del altre, l dia, com el vis que-l monge mesés lo pan en la corda, gità l^a gran pedra e trencà l'esqueleta (Gregori, 1931, I, 96).

Intenten també acabar amb la paciència del sant: en trencar uns pagans un calze, sant Donat replega els troços i el reconstrueix miraculosament, però hi manca un bocí que el diable ha amagat (Vorágine, 1982, 458). O bé el dimoni pretén enganyar els cristians fugitius per mar de la persecució de Maximilià, indicant-los una direcció falsa (Vorágine, 1982, 581). Amb més humor, perseguit el dimoni, a Magúncia, pel clergat local, es refugia sota la capa d'un sacerdot, del qual diu a tothom que és gran amic seu i fornicador (Vorágine, 1982, 815). I sant Filibert una nit sopa més de l'habitual; gitat, nota una mà –del dimoni– que li tusta el ventre, i fa una exclamació aprobatorià sobre la incipient panxeta del sant (Vorágine, 1982, 977).

Lieja narra una anècdota semblant a aquesta darrera: santa Maria d'Orígenes, menjant un dia viandes no habituals, rep la visita del diable:

A la qual aparech lo diable corporalment e ab gran envege, e dix-li: "Golose, molt menges!". E ella, conexent les sues arts e enganys... per escarnir-lo, començà a menjar molt més per fer-li major desplaer e enuig (Lieja, 2004, XVIII).

En una altra història, els dimonis es diverteixen introduint el caos al cor monacal: *tants diables entraren en aquel cor on se deyen les matines que torbaven los ffreres qui cantaven (Lieja, 2004, CCXVI)*. D'altres tenen l'humorada de treure-li una sabata a un capellà que els ho demana en broma (Gregori, 1931, I, 217; Lieja, 2004, CCIX; Eiximenis, 1992, IV, 42). Al cas d'una monja encalçada per un diable es demostra el poder del res de l'Ave Maria: *E con la deya, lo diable fugia axí d'ella con si li donassen ab una sageta, e no-s gosave acostar a ella. Quan la monja va a confessar-se, el diable la increpa, li prega que no ho faça i encara la mareja fins al mateix moment que comença la confessió:*

"On vas, la mia amiga?" E ella respòs-li: "Vag a confondre a tu e a mi!" Ell diable li dix: "No u vuller fer, torna-te'n!" E ella li respòs moltes veguades: "M'as confusa e are yo confondré a tu!" E lo diable, veent que no podie ab ella per afalachs ni per menasses, en forma de millà volave-li demunt lo cap, seguint-le tro que s'assigné al confessar. E quant obrí la boca per començar la confessió, lo diable, ab grans crits, desesperch e jamés no tornà a ella (Lieja, 2004, CCXVII).

Un sacerdot, mentre diu la missa veu un diable dalt d'una columna de l'església, escrivint les *les paraules ocioses que deyen dues fembres*; com que se li acaba el paper, intenta allargar-lo estirant-lo amb les dents, amb tan mala

fortuna que el trenca i cau d'esquenes, donant-se un bon colp (Lieja, 2004, DXIII).

El diable se ne'n fot dels seus seguidors. Eiximenis ens conta el cas d'Apuleo, gran príncep, que mana encendre una llàntia davant de cada imatge de l'església de Santa Sofia, inclosa la representació del dimoni, que a la nit se li apareix i li promet un tresor, *Pus tant m'as onrat e il-luminat ma ymatja en lo temple de Déu*. L'endemà, en comptes de les riqueses esperades, el príncep troba el palau *tot sullat de cap a peus... E estech tot son palau fet axí pudent, que despuys jamés negú no y poch posar ne abitar* (Eiximenis, 1992, IV, 56).

I el cas d'una mena de màrtir satànica:

...Boyafia, matrona en Çiçília, qui per amor de Luçifer escupia en lo crucifix e blasfemava a nostre Senyor Déu, rreptan-lo com avia pogut dampnar tan nobla creatura. E, com fos sentençada a cremar e fos dins lo foch, cridà "O Luçifer, ajuda'm, car per tu só ací". Respós Luçifer, alt en l'ayre, axí: "Per tal com tant m'as amat, t'é portada al foch e, ara, portaré a imfern la tua ànima e sabràs qual foch és lo pus calt" (Eiximenis, 1992, IV, 56).

Fins i tot, positivitzat, el diable ajuda un home a trobar el seu ase, això sí, de manera digna de Rabelais:

Actén què féu a Trifono, que ach perdut son ase e-l diable aparech-li en forma d'om fort sabent. E, com Trifono li demanàs com trobaria l'ase e ell li respòs que presés porga e aquell, reebuda la porga, sercant son ase entrà en un estable a fortuna a deportar-se e viu aquí son ase... (Eiximenis, 1992, IV, 57).

La caracterització popular del diable el fa ridículament impotent; al romancer català, a la mort del cruel bandoler Malaparte, Lucifer hi mostra temor:

Si per cas se'n va a l'infern/ no el voldran admetre,/ perquè no llevi el govern/ al senyor Baneta./ Los diables sortiran/ amb gran picadillo:/ «Aparteu-nos del davant/ al grandíssim pillo."/ El Lluçifer temerà/ avalot o alarma:/ "No la'n deixeu pas entrar/ aquesta fantasma;/ que en voldria trasmutar/ tots los Asmodeus,/ i voldria governar/ tots nostres empleus." (Romancer..., 1980, 70-71).

I, d'una manera similar, Nola reproduceix el text d'un romanç –*mottetti*-dels Abruzzos, sobre la relació entre sant Antoni i els dimonis, que li marceixen les peres, i el sant se les menja; li furten la forqueta amb què menja els *tagliolini*, i se'ls menja amb la mà; després, quan el sant renta l'amanida a la font, el diable li llença una pedra, però ara s'ha passat de la ratlla: sant Antoni l'agafa i li fica el cap –o el cul, segons la versió- a la font (Nola, 1987, 333). A Mamoiada (Nuoro), com una mena de Prometeu popular, sant Antoni enganya els diables amb el seu porquet, mentre ell entra a l'infern i en furta el foc per a la humanitat; i als Abruzzos, sant Antoni fa de porter a l'infern fins que els dimonis, farts d'ell, el fan fora (Nola, 1987, 332).

Al Quixot trobem una definida caracterització popular del dimoni, degradat a geni entremaliat i simpàtic. El cavaller, disposat a combatre amb els lleons, mana deixar-los anar, dient:

Ahora, venga lo que viniere; que aquí estoy con ánimo de tomarme con el mismo Satanás en persona (Cervantes, 1982, II, cap. XVIII, 407); per fer que el seu amo li diga la veritat, Sancho fa: o a mí me ha de llevar el diablo de aquí de donde estoy, en *justo y en creyente, o vuesa merced me ha de confesar* (II, XLIV, 532). En una de les burles dels ducs, un fals dimoni, diablo correo, es presenta com a enviat de Montesinos; quan, després, Merlí diu que l'ha enviat ell, Sancho demana explicacions; el bruixot diu: - (*El Diablo, amigo Sancho, es un ignorante y un grandísimo bellaco* II, cap. XXXV, 502); Altisidora descriu un infern on els dimonis juguen a la pilota amb llibres, en què els guanyadors no s'alegren: *allí en aquel juego todos gruñían, todos regañaban y todos se maldecían*. Sancho ho explica: -*Eso no es maravilla... porque los diablos jueguen o no jueguen, nunca pueden estar contentos, ganen o no ganen* (II, cap. LXX, 656). I finalment, un altre diable aparegut a la cort dels ducs, que anuncia que busca el Quixot -*Yo soy el Diablo; voy a buscar a don Quijote de la Mancha*-, és denunciat pel propi duc, ordidor de l'engany, com a fals dimoni: *Si vos fuérades diablo, como decís y como vuestra figura muestra, ya hubiérades conocido al tal caballero don Quijote*. L'atabalat diable s'excusa com pot: *traigo en tantas cosas divertidos los pensamientos, que de la principal a que venía se me olvidaba*. Sancho, observador, troba que *este demonio debe de ser hombre de bien y buen cristiano; porque a no serlo, no jurara en Dios y en mi conciencia*. La conclusió que en treu: *Ahora tengo yo para mí que aun en el mismo infierno debe de haber buena gente* (II, cap. XXXIV, 497).

Una característica dels relats populars amb el dimoni com a protagonista és que el diable sol ésser vençut no per la força de la fe o la virtut, sinó per l'astúcia, i sovint, per dones; Dante ens informa que un mercader navarrès condemnat, a l'infern estant, enganya els diables, fent-los caure en una bassa de pega (Infern, XXII, v. 141). Sant Agustí enganya el diable escrivent dels pecats mitjançant una maliciosa estratagema (Vorágine, 1982, 544; Lieja, 2004, LXXV). Belzebú, en forma de dona, es presenta a una cita amorosa i jau amb un home; l'endemà li dóna a conèixer l'engany –com a la llegenda mallorquina del comte Raixa- (*sàpies que jo no son te amiga, ans son Belzebuch, e ab mi t'est gitat esta nit!*), però sorprenentment, resulta ell el burlat: *scarní al diable, e curà poch de lla obre que havie fete* (Lieja, 2004, CCXVIII).

Segons un esquema habitual d'aquestes narracions, el diable proposa un tracte a un pagès, en què aquest posa una condició que creu impossible; quan el dimoni, però, ha aconseguit de realitzar-la, el pagès desesperat recorre a la seua dona, que troba la solució, de vegades de caràcter procaç; en una llegenda bretona amb aquesta estructura, la dona proposa al dimoni forjar un anell d'argent amb un cabell seu; en una altra, que lligue amb un llaç el pet que ella es tira (*Cuentos y leyendas...*, 1987, 85; 87). En una tradició francesa replegada per Seignolle, milers de diables construeixen un palau en una nit; quan estan a punt de posar la darrera pedra, la dona del camperol desperta el gall, que canta, frustrant així els diables (Seignolle, 1990, CXXV). En una altra d'aquestes narracions, sant Martí i el diable decideixen llaurar un camp a mitges; a la primera collita, estableixen que el dimoni es quedarà amb el que hi haja sobre terra, i el sant el que hi haja a sota, però sant Martí hi planta naps; a la segona collita, el dimoni, disgustat, inverteix els termes, i el sant hi planta

blat; finalment, el dimoni construeix un molí amb gel, i es posa de moliner, però sant Martí, amb el seu *estiuet*, el fon (Seignolle, 1990, CXXI).

Rabelais introdueix al seu Gargantua un història sens dubte emparentada amb aquesta; l'acció transcorre a *l'isle des Papefigues*, un lloc en la *quelle les diables avoient familiarité grande avec les homes et femmes, et souvent y alloient passer temps*. En comptes de sant Martí, ací és un *vilain, un laborateur*, qui es parteix el fruit del camp amb el maligne; en primer lloc, al dimoni li corresponen les arrels del blat, que intenta vendre al mercat, sense èxit (Rabelais, s.d., IV, XLV). La segona vegada, el diable es queda amb les fulles dels naps (Rabelais, s.d., IV, XLVI); el dimoni, enrabiad, anuncia que pegarà una pallissa al pagès. Aquest consulta la seua dona, que idea l'engany: quan el dimoni arriba a la casa per acomplir la seua amenaça, troba la dona en terra, cridant; ella li explica llavors que el seu marit l'ha tocada només amb una ungla, *icy entre les jambes, et m'a du tout affolée*; aleshores la dona mostra el seu sexe al dimoni, i aquest, horroritzat, abandona: *Le diable, voyant l'enorme solution de continuité en toutes dimensions, s'escriva* (Rabelais, s.d., IV, XLVII).

Fins ací, l'astúcia; però el diable també és dominat per procediments màgics; esmentem en primer lloc l'ús instrumental de determinades oracions o rituals, alguns d'origen cristià, però emprats de manera màgica, val a dir: un ús "supersticiós" d'elements religiosos, que actuen per la seua eficàcia intrínseca, no pel sentit simbòlic; tal com diu Lull, *Déus ha posades virtuts en pedres, erbes e paraules* (Lull, 1990, 82). Eiximenis ens en proporciona una bona mostra, amb els seus consells per a cas de tormenta:

...conjuraçions de les nuus e oracions espeçials ab tocaments de campanes, e traure les relíquies e dir letanies e recórrer a Déu e als sants. E cascú en sa casa faça oració e tinga cera beneÿta ensesta e tinga ram de lor que val contra lamp. E dir "Christus Rex... ", e sovin repetir lo nom de Jhesús e dir lo títol de Jhesuchrist ab la creu sobre si. E dir "Urbum caro... ", invocant sant Blay e senta Bàrbara. Los mariners, axí mateix, han ja lurs oracions deputades per aytals tempestats, en special lo sant Evangeli de sent Johan e la latenia dels sants e altres bones oracions que no cal açí posar (Eiximenis, 1992, IV, 45).

Després d'una llarga llista de tot tipus de rituals i objectes amb poder màgic contra el dimoni, Eiximenis encara fa una professió d'escepticisme: *Mas yo creu que tot açò no val res... no ha nengun remey a l'hom possible sinó recórrer a Déu* (Eiximenis, 1992, IV, 45). Quant a les oracions emprades com a conjuracions, Cervantes ens en dóna una interessant llista, bé que tardana, a la seua comèdia *Pedro de Urdemalas*¹¹⁴³.

¹¹⁴³ Cervantes, 1987, 671-72: *Porque sé infinitas/ a questo, amigo, os respondo,/ que a todos las doy escritas,/ o a muy pocos las escondo./ Sé la del ánima sola,/ Y sé la de san Pancracio,/ Que nadie cual ésta vióla;/ La de san Quirce y Acacio,/ Y la de Olalla española,/ Y otras mil,/ Adonde el verso sutil/ Y el bien decir se acrisola;/ Las de los auxiliares/ Sé también, aunque son treinta,/ Y otras de tales primores,/ Que causo envidia y afrenta/ A todos los rezadores,/ Porque soy,/ Adondequiera que estoy,/ El mejor de los mejores./ Sé la de los sabañones,/ La de curar la tericia/ Y resolver lamparones,/ La de templar la codicia/ En avaros corazones;/ Sé, en efeto,/ Una que sana el aprieto/ De las internas pasiones,/ Y otras de curiosidad./ Tantas sé, que yo me admiro/ De su virtud y bondad.*

La creu espanta els dimonis; sant Cristòfol, acompanyant de Satanàs, se n'adona que hi ha un altre senyor més poderós que el dimoni quan el veu fer una gran marrada per tal d'evitar una creu al camí (Vorágine, 1982, 405). I el dimoni que posseeix la filla de l'emperador Teodosi, exorcitzat per sant Donat i ja disposat a sortir del cos de la princesa, demana al sant que s'aparte, ja que la creu que porta aquest al coll entrebanca l'escapada del diable (Vorágine, 1982, 458).

Fer el senyal de la creu, senyar-se o persignar-se, és un gest que espanta automàticament els dimonis; cal fer-lo abans de menjar, per tal d'evitar la deglució inadvertida d'algun dimoni, com al cas del *moscalló* del vi (Vorágine, 1982, 444; Ferrer, 1975, VI, 167); pot salvar fins i tot un nigromàntic ja disposat a pactar amb el dimoni, en la seua presència (Vorágine, 1982, 294); santa Justina i santa Margalida fan servir el mateix expedient per fer fugir el persistent diable que les molesta a les nits: se senyen i després bufen cap a ell (Vorágine, 1982, 611; 653). El senyal de la creu salva fins i tot el jueu que presencia un consell de diables al temple d'Apol·lo (Lieja, 2004, CXCV). A Malory, quan Perceval ja s'ha ficat nu al llit amb la diablesa, a punt de cometre el pecat mortal, veu *by adventure and grace* la creu de la seua espasa, se senya i fa desaparèixer tot l'encantament (Malory, 1998, XIV). Entre els consells – *doctrines*- previs al davallament infernal de Xabrerol, els nigromàntics li diuen: *la primera que no's senyàs: "Que, si't senyes, cauries del ca"; la IIª, que no nomenàs lo nom de Jesús ne de la verge Maria* (Ferrer, 1975, III, 225). La versió en castellà: *E dixieron los encantadores: "Prométanos que non se santiguará nin nonbrará el nonbre de Ihesús..."* (Ferrer, 1994, 293).

Noydens també recomana precaucions per estalviar els inconvenients de la presència satànica: espelmes, palmes i rams, sal, pa i aigua, tot beneït¹¹⁴⁴.

Sobretot l'aigua beneïda és de singular eficàcia per expulsar els dimonis: Varazze explica que per això se'n fan aspersions en consagrar una església (Vorágine, 1982, 828). Lieja ho afirma, a l'enumeració de les seues virtuts: *La quinta: toll los aguayts del diable, donant-nos assegurança* (Lieja, 2004, 3.6). Eiximenis ho confirma: *Item, aygua beneyta... ha eficàcia de lunyar los demonis* (Eiximenis, 1992, IV, 43). L'afirmació és repetida per santa Teresa¹¹⁴⁵ i per Orriols¹¹⁴⁶, i a la novel·la cavalleresca *Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe* un ermità pren Oliveros, que s'hi presenta per la nit, per un dimoni (*E el ermitaño, temiendo fues algún espíritu maligno*); la seua resposta és ruixar-lo amb aigua beneïda: *tomó un hisopo con agua bendita e abrió la puerta e, en abriendo,*

¹¹⁴⁴ Noydens, 1711, 43: *Es tambien eficaz remedio, tener en casa alguna vela bendita, y encenderla en ocasion quando el demonio se embravece, ò le causa algun alboroto: adornar el aposento con palmas, y ramos benditos, y vsar de ordinario de sal, de pan y de agua bendita.*

¹¹⁴⁵ Noydens, 1711, 43: *Refiere la Santa Madre Teresa en el cap. 31 de su vida, que muchas vezes ha tenido experiencia, que no ay cosa con que huye el demonio mas, que con el agua bendita: y que estando vna vez dél gravemente atormentada, la echó ázia donde estava, y en vn punto se fue, y se la quitó todo el mal.*

¹¹⁴⁶ Orriols, 1786, 243: *...tiene virtud para ahuyentár los Demonios, á este fin se esparce sobre las camas de los moribundos, para que no molesten al que agoniza; por esta causa se pone á las puertas de los Templos, para que los Christianos usen de ella, y por su medio se aparten los malignos espiritus... y es muy laudable tenerla en el aposento en parte decente, y rociar con ella antes de dormir la cama para que se aparten los enemigos infernales, y no exciten en nosotros sueños malos, ni imaginaciones torpes como suelen.*

echó el agua bendita en la cara de Oliveros (Libros de Caballería, 1969, XXI). En canvi, el mateix Varazze ens aporta un cas d'excelsa ineficàcia de l'aigua beneïda contra un dimoni que molestava una dona (Vorágine, 1982, 488).

Varazze fa també un panegíric de la potència de les campanes contra els dimonis, que fugen en sentir-les: trompetes de Déu, les anomena (Vorágine, 1982, 297). Més endavant veurem quelcom sobre l'ús de les campanes per espantar els diables meteorològics.

Com a ús d'altres objectes sagrats –talismànics- contra el dimoni, cal esmentar l'estola que Pere ermità llença al súcube que ja el tenia mig engrescat (Vorágine, 1982, 476), i els bastons –símbol de poder: punició, i també fàl·lic- que alguns sants lliuren als seus protegits; així, sant Jaume al nigromàntic penedit Hermògenes, que li demana una protecció contra els seus antics amics diabòlics (Vorágine, 1982, 397), o sant Bernat a la dona aquitana víctima d'un insadollable incube (Vorágine, 1982, 520).

Altres tipus d'objectes amb eficàcia contra els dimonis no provenen del camp religiós; parlem ara d'una barreja indestruïble de creences d'origen erudit i popular, ja ben dins del camp de la màgia, acceptable només gràcies a un prim vernís cristià. Farem servir abundantment el *Llibre dels Àngels*, on, tractant-se d'una matèria tan escabrosa, Eiximenis té la precaució de citar indirectament: *diu que posa Plinius*.

Comencem pel bestiar: Eiximenis posa en primer lloc el cor de voltor: *Item, que cor de voltor ligat en peyll de leó o de rabosa fuga los demonis*; després hi afegeix, procedent d'una font escrita, diu, *Legit he, axí mateix, que anell fet de un gla d'ase fuga lo demoni* (Eiximenis, 1992, IV, 43). En un altre capítol, el franciscà enumera els remeis -*tot aytal maliffiçi à remey per art o per natura-* contra la impotència sexual provocada pel dimoni -*empatxar la obra del carnal ajustament... parlant comunament-*; hi torna a esmentar el cor de voltor: *cor de voltor portat, menjar garces* (Eiximenis, 1992, IV, 45). Un esment particular mereix el peix de Tobit, siga quin siga: *Item, diu que lo fetge del peix que pres Tobies fuga lo diable* (Eiximenis, 1992, IV, 43). La consuetud mallorquina de Tobit eixampla la referència; l'àngel Rafael mana a Tobit guardar no el fetge sinó el cor del peix: *No-l lenseu, que, sert, molt bo és./ Lo fum del cor farà fugir/ tots los demonis, sens mentir*. Més tard, abans de passar per la terrible prova del llit nupcial, Rafael mana a Tobit: *Lo cor del peix vós cremereu,/ y tres jorns a Déu pregareu/ ans de l'afecta matrimonial,/ i-l dimoni no-s farà mal* (*Teatre Bíblic*, 1976, 189-190).

Passem al regne vegetal; Eiximenis esmenta virtuts de la botànica contra el dimoni: *Item, diu que posa Plinius que arthemissa e pahonia fúgan los demonis* (Eiximenis, 1992, IV, 43); per a impotència, recomana això:

E dien que aço val portar e aver rapnum, ço és arn ab si at ypiçio... tenir coral, artemísia, cor de cornella, radix erigim aver ab si o dins sa casa (Eiximenis, 1992, IV, 45).

Ja al s. XVI, trobem similars coneixements per part del tractadista Noydens¹¹⁴⁷ i del metge naturalista Juan de Cárdenas, al seu *Problemas y*

¹¹⁴⁷ Noydens, 1711, 29: *...disponen al Energumeno, para la expulsion del demonio, como en otros exemplos de la ruda, y azufre bendito, etc. que se aplica á sus narizes, con tiento, y moderacion, se conoce.*

secretos maravillosos de las Indias (1591): la yerba llamada de los judíos baaras lançaba los demonios, y que el hombre o animal que la arrancava primero al punto moría (Cárdenas, 1988, 31).

Quant al lapidari, de tradició oriental, alexandrina, és general la creença que algunes pedres tenen la virtut d'espantar el diable (Bologne, 1993, 170). Eiximenis hi esmenta la calzedònia, la maragda i el diamant:

...dien Diascòrides e Platearius, que contra les itlusions dels diables valen calçedoyne trocat e portat e smarachde. E diamant portat en lo costat siniestre val contra los demonis qui s'apellen incubi e sucubi... que fan les carnals legees (Eiximenis, 1992, IV, 43).

Hi ha la tradició popular de llençar, en visitar un moribund, un pessic de sal al foc, *afin que le diable ne s'empare pas de l'âme à sa sortie du corps* (Sébillot, 1908, 167).

Els perfums tenen també un característic poder contra els dimonis, en especial l'incens: *Item, diu que posa Ignoçent que fum d'ensens val a fer fugir los demonis* (Eiximenis, 1992, IV, 43). Noydens, per a exorcismes, esmenta: *Otros mandan traer en su presencia azufre bendito, pez, y resina, para que advierta los tormentos que le esperan...* (Noydens, 1711, 30). Finalment, la complexa i laboriosa combinació d'elements animals (cera), vegetals (incens, mirra, oliva, ruda) i minerals (or, sal) que recomana també Noydens per protegir el llit de la persona posseïda¹¹⁴⁸.

4.3.7. Música diabòlica

Comencem parlant del soroll, un dels atributs –amb fum i pudor- de les espectaculars intervencions del diable; en oposició a l'harmoniosa música celestial, els dimonis es delecten fent soroll; es manifesten a Ramon de Perellós amb un soroll embogidor:

...yo hoý soptament vn gran brugit, com si tot lo món fos aiustat per fer un gran tabust; e cascú cridaua en alta veu de son poder; no crec que maior brug se pogués fer, e si la virtud del cel no me agués gardat he los prohomes no me aguessan ensenyhat, yo fóra exit de mon sen (Perellós, 1917, 22).

Més tard, quan els dimonis veuen que el vescomte escapa pel pont,

...feren molt gran dol he molt horrible e tant spauentable, que pus me spauentaren he me féu més de pahor la orrebletat de lur crit, que no auia fet lo dupte dels turmens que yo auia vistz ny hoýtz ny passatz (Perellós, 1917, 32).

¹¹⁴⁸ Noydens, 1711, 62: *...tomará el Exorcista oro molido, incienso, mirra, sal, oliva, cera bendita, y ruda, cada vno bendito, con su particular devocion; y aviendolos mezclado, pondrá en cada esquina de la cama, despues de limpia vn poco, bendiciendola tres vezes con la señal de la Cruz...*

En quines circumstàncies fan aquests efectes sonors? Sovint, a l'hora de la mort d'un pecador:

E si per certs indicis pot conèixer açò ans de temps, fa preparacions de brogits e de tempestats, indicans la dampnació d'aquell (Eiximenis, 1992, V, 20).

Els crits continuen durant el transport de l'ànima; a *Le Jeu d'Adam* es disposa que els dimonis *vociferabuntur inter se in inferno gaudentes* (*Le Jeu d'Adam*, 1994, 45); hi ha també una ininteressant descripció de sant Vicent del contrast entre el cant dels religiosos sobre el cos i els crits dels diables - *bozeando e dando gritos*- a l'ànima¹¹⁴⁹. També fan soroll en ésser expulsats de l'ídol o el cos humà que habiten; Varazze ens en conta alguns casos; a l'Índia, quan sant Bartomeu es presenta al temple d'Astaroth, un àngel posa en fuga el dimoni que habitava a l'estàtua del déu, fuga que és descrita com acompanyada d'un estruendós soroll (Vorágine, 1982, 524). A l'exorcisme a la filla de l'emperador Teodosi, quan el dimoni exorcitzat per sant Donat fuig, una commoció fa tremolar la casa (Vorágine, 1982, 458); el dimoni de l'heretgia arriana, resistint-se a ésser expulsat, corre per tres dies per damunt la teulada d'una església acabada de consagrar al catolicisme, fent un enorme brugit (Vorágine, 1982, 824). I encara en altres casos més excepcionals, com ara les erupcions volcàniques, com conta B. Leonardo de Argensola (1609): *hubo en la de San Jorge horrendos terremotos; oyéronse voces de demonios* (Argensola, 1992, 126).

El mitjà per a produir aquest brogit pot ser senzillament la veu: *!Com ou-se aquell tumult e brogit de aquella mala gent!* (Ferrer, 1932, I, 280), però també picar de mans -*ab les mans feent gran brugit*- (Lieja, 2004, DXXVI); o una mena de tro: *e ell tantost féu l tro e desaparech* (Ferrer, 1932, II, 176); el dimoni de Maria de Zayas també s'esfuma així: *y dando un grandísimo estallido, desapareció... Al ruido que hizo, que fue tan grande que parecía hundirse la ciudad...* (Zayas, 1973, 326). Fins i tot els dimonis amollen sonsors pets, com el famós de Malacoda a la *Divina Commedia*: *ed elli aveva del cul fatto trombetta* (Infern, XXI, 133).

Quant a la música, pot semblar que espanta els dimonis: David la fa servir amb aquesta finalitat: *E diu que la cithara que Daviu tocava davant Saül fugava lo demoni qui-l turmentava* (Eiximenis, 1992, IV, 43). Però sant Vicent aclareix el mecanisme d'aquest singular exorcisme: temia el dimoni la música? *Certe non*: fuig de Crist, representat per la *cithare*¹¹⁵⁰. Recordem ací el dogma musical medieval –que arriba fins al s. XVIII- de la prohibició terminant del tri-to, també anomenat *mi contra fa* i *diabolus in musica* (Salazar, 1989, 288).

¹¹⁴⁹ Ferrer, 1994, 288: *...llorando e con grand rroydo, batiéndola e atormentándola... E desque es salida, así como los abades van cantando con el cuerpo, assí los diablos van bozeando e dando gritos e batiéndola.*

¹¹⁵⁰ Ferrer, 1995, 175: *...quod Rex David tangebatur bene scitharam, et quod Rex Saul detinebatur multociens per demonem, et David tangendo citharam expellebat demonium a Rege Saul... Igitur quandocumque spiritus Dei malus arripiebat Saul, tollebat David citharam, et percuciebat manu sua (et recedebat ab eo spiritus malus. Timebat ergo demon) sonum illius cithare? Certe non. Vel timebat scitantem David? Non. Quid? Crucem domini nostri Iesu Christi...*

Els cors monacals són atacats pel dimoni; Lieja ens conta un cas de sabotatge musical dels diables, semblant el desconcert –només visibles per a l'abat- al cant de maitins d'uns monjos:

...e, dient aquel psalm Domine quid multiplicati sunt, tants diables entraren en aquel cor on se deyen les matines que torbaven los ffreres qui cantaven a la una part del cor; los de la altre part volien-los corregir, e la una partida dels diables vengueren als ffreres que volien corregir los altres e semblantment los torbaren tots, en tal manera que no-s podien acordar uns ab altres. E, acabat lo dit psalm ab gran treball e affayn, lo prior, que ere hom de honeste vida, veé exir del dit cor los dits diables (Lieja, 2004, CCXVI).

En un altre cas, en què els monjos estan molt pagats del seu cant, vanitosos, un monjo veu com un diable en forma de colom replega en un sac *totes les veus de una en una de aquells qui cantaven e metie-les en lo sach* (Lieja, 2004, CII).

D'altra banda, els músics terrenals, inductors al pecat, són satanitzats; el rei Felip de França, *veent que-ls albardans e juglars vestien robes de drap e de seda e altres molt riques*, decideix no donar-los més roba, sinó a l'Església, perquè donar béns als joglars és *fer sacrifici als dimonis* (Lieja, 2004, CCCIX). Hi ha una relació medieval entre joglars, pecat i dimoni; en un *Libro de las confesiones* (1316), de Martín Pérez, manual difòs per les ordes mendicants, l'autor qualifica la tasca dels músics populars de *oficio del diablo*¹¹⁵¹. I Eiximenis inclou els joglars en la seua llista de *vils officis (malendrins o alcavots, o tafurers, jugadors, o males fembres, o públics usurés, hòrreus juglars, e semblants officis)* (Eiximenis, 1981, CCXLIX), i recorda com exercir-lo és inapropiat per als religiosos:

...per res no pertanga a persona religiosa ésser jugar ne gran burler ne truffador ans aytals coses són en ells grans abusions e leges qui-ls reten dignes de gran menyspreu (Eiximenis, 1981, CCLXXII)..

Música i ball es consideren properes a la luxúria; el confessant, diu Eiximenis, ha d'incloure en la seua declaració *si vas de nits e per què; si ab juglars o ab cantars; o as trameses alcavotes, e menades balles, o ballat; o cantades o fetes letres de carnals amors* (Eiximenis, 1981, CCCXXVIII).. El *Cartoxà* també condemna la música i la dansa:

...per ço en los conuits, en les festes, en les músiques, en los perfums, en los balls e dançes, en les honors, pompes e riqueses, deuen tenir aquestes paraules en lo cor sculpides... (Corella, 1998, cap. XXVII, f. 122r.).

Fins i tot la música sacra pot ésser pecaminosa, si no s'executa amb la deguda modèstia; Lieja condemna així l'arrogància de l'artista: en un monestir,

¹¹⁵¹ *Teatro Medieval*, 1997, 207, cap. CXXXVI: *...todos estos juglares et juglaresas, cantadores e cantaderas, que tienen oficio del diablo para ençender los omnes et mugeres en amor malo, todos son estriones er biven en grant peligro, ca non se pueden salvar...*

en què els monjos estan molt pagats del seu cant, vanitosos, un d'ells veu com un diable en forma de colom replega en un sac *totes les veus de una en una de aquells qui cantaven e metie-les en lo sach* (Lieja, 2004, CII).

Hi ha algunes, no gaires, referències textuais al cant dels diables; quan els dimonis es presenten al voltant del llit de Tundal, alegres, li canten:

E environaren la mesquina de ànime e digueren: "Cantem, cantem a questa ànime mesquina lo cantar de la mort que li deuem, car filla és de mort e menar de foch que coure a tu, car exir no pot de tenebres e amiga és de claror e enemiga e girmana de dolor" (Perellós, 1917, 49).

Arnau de Lieja conta un cas de diable que posseeix un monjo, i canta inconfusiblement com un àngel:

...havie la veu ten plesent e ten amorose que a tots los oÿnts semblave veu d'àngel. E un die, un religiós, oynt cantar aquell clergue, dix: "Aquella veu no semble ésser de hom, mas semble ésser de diable." E tentost lo religiós conjurà ab devoció al diable que isqués del cors del clergue (Lieja, 2004, CIII).

En una història semblant, un monjo jove força la veu del cor de vells monjos del Císter, obligant-los a cantar al seu to, més alt:

E en aquella ora per tots los monges fon viste exir de lla boca del monge jove ponpós un diable tot flamejant, lo qual diable passà per devant los monges jóvens que sí havien ajudat a cantar (Lieja, 2004, CV).

Sant Vicent conta que sant Domènec troba, al seu monestir, un alegre dimoni *saltantem, et tripudiantem cantando «magis et minus»*; la lletra de la cançó significa els pecats per excés i per defecte, *quia multi dampnabantur propter magis et minus* (Ferrer, 2002, 771). D'altra banda, a les representacions teatrals els personatges solen declamar els seus textos amb cant, també els dimonis; a la *Consueta de la Temptació, feta en l'any 1597* es donen indicacions al respecte, entre text i text: *Are se'n va Satanàs cantant a to de alme laudes (Teatre sobre..., 2003, 166)*. També a la *Consueta de la tantació de fra Cardils: y diu Alberich a to de alme laudes... (Teatre sobre..., 2003, 181); y diu Berzabuch: -Príncep de iniquitat,/ gran Lucifer,/ hoiu, Señor, lo que sé fer (Cantant)... (Teatre sobre..., 2003, 194); Ara tots los set dimonis vesten Lucifer com hermità, y anirà devés lo desert, hon és lo Jesús, ab to de alme laudes... (Teatre sobre..., 2003, 200)*.

Al purgatori, diu Dante, se senten els cants dels condemnats per luxúria, que canten himnes a la Verge i a Diana (Purgatori, XXV, 121).

Els dimonis toquen alguns instruments, preferentment de vent i, sobretot, de percussió; en una miniatura anglesa (ca. 1350)¹¹⁵², un dels dimonis de l'infern, tot volant, toca un pander que té a la mà dreta amb un bastonet; a la processó del Corpus valenciana, la *Roca de l'Infern o dels Diables de l'Infern*

¹¹⁵² Città del Vaticano, Bibl. Apostolica, Pal. lat. 537, f. 139. Reproduït a Freeman, 1986, II, lám. 304.

incorpora, a finals del s. XV, un equip de diables que dansen i juguen al so de tabals (Pitarch, 1999, 180).

Pel que fa als instruments de vent, davallat a l'infern, Dante diu: *io senti sonare un alto corno* (Infern, XXXI, 12). En una miniatura del *Bestiaire de Guillaume le Clerc*¹¹⁵³ (s. XIII), dalt de la torre infernal un dimoni bufa un instrument en forma de banya. En una visió relatada per Lieja, *lo dit diable... sonà una bocina* (Lieja, 2004, DCXXII). A la vall infernal que hi ha a l'orient, fra Odoric de Pordenone, franciscà italià que hi viatja el 1318, se senten diversos instruments, entre ells tambors (Gil, 1995, 507). Mandeville també hi sent *trumpets and tabors and drums, like at the feast of great lords* (Mandeville, 1983, 173); Rabelais diu que, a l'infern, Neró toca la gaita (Rabelais, s.d., I, XXX), i Pere Portes, al seu davallament infernal,

...sentí grandissim abalot y ba véurer un gran tropell de dimonis de diversas figuras y formas que venian ab grans alarits y alegres, sonant corns y xeremias molt diferents dels de aquest món... (Perellós, 1917, 104).

Un cas molt particular ens el narra el tractadista Noydens; interrogat un dimoni en el transcurs d'un exorcisme a una pagesa posseïda, diu que sap música, i de fet toca la viola de mà *que parecia el hombre mas diestro del mundo*, i canta una cançó composició seua: *Esclavo soy, pero cuyo,/ Esso no lo niego yo;/ Que cuyo soy, me enviò/ Al infierno, donde estoy,/ Porque dixé, no era suyo*¹¹⁵⁴.

A la iconografia trobem algun diable trompeter, simètric dels àngels homòlegs; al judici final del *Missal de Santa Eulàlia*¹¹⁵⁵ (principis del s. XV), un diable sona un llarg corn, i a la caiguda dels àngels rebels, de Brueghel, en veiem dos.

Quant a l'infern, tenim l'original i conegut cas del tríptic el *Jardí de les delícies*, d'Hyeronimus Bosch¹¹⁵⁶. L'estranya figura que flota sobre dues barques a l'estany de gel porta un barret format per un sac de gemecs, instrument reproduït a la bandereta que apareix damunt la mateixa figura. Més a prop hi ha un grup en què els instruments musicals esdevénen de tortura, en una agrupació d'orquestra infernal: enmig, vertical, una gran rota o viola de roda, de la qual un condemnat fa girar la manivella; dins s'hi amaga una altra ànima, que fa sonar un triangle amb una vareta. A la dreta, un dimoni entomològic bat un timbal; al seu costat, a terra, veiem una mena de trompeta o trombó. Damunt, un condemnat, amb una flauta entaforada al cul, aguanta una enorme dolçaina, de la boca de la qual surt un bracet. Al costat, un altre condemnat, gras, bufa un corn de forma sinuosa; una altra ànima es tapa les orelles, amb expressió de desesperació. A l'esquerra, un condemnat és lligat a

¹¹⁵³ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 14969, f. 14v. Reproduït a Bologne, 1993, 184.

¹¹⁵⁴ Noydens, 1711, 11: *...sacando los espíritus á vna Labradora vn Sacerdote, por curiosidad (que siempre se ha de huir en tales ocasiones) preguntò al demonio, qué sabia? Y él respondió, que era musico: y trayendo una vihuela, de tal manera meneava los dedos de la Villana, que parecia el hombre mas diestro del mundo: y diziendole, que cantasse, avia poco que se avia inventado vno de los cantares profanos...*

¹¹⁵⁵ Barcelona, M. Capitolar de la Catedral, Rafael Destorrents.

¹¹⁵⁶ Madrid, M. del Prado.

una gran viola de mà, vertical; al costat, un altre és atrapat entre les cordes d'una arpa medieval, també vertical. Entre aquestes figures i la viola de roda, una multitud d'ànimes forma un cor, que canta amb cara aterrida, dirigit per un diable monstruós amb túnica roja: el mestre de música. Tots plegats interpreten la partitura en un llibre obert davant d'ells; hi ha una altra inscrita al cul d'un condemnat, que jau sobre un altre llibre obert amb partitures; el diable-director assenyala amb la llengua, llarga i segmentada, el compàs.

Els instruments musicals tenen una presència abundant als inferns de Bosch; a la taula central del tríptic de Les temptacions de sant Antoni¹¹⁵⁷ (1505-1506) un diable amb armadura, crani descarnat animal i una mena de gavardina, que cavalca un estrany monstre d'aspecte vegetal, toca una arpa medieval; a la taula central del tríptic del Judici de Viena¹¹⁵⁸ un dimoni simiesc toca un petit llaüt, dansant; un altre, blau i ornitològic, bufa la dolçaina que és el seu bec; a la taula central del tríptic del Carro del fe¹¹⁵⁹ (1490-1500), la parella sobre el carro interpreta una cançó: ella canta, llegint una partitura, mentre ell toca el llaüt; darrere, un diable gris, sense cara i amb ales de papallona, els acompanya amb una llarguíssima flauta; a la taula dreta del mateix tríptic, l'infern, un dimoni caçador celebra el seu èxit fent sonar el seu corn corbat.

Bé que no referit a l'infern, sinó al purgatori, hem d'esmentar ací el turment musical que pateix el rei Joan I, que s'apareix al calabòs de Bernat Metge acompanyat d'un home que *era jove fort e tenia una rota entre les mans* (Metge, 1983, 153). És l'encarregat d'executar el castig de purgació sobre el fantasma del rei:

...e per tal com jo trobava gran plaer en xandres e ministrers, aquest hom qui té la rota entre les mans, ab molta discordança me fa denant sons desplaents e llunyats de bon temps e mesura e finalment de tota melodia (Metge, 1983, 196).

Aquest músic resulta ésser el propi Orfeu, que narra després el seu davallament a l'infern, en recerca d'Eurídice; hi entra mercès a la música:

...davallé a les portes d'aquell, e sonant la rota, la qual a mi havia donada Mercuri, fui tan graciós a Cèrbero, porter d'infern, que les dites portes me foren tantost obertes... (Metge, 1983, 199).

En una il·lustració gòtica d'un manuscrit francès de *De consolatione philosophiae*, de Boeci¹¹⁶⁰, es representa aquest davallament d'Orfeu, concebut com un trassumpte del de Crist; el déu, vestit a la moda del gòtic internacional, toca l'arpa –no la rota- davant la gola oberta del Leviatan, que vomita Eurídice de la mateixa manera que l'infern típic deixa anar els patriarques; els dimonis s'aturen per escoltar Orfeu, i fins i tot un d'ells s'asseu damunt la barra inferior del monstre.

¹¹⁵⁷ Lisboa, M. Nacional de Arte Antiga. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 75.

¹¹⁵⁸ Viena, Akademie der bildenden Künste. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 90-91, làm. 50d.

¹¹⁵⁹ Madrid, M. del Prado. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 40-41, làm. 21d.

¹¹⁶⁰ Viena, Österreichischen Nationalbibliothek, cod. 2595, f. 61r. Reproduït a Pächt, 1977, làm. 77.

Recordem ací també els instruments de tortura –no infernal, sinó terrenal- associats amb la música; amb funcions d'immobilització i exposició pública, com a variants mòbils del cep, es tracta d'aparells de ferro que subjecten coll i dues mans, suggerint instruments musicals; semblen desenvolupar-se a Holanda. Al catàleg d'instruments de tortura apareixen el humorístics violó de les comares i la flauta d'avalotador (*Inquisition*, s.d., nº 61-65 i 30-31).

Els diables també dansen, la qual cosa convé al seu extremat dinamisme, quasi hiperactivitat, i a la lascívia del ball: *El diablo, amigos, que nunca pued dormir,/ siempre anda bullendo pora nos rezebir* (*Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2398). Els dimonis, i els posseïts, desenvolupen una enorme gestualitat i moviment, en contrast amb la passivitat i immobilitat dels condemnats, reduïts a objectes, i amb l'hieratisme dels personatges pertanyents a l'àmbit celestial (Le Goff, 1985, 45; Camille, 1989, 39); el *Diablo Cojuelo* s'esclama del seu empresonament pel nigromàntic i la inactivitat a què el sotmet¹¹⁶¹. La paremiologia castellana hi al·ludeix: *a la mujer bailar, i al asno rebuznar, el diablo se lo debió mostrar* (Pedrosa, 2004, 84).

A *Le Jeu d'Adam*, representació bíblica de mitjan segle XII, després de la comissió del pecat original, hi apareixen *Diabolus et tres vel quatuor diaboli*, que se'ls emporten cap a l'infern, on troben d'altres dimonis (*alii vero diaboli erunt juxta infernum obviam venientibus*); tots plegats, s'alegren tant de la caiguda humana que dansen: *et magnum tripudium inter se faciunt de eorum perdicione* (*Le Jeu d'Adam*, 1994, 45). Lieja conta com els estudiants suecs de nigromància presenciaven una dansa de diables i diablesses: *en figura de cavallers e en forma de fembres molt belles ballant* (Lieja, 2004, CDXCIV).

Ja hem esmentat el dimoni *saltantem, et tripudiantem* de sant Vicent (Ferrer, 2002, 771); en un altre lloc, el predicador fa una versió religiosa de la faula de la cigarra i la formiga, amb una encisadora imatge de les danses infernals:

...e com vindrà lo yvern, ço és, la mort, troben-se decebuts, e moren, e ballen en infern ab los dyables. E veus les dances que fan les ànimes daphnades ab los dyables en infern: Lucifer que guie les dances, e après vénen los altres dyables, e enmig de dos dyables va una ànima, e en esta manera ballen (Ferrer, 1975, V, 60).

A l'esmentada *Roca de l'Infern*, i a la del *Juí o dels Diables del Juí*, els dimonis ballen una *dansa de momos* (Pitarch, 1999, 180); i recordem les arrelades danses populars de dimonis a les *santantonades* de les comarques del nord del País Valencià; als akelarres també s'hi solen dansar balls redons com sardanes (Amades, 1934, 73). Esmentem també el que diu Rabelais: que, a l'infern estant, el filòsof Epíctet ofereix contínuament festes amb danses, i que aquest espai és ple de tarantul·lats ballant (Rabelais, s.d., I, XXX).

El tema de la dansa encantada, un ball inacabable en el qual els ballarins, forçats per la màgia, dansen fins a morir o fins a la resolució del conjur, presenta algunes variacions a la literatura medieval. Al cicle artúric apareix a la *Vita Merlini* (ca. 1130); Guineban, germà de Boores, balla en un

¹¹⁶¹ Guevara, 1983, 170: *...porque éste a cuyos conjuros estoy asistiendo me tiene ocioso, sin emplearme en nada, siendo yo el espíritu más travieso del infierno.*

prat amb una donzella, de qui s'enamora; com ella diu que seria feliç si la dansa durara eternament, Guineban realitza l'encantament (*Historia de Merlín*, 1988, cap. XLIX). Al *Lancelot en prose*, part de la *vulgata* artúrica (1215-1235), es narra la resolució: al Bosc Perdut, Lancelot troba una vall on cavallers i dames canten i ballen; en acostar-s'hi, baixa del cavall i no pot estar-se de començar a dansar, completament armat com va; el seu escuder s'adona que el cavaller s'ha tornat boig, i l'abandona. Es tracta ara d'un encantament ordit per un clergue cosí del rei Ban, per l'amor d'una dama (*Lanzarote...*, 1987, cap. CL-CLIV).

Lieja relata una variant clerical i punitiva del mateix tema, una dansa maleïda que dura un any:

...un prevere de lla esgleya de Sent Maines, deyint ell missa la vespre de Nadal, alguns hòmens ballaven per lo cimenterí de lla dita esgleya, e torbaven la missa e lo divinal offici. E con se vol que-l dit clergue los tramès a dir que lexassen les dances e que no li torbassen la missa, no se'n volgueren estar. E lo clergue ladoncs dix: "Jo prech nostre senyor Déus e a sent Maines que de tot aquest ayn vosaltres no façats sinó dançar e ballar." E Déus mostrà tal miracle que de tot aquell ayn jamés no plogué ne nevà demunt ells, ne hagueren fam ne set, ne les lurs vestedures no s'esquinsaren, ans com a folls tot aquell ayn de nit ne de die jamés no cessaren de ballar e de dançar. Sdevench-se que un die un hom que havia l^a germana sua en aquella dança, la pres per lo bras per lavar e traure-la de lla dance e ball, e tentost li tragué e li levà tot lo braç del cors, e no n'isqué sanch e romàs en la dança sens braç ab los altres qui dansaven (Lieja, 2004, CLXXXIV).

4.3.8. Escriitures infernals

L'ús de l'escriptura al més enllà no és pas monopoli del camp celestial, com de seguida veurem amb els llibres i llistats infernals *paral·lels*. Però a més a més tenim alguns casos, en la literatura medieval, de comunicació escrita transgressiva, relacionada amb el món infernal. Es tracta d'escrits amb el format específic de *carta*: com a talismà protector contra el dimoni; cartes dutes per dimonis missatgers al servei d'emperadors romans; cartes de recomanació a Lucifer; cartes o documents de pacte entre mortals i el diable, que obliguen jurídicament els seus signants, cartes arxivades a l'infern i tornades miraculosament a la terra, i finalment cartes que, travessant la frontera de la mort, viatgen de la terra a l'infern, i serveixen de comunicació entre vius i condemnats. Tots aquests escrits presuposen la capacitat lectora, i sovint escriptora, tant de dimonis com de condemnats a l'infern: l'escriptura com a mitjà de comunicació amb el món inferior.

Esmementem en primer lloc aquelles escriptures que, provinents del camp celestial, contenen una ordre o un conjur que en tot cas fa fugir el diable; aquests escrits actuen com a talismans (Klaniczay, 2001, 959), una profilaxi que significa que els escriptors creuen en la competència lectora del dimoni, a qui va adreçat l'escrit, creença confirmada per l'èxit generalitzat de les

mesures: ens trobem, doncs, davant una pràctica escripturària miraculosa, adreçada a éssers sobrenaturals (Cardona, 1994, 157, 165).

En una curiosa narració de la *Legenda*, sant Bernat fabrica un amulet contra un dimoni persistent, que insisteix a posseir la seua víctima cada volta que el sant es despista. El talismà consisteix en una petita carta -*cartula*- amb l'ordre escrita de sant Bernat de deixar tranquil·la la dona, talismà que li pengen al coll a la interessada -*collo eius alligari cartulam continentem haec verba*-, i funciona, com era previsible, correctament (Varazze, 1480, f. 101 v.; Vorágine, 1982, 519).

Lieja conta el cas relacionat d'un sant amb tal poder sobre els diables que guaria els endimoniats a distància, una mena d'exorcisme *take-away*, si se'ns permet l'expressió:

...no ten solament stant present mas encara absent, enviant cartes o algun troç de lla sua vestadura, e ab allò guaria los endemoniats que no staven presents en loch on ell stava (Lieja, 2004, DCLIX).

Noydens, a les seues instruccions per a practicar exorcismes, emprarà quelcom similar; ens ofereix el text del *Conjuro de la carta, en que se escriben los breves, y nomina, que han de llevar consigo los Energumenos*¹¹⁶². El mateix expedient pot emprar-se preventivament, per esbrinar si hi ha possessió diabòlica o no¹¹⁶³. Cremar el nom del dimoni escrit en un paper és, com hem vist -*puede tomar su nombre, escrito en papel bendito, y quemarlo en fuego, tambien bendito*-, una tortura per a ell (Noydens, 1711, 32): *se han de quemar... y el nombre del demonio escrito en papel bendito, para obligarle à que salga del energumeno* (Noydens, 1711, 289).

Hi ha una narració propera a aquesta per l'ús màgicament punitiu de l'escriptura; *magister Silus* invoca l'ànima d'un company filòsof mort, per assabentar-se de la seua situació espiritual. Se li apareix el fantasma des del purgatori, vestit amb una túnica de vitel·les enceses per dins, i per fora escrites amb frases sofisticades; el tema de la roba escrita no és infreqüent, encara que sol tenir un valor simbòlic altre que el punitiu (Cardona, 1994, 162). *Silus* opina que el càstig no és tan terrible, i aleshores el fantasma li demana que el toque. No arriba a fer-ho; una gota de suor esquitxada li travessa la mà¹¹⁶⁴.

En gran part de les referències a escriptures transgressives medievals intervén la figura del mag o nigromàntic, clergue posseïdor d'un coneixement erudit transmés mitjançant llibres esotèrics¹¹⁶⁵; tot i que en molts casos el

¹¹⁶² Noydens, 1711, 290: *Coniuro te charta, + per verba illa tituli triumphalis, Salvatoris nostri... et per omnia alia verba, que dicuntur de Creatore... quod tantam obtineas virtutem, vt omnia, quae super te scribentur, ad effectum salutis aeternae perducere valeas; et vt omnis fallacia, et virtus diaboli exeat a te...*

¹¹⁶³ Noydens, 1711, 290: *Quando el exorcista quisiere interarse de si alguna persona está posseída del demonio, tome un papel bendito, y escriba en él los nombres sagrados de Dios, en la forma que se sigue, y le ponga sobre el enfermo, sin que el lo entienda.*

¹¹⁶⁴ Lieja, 2004, CXXV. També a Varazze, 1480, f. 139r.: *Apparuit cum cappa de pergameno tota de sophismatibus intus flamma ignis (...) ille guttam unam sui sudoris dimisit que predicti magistri manum sagitta citius perforavit.*

¹¹⁶⁵ Vegeu la *depositio* del rector de Gandia, l'u de juny del 1389, a la visita pastoral: *...quod Petrus Bonet, vicarius de Palma, difamatur quod habet spiritum familiarem et,*

caràcter diabòlic del llibre depèn del seu ús, n'hi ha alguns de clandestins, conservats gràcies a la repressió instituïda, com a *corpora delicti* (Fantini, 1996, 267-280). La persecució, en un principi moderada i centrada en llibres àrabs, -críptics, i curiosament carregats de connotacions màgiques (Le Roy, 1982, 466)-, bíblies hebraïques i llibres de màgia, esdevé oberta amb la Contra-Reforma, i adreçada al luteranisme (Dedieu, 1981, 253); els llibres satànics es cremen en ordalies –recordem el cas relatat per Jordà de Saxònia, en què el text de sant Domènec no sols no crema, sinó que flota en l'aire¹¹⁶⁶-, i fins i tot en alguns els dimonis hi arriben a habitar físicament (Klaniczay, 2001, 961). Del repertori de temàtiques ens informa Trento¹¹⁶⁷; la llista no n'exhaureix les varietats: podem esmentar, també, la *bibliomància*, obrint un llibre a l'atzar, practicada fins i tot per sant Agustí (Cardona, 1994, 174).

Vegem algunes referències textuais a aquests llibres; Varazze narra com l'apòstol sant Jaume derrota el màgic Hermògenes, a qui fa portar davant seu pels dimonis que el servien; derrotat i convertit, Hermògenes lliura a sant Jaume la seua biblioteca de bruixeria, que l'apòstol llença al mar (Vorágine, 1982, 397). Simó el mag, derrotat per sant Pere, també llençarà els seus llibres al mar (Vorágine, 1982, 347). Al *Conde Lucanor* apareix un nigromàntic, *don Yllán de Toledo*, del qual s'esmenten *los libros e el estudio en que avían de leer* (Manuel, 1999, 119). A l'*Amadís de Gaula* (1504) es conta com és alliberada la víctima d'un encantament d'Arcalaus *el encantador*, mitjançant un curiós ritual en què intervénen dos llibres, un de màgia i l'altre clarament satànic¹¹⁶⁸. A l'*Orlando Furioso*, el bruixot Maugis, davant l'oportunitat d'introduir un dimoni al cavall de Doralícia, lamenta no dur damunt un dels seus llibres d'encantaments, però recorre a un que se sabia de memòria (Ariosto, s.d., XXVI). Segons creences populars mallorquines, citades per Amades, la invocació als diables es fa amb un llibre anomenat Llunari (Amades, 1934, 50).

Els nigromàntics no sols escriuen pactes diabòlics: també poden fer cartes de recomanació al diable; en una llegenda narrada per Lieja, la diablessa Venus s'enamora i encalça un jove acabat de casar; com ell la ignora, Venus li provoca impotència; el jove acudeix a la màgia:

Estant en aquella vida que li era turment, ach consell ab un hom qui havie nom Palamo, qui sabia de l'art de nigromància, lo qual Palamo li donà una carta per als diables (Lieja, 2004, DCL).

secundum famam, tenebat libros tractantes de illa mala arte, quos tenet venerabilis Iohannes de Cabrera, et est difamatus quod utitur dicta mala arte. Arxiu Diocesà de València, secció I, fons II, "visites pastorals", caixa 132 (Cárcel, 1996, 124).

¹¹⁶⁶ Citat per Klaniczay, 2001, 960.

¹¹⁶⁷ "*Regulae Tridentinae*" de *libris prohibitis* (1564); regla nº 9 (*Enchiridion...*, 1973, 424): *Libri omnes et scripta geomantiae, hydromantiae, aëromantiae, pyromantiae, oneiromantiae, chiromantiae, necromantiae, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, incantationes artis magicae, prorsus reiiciuntur.*

¹¹⁶⁸ Rodríguez, 1975, I, XIX: *...la una de las doncellas sacó un libro de una arquita que so el sobaco traía, e comenzó a leer por él, e respondíale una voz algunas veces; e leyendo desta guisa una pieza, al cabo respondiéronle muchas voces juntas dentro de la cámara, que más parecían de ciento. Entonces vieron cómo salía por el suelo de la cámara rodando un libro como que el viento lo llevase, e paró a los pies de la doncella, y ella lo tomó e partiólo en cuatro partes, e fuelas quemar en los cantos de la cámara, donde las candelas ardían...*

Seguint les instruccions del nigromàntic, el jove acudeix a una cruïlla de camins, on se li apareix tota una cort satànica; allí, en comptes de parlar, el jove lliura la carta de recomanació:

...lo senyor de aquelles, ab ulls molt speventoses, guardà lo dit hom jove e demanà-li què volie. E lo dit jove, perquè li fon vedat per lo dit Palamo, callà, que no li respòs, mas donà-li la dita carta que-l dit Palamo li havie donat que donàs als diables. E, quant lo dit diable conech lo segell que era del seu amich Palamo... (Lieja, 2004, DCL).

Passem als casos de pactes diabòlics; les narracions medievals ens remeten a l'univers mental feudal, basat en la dependència personal, la integració en una xarxa jeràrquica de relacions i fidelitats socials. Deixar de servir el *senyor* Deú per a passar a ésser vassall del dimoni era un acte jurídic, sovint rubricat per escrit: per aquesta raó trobarem algunes interessants referències escripturàries, mantingudes també a les creences populars (Amades, 1934, 47).

Una d'aquestes apareix a la *Legenda Aurea*, en la *vida* de sant Basili, bisbe de Cesarea (330-379), i a Lieja, i constitueix, segons Klaniczay, el primer testimoni d'un pacte escrit amb el dimoni (Klaniczay, 2001, 969). Un criat s'enamora de la filla del seu senyor: per tal d'aconseguir-ne l'amor, recorre a un mag, qui li lliura una carta de recomanació per al dimoni. Ha de dipositar aquesta primera carta sobre la tomba de qualsevol pagà, invocar el maligne i alçar alhora la carta (*Vade et tale hora noctis sta supra monumentum gentilis, et ibidem demones acclames, et hanc chartam in aerem exalta*). Fet això, hi apareix Satanàs, envoltat de nombrosos dimonis; llegeix la recomanació, i després li demana al criat la fe i la renúncia a Crist, per escrit¹¹⁶⁹.

E, per consell de un encantador, féu un cèrcol diabolical, e apellà e demanà tots los diables. E ell príncep e majoral de tots ells dix-li: "Si vols que jo te la façe haver per muller, scriu una carta de man tua en la qual renecs la fe e la ley cristiana, e que-t fasses mon vassal." Lo qual scuder féu e cumplí tot ço que-l diable li dix, e donà-li decontinent la carta scrite (Lieja, 2004, LVI).

Signat el pacte, el príncep de les tenebres fàcilment aconseguix el que pretenia el jove. Ja casat amb la filla del senyor, se'n penedeix, i els dimonis vénen a turmentar-lo, *tenentes in manu scriptum meum*.

E decontinent los diables meteren ten gran temptació en lo cor de la donzella que, per amor del scuder, donave molts grans crits, e gitave's en terra... En los quals quarante dies sufferí moltes grans pahors de part dels diables e venien-lo spaordir... (Lieja, 2004, LVI).

La parella acudeix llavors al poderós sant Basili, qui finalment i no sense peripècies, aconseguirà solucionar el problema, en obligar el dimoni a restituir el document (*Et orante Basilio, et tenente in celum manus, ecce charta... ab*

¹¹⁶⁹ Varazze, 1480, f. 26r.: *Sed si vis ut tuam completam voluntatem, fac mihi mano tua scriptum, quod confitearis abrenunciare Christo, baptismati et christiana professione, et meus sis servus, et mecum in iudicio condemnandus.*

omnibus visa, venit et imposita est in manibus Basili), que el sant esquinça (Varazze, 1480, f. 26r.; Vorágine, 1982, 125).

E al XLè die tragué-lo per la mà de aquella case e posà-lo denant tots los clergues e denant tot lo poble en la sgleya, e confessà allí lo seu peccat. E lo diable invisiblement volie tolre l'om a sent Basili de lles mans. E l'hom a grans crits deya: "O sant Basili! Delire'm!" E lo diable deye: "O sant Basili! Per què-m fas tort e perjudici, car ell me vench a cercar, e renegà Jesús Déus e féu-se mon vassall, e vets açí la carta que scrivi de mà sua e-m donà sobre aquesta rahó." (Lieja, 2004, LVI).

En aquesta versió, en mostrar la carta el dimoni, sant Basili prega per a que li caiga a les mans:

... que la carta que-l diable tenie, que li caygués de lles mans. E tentost, per miracle de nostre senyor Déus, volant vench e caygué la carta en les mans de sent Basili. E sent Basili mostrà la carta al scuder e dix-li: "Ffill, conex tu aqueste carte? E l'escuder respòs: "Senyor, och, car jo le scrivi de la mia mà." E decontinent sent Basili squinçà la carta... (Lieja, 2004, LVI).

Aquesta història literària tindria un colofó real: un jove venecià, Andrea Bergamasco, copia la fórmula invocatòria del dimoni de la vida de sant Basili, de la *Legenda*, i l'escriu en un paper, canviant els noms¹¹⁷⁰.

Al *Conde Lucanor* i al *Libro del Buen Amor*, tots dos del segle XIV, hi ha dues versions d'una mateixa història, en to humorístic, versions tanmateix divergents. En la primera, a l'exemple XLV (Manuel, 1999, 266-270), que s'anomena precisament *De lo que contesçió a un omne que se fizo amigo e vasallo del diablo*, no hi apareix la carta. Un home acabalat, arruïnat després, es topa amb el dimoni, que li proposa d'enriquir-lo de nou, *ca él era el Diablo, e avía poder de lo fazer*. El diable, cada volta que l'home és detingut, l'allibera, invocat per la fórmula "Acorredme, don Martín". Finalment, l'home acaba penjat a la forca, *E don Martín le dixo que siempre él acorría a todos sus amigos fasta que los llegava a tal lugar*. En la segona versió amb argument similar, s'esmenta el document; el diable demana el pacte escrit: *le dijo que, del alma, donación le escribiese*; el nigromàntic compleix el requisit: *El hombre le otorgó carta de donación, / prometió el diablo, a cambio, constante protección* (Ruiz, 1979, estr. 1453-1475),

Eiximenis, al *Libre de sant Amador*, conta com el pare d'aquest sant, Precònius, noble romà, pel desig de tenir un fill fa un pacte amb el diable, escrit amb la seua pròpia sang *de la espatlla dreta*:

E endevenc-se un divendres sant que Precònius anave en la esglèsia e aparec-li lo diable e digué-li: Si tu fas lo que yo te diré, yo faré que tu auràs infant e infanta de ta muller, e respongué Precònius: No ha cosa al món tan cara que yo per tu fes. Respongué lo diable: Si tu ho fas yo te faré haver fill o filla. E per lo semblant hauràs molt més mayós riqueses que no has, sols vullas fer lo que yo te diré. Respongué Precònius: Ço

¹¹⁷⁰ Citat per Fantini, 1996, 272.

que tu volràs, yo faré. Dix lo diable: Yo vull que tu sies meu de fet e de obra e de boca e de voluntat. Respongué Precònius: Yo só fort content. Dix lo diable: Pus tu és content és forsa renegues Déu e tots los sants e tots los àngels e totes les verges e les virtuts del cel. E dix Precònius que era content. E per ço dix lo diable: Fes-ho ara e renegua de la verges Maria. E Precònius dubtà e no dix res. Dix lo diable. Per què dubtes? Yo, dix Precònius, no vull renegar la verges Maria car ella és de mi advocada. Dix lo diable: D'açò yo no cur, mes vull que tu me fasses carta escrita de la tua sanc de la espatlla dreta. E Precònius, lo que lo diable li havia dit, anà fer. E Preconius dix al diable: Gosaré intrar en la església ni offerir ni fer almoynes? Respòs lo diable: No intres en la església, ni ofrisques, ni almoynes ningunes fasses. E dix Precònius al diable: Com hauré yo infant? Dix lo diable: Ves-te'n a ta casa e pren ta muller e fes que participació ages ab ella e serà aprop prenys (Eiximenis, 1970, 270).

Anys més tard, el resultat d'aquest pacte, Amador, viu al desert com a ermità; se li apareix el fantasma de sa mare, que li demana que pregue per son pare; el fill ho considera inútil:

Com podeu vós voler que yo digue misses per mon pare ni per la sua ànima com se sia donat al diable ab carta escrita de la sua sanc de la espalla dreta? (Eiximenis, 1970, 273).

Malgrat tot, com l'esperit de la mare insisteix, sant Amador prega per Precònius, *E tantost ví venir per la finestra un àngel que portava la carta que son pare havia feta al diable. L'àngel li diu:*

Vet assí la carta de ton pare e sàpies de cert que Déu per les tues oracions l'ha deslliurat de penas e l'ha mès en la sua glòria. E sant Amador pres la carta e legí-la e va trobar la veritat del que desús és dit e va-la trencar e cremar (Eiximenis, 1970, 274).

A les *Cobles fetes en laor del benaventurat sant Amador* es resumeix la història:

...li vench lo dimoni,/ ab grans prometences aquell enganant,/ dient que, si ell dels sants renegava,/ y carta li feya de l'esperit seu,/ que ell li daria tot quant desigava,/ y un fill qui dels béns seria hereu. (...) y axí Satanàs, qui·ls hòmens aparta/ de Déu eternal tostemp ab engans,/ de l'ànima sua hagué una carta... (Cançoner sagrat..., 1912, 294).

En una de les *Novelas amorosas y ejemplares* (1637) de María de Zayas, *El jardín engañoso* (Zayas, 1973, 312-326), es desenvolupa una trama presa del Decameró, que s'hi situava a Udina (Friuli) (Bocaccio, 1984, II, 259). La història té pacte diabòlic escrit, i s'hi retrata un sorprenent diable *hidalgo*; l'argument, vagament similar al de la vida de sant Basili, és en aquest cas diguem-ne laic: no hi apareix cap religiós; el valor suprem ací és la *honra*. A Saragossa, una dona casada –*Constanza*–, importunada per un enamorat –*don Jorge*– li posa una condició impossible: fer al seu pati un jardí de flors, en ple hivern; desesperat l'enamorat, se li apareix el dimoni en forma humana, i li

ofereix ajut; don Jorge l'interpela: "¿Qué puedes tú hacer, cuando aún al demonio es imposible?" El diable fa: "¿Y si yo fuese el mismo que dices –respondió el mismo que era- qué dirías? ..."; l'enamorat ofereix qualsevol preu: "Pon tú el precio a lo que por mí quieres hacer, que aquí estoy presto a otorgarlo." I rep aquesta resposta: "Pues mándame el alma –dixo el demonio- y hazme una cédula firmada de tu mano de que será mía cuando se aparte del cuerpo...". El pacte es redacta i signa *in situ*¹¹⁷¹. Fet el jardí pel dimoni, Constanza confessa els fets al seu marit –don Carlos-, que decideix que ella ha de complir la seua paraula, sagrada, i per a la qual cosa es disposa a suïcidarse; don Jorge, que presencia l'escena, decideix llavors renunciar al compromís de la dona, i el dimoni, davant tot aquesta exhibició d'*hidalguía*, no vol ésser menys, i torna la carta del pacte¹¹⁷².

Fray Juan González de Mendoza (1545-1618), missioner agustí a les Filipines, a la seua *Historia del gran reino de la China* (1585), conta que, navegant cap a Manila, enmig d'una tempesta, *Los chinos, como son tan supersticiosos y agoreros, comenzaron a invocar al demonio* (González, 1990, 302), però els missioners entrebanquen la invocació; després de la tempesta, la tripulació pateix una gran fam, i els xinesos tornen a la seua invocació, ara per escrit, *que es de la manera que jamás dejan de responder*¹¹⁷³.

Al Quixot trobem abundància de nigromàntics; el propi Merlí, que es declara *Príncipe de la Mágica y monarca/ Y archivo de la ciencia zoroástrica*; diu que, de l'infern estant, *Donde estaba mi alma entretenida/ En formar ciertos rombos y caracteres*, escolta els laments de l'encantada Dulcinea, i decideix actuar *después de haber revuelto cien mil libros/ Desta mi ciencia endemoniada y torpe* (Cervantes, 1982, II, cap. XXXV, 499). Hi ha també el cap parlant de Barcelona¹¹⁷⁴, i el fenomenal mico clarivident de maese Pedro; en paraules del *ventero*, *nos hace creer que tiene el diablo en el cuerpo*. El Quixot considera el cas, i creu que *sin duda éste maese Pedro su amo debe de tener hecho pacto, tácito o expreso, con el demonio*. La resposta humorística de

¹¹⁷¹ Zayas, 1973, 313: *Prevenido venía el demonio de todo lo necesario, de suerte que poniéndole en la mano papel y escribanías, hizo la cédula de la manera que el demonio le ordenó, y firmando sin mirar lo que hacía...*

¹¹⁷² Zayas, 1973, 326: *...se les apareció el demonio con la cédula en la mano, y dando voces, les dixo: "No me habéis de vencer, aunque más hagaís... un loco amante, obligado desto, suelta su palabra, que le cuesta no menos que el alma, como en esta cédula se ve que me hace donación della, no he de hacer menos yo que ellos. Y así, para que el mundo se admire de que en mí pudo haber virtud, toma don Jorge: ves ahí tu cédula; yo te suelto la obligación, que no quiero alma de quien tan bien se sabe vencer." Y diciendo esto, le arrojó la cédula, y dando un grandísimo estallido, desapareció y juntamente el jardín...*

¹¹⁷³ González, 1990, 302: *Los chinos tornaron a invocar a los demonios por escrito, que es de la manera que jamás dejan de responder, como lo hicieron esta vez, no bastando para estorbarlo los conjuros de los Padres; pero ya que respondieron lo que dijeron salió mentira, que fue que dentro de tres días estarían en la ciudad de Manila...*

¹¹⁷⁴ Cervantes, 1982, II, cap. LXII, 622: *-Esta cabeza, señor don Quijote, ha sido hecha y fabricada por uno de los mayores encantadores y hechizeros que ha tenido el mundo, que creo que era polaco de nación y discípulo del famoso Escotillo, de quien tantas maravillas se cuentan; el cual estuvo aquí en mi casa, y por precio de mil escudos que le dí labró esta cabeza, que tiene propiedad y virtud de responder a cuantas cosas al oído le preguntaren. Guardó rumbos, pintó caracteres, observó astros, miró puntos, y, finalmente, la sacó con la perfección que veremos mañana...*

Sancho: *Si el patio es espeso y del demonio... sin duda debe de ser muy sucio patio*. El cavaler li explica llavors detingudament la qüestió¹¹⁷⁵.

Potser un residu popular d'aquests pactes, Seignolle ens relata una llegenda francesa en què Tholomé, pagès arruïnat, invoca el dimoni, que li demana l'ànima del seu primogènit; el diable treu pergamí, ploma, i punxa al braç a Tholomé per a que signe el contracte (Seignolle, 1990, CXXV).

La història de Teòfil, de remot origen bizantí, és sens dubte el cas de nigromància medieval més conegut. Atribuïda a Eutychianos, patriarca del s. VI (ca. 538) (Ruffinatto, 2003, 35), tot i que probablement posterior, diu Klaniczay, cap a principis del s. VII. Aquesta primera versió –en què el pacte no s'escriu amb sang ni se segella– transcorre en temps de l'emperador Justinià, i Teòfil és ecònom de l'església d'Adana, a Cilícia, Àsia Menor; la llegenda és traduïda al llatí a la cort de Carles el Calb, la segona meitat del s. IX; i, vinculada al culte marià, passa després a la *Legenda Aurea*, des d'on s'escampa pertot (Klaniczay, 2001, 970; Bologne, 1993, 231).

La trobem en dues versions telegràfiques a la *Legenda*¹¹⁷⁶, sense gaire detalls; l'enciclopèdic Varazze la sintetitza en un paràgraf; segueix Fulbert de Chartres. L'acció transcorre l'any 537 a Cilícia¹¹⁷⁷; de seguida veurem l'argument; només destaquem d'aquesta primera versió la manca de fenòmens lumínics sobrenaturals, i la presència de la carta, segellada i escrita amb la sang del signant: *chirographum suo sanguine proprio scripsit, et scriptum, annulo sigillavit* (Varazze, 1480, f. 111v.). La segona versió de la *Legenda* afegeix el fet que Teòfil dorm a l'església quan la Verge li torna la carta, deixant-li-la al pit. En la missa consecutiva, Teòfil, en combregar, rep un miaculós raig de sol que li il·lumina la cara (Vorágine, 1982, 854).

¹¹⁷⁵ Cervantes, 1982, II, XXV, 452: *-No me entiendes, Sancho: no quiero decir sino que debe de tener hecho algún concierto con el demonio, de que infunda esta habilidad en el mono, con que gane de comer, y después que esté rico le dará su alma, que es lo que este universal enemigo pretende. Y háceme creer esto el ver que el mono no responde sino a las cosas pasadas o presentes, y la sabiduría del diablo no se puede extender a más; que las por venir no las sabe si no es por conjeturas, y no todas las veces... está claro que este mono habla con el estilo del diablo; y estoy maravillado como no le han acusado al Santo Oficio, y examinádole, y sacádole de cuajo la virtud de quién adivina; porque cierto está que este mono no es astrólogo, ni su amo ni él alzan, ni saben alzar, estas figuras que llaman judiciares, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo que no presuma de alzar una figura, com si fuera una sota de naipes en el suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia. De una señora sé yo que preguntó a uno destes figureros que si una perrilla de falda, pequeña, que tenía, si se empreñaría y pariría, y cuántos y de qué color serían los perros que pariese. A lo que el señor judicial, después de haber alzado la figura respondió que la perrica se empreñaría, y pariría tres perricos, el uno verde, el otro encarnado y el otro de mezcla, con tal condición, que la tal perra se cubriese entre las once y doce del día, o de la noche, y que fuese en lunes, o en sábado; y lo que sucedió fue que de allí a dos días se murió la perra de ahíta, y el señor levantador quedó acreditado en el lugar por acertadísimo judicial, como lo quedan todos o los más levantadores.*

¹¹⁷⁶ Vorágine, 1982, 574, 854. Tanmateix, la segona versió del *Miracle de Teòfil*, inserida com a miracle marià en el capítol de la *Concepció de la Verge*, no és obra original de Varazze, sinó un afegitó, no necessàriament posterior, al còdex base de l'edició clàssica de Graesse. És a l'edició castellana.

¹¹⁷⁷ *Apud Ciliciam* al text llatí de l'edició veneciana de 1480 (f. 111v.). La traducció espanyola (Vorágine, 1982, 574), en canvi, dóna *Sicilia*.

Al *Milagro de Teófilo* (Berceo, 1973, 119-141), redactat en la primera meitat del segle XIII, Berceo desenvolupa la narració en dramatisme: Teòfil, exvicari del bisbe difunt, destituït, embogeix de ràbia, i per tal de recuperar l'antiga dignitat es lliura a un nigromàntic jueu, que *Savie encantamientos e otros artificios,/ Fazie el malo cercos e otros artificios,/ Belzebud lo guiava en todos sus artificios*. Teòfil, seguint els seus consells, es presenta davant el diable, que li exigeix el pacte escrit: *Fagame carta firme a mi plaçenteria/ ponga i su seiello a la postrimeria*. Signat el pacte, Teòfil, en contes de la llum miraculosa final de la segona versió de Varazze, ara resta sense ombra, essent aquesta l'única redacció que esmenta el fet: *Pero perdió la sombra, siempre fue desombrado/ Perdió la color buena, fincó descolorado*; immediatament penedit, renega del diable, professa de nou la fe cristiana i prega a la Verge, que aconseguix la restitució de la carta, i amb això, l'anul·lació del compromís. La carta és rescatada per la Verge del lloc on el diable la tenia *arxivada*: *La carta que fecisti con el tu mal caubdiello (...) En el infierno iace en chico reconciello*. I és deixada per ella damunt Teòfil, que dorm. En despertar, aquest *Fue pora la iglesia con su carta en mano*, i confessa el seu pecat al bisbe¹¹⁷⁸. Li lliura el document recobrat: *Demostróli la carta... Sanctigóse el bispo que tal cosa veyá*. Acabada la missa, el bisbe conta als fidels el miracle, amb exhibició del document¹¹⁷⁹; finalment, la carta és incinerada¹¹⁸⁰.

Trobem també la història a la tercera de les *Cantigas de santa María* d'Alfons el Savi¹¹⁸¹, de redacció posterior -finals del segle XIII-. És una altra versió sintètica: *Theóphilo fa el pacte (que fora fazer per consello dun judéu/ carta por gaâr poder/ cono demo, e lla deu;/ e fez-ll' en Deus descreer)*, i finalment, la Verge *ao demo... a carta trager-lle fez*. No s'esmenta el lliurament del document al bisbe, ni la seua exhibició, escenes que en canvi apareixen a les miniatures correponents; el lliurament -però no l'exhibició- també consta a la glossa castellana que acompanya el text galaico-portugués¹¹⁸². Pel que fa a les miniatures, veiem a la segona el dimoni assegut en una cadira folrada de propra, com un rei, envoltat de molts diables, en una tenda de campanya, al moment de prendre la carta de mans de Teòfil.

El darrer text on el trobem és al recull de Lieja, un altre resum; Cilícia s'ha transformat definitivament en Sicília, i Teòfil no hi rep cap senyal particular:

...en Cicília un vicari de un bisbe, lo qual havie nom Teóffilo, ere gran letrat e molt graciós. E perquè lo bisbe li tolch lo dit offici de vicaria tenc-se

¹¹⁷⁸ Berceo, 1973, 140: *Cómo con el diablo ovo pleito taiado,/ E cómo fue por la carta el pleito confirmado./ Cómo por la Gloriosa cobró aquel dictado/ El que con su seyello oviera seellado*.

¹¹⁷⁹ Berceo, 1973: 141: *Fizo con él su carta, esto fué lo peor,/ Con su seyelo misme robró essa labor (...) A cobrada la carta, si non fuera perdido./ lo la tengo en punno, podedes la veer*

¹¹⁸⁰ Berceo, 1973, 141: *...mandó el bispo fazer muy grand foguera,/ Veyendo el pueblo que en la iglesia era,/ Echó aquesta carta dentro en la calera:/ Ardió, tornó cenisa, pargamino e cera... La carta fo quemada, gracias al Criador*.

¹¹⁸¹ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, Alfonso X el Sabio: *Cantigas de santa María*, "Códice del Escorial" o "Códice rico", ms. T.I.1.

¹¹⁸² Cant. III: *...e fezieron luego su carta e el diablo veno í con grant poderío de espíritus malignos e con mucho aver, e Teófilo adorólo e diole la carta. ...mandó al diablo que la carta que la troxiese antella e tróxola... que la carta non valíe e quel devía ser dada a ronper... E la Virgen tomó la carta e diola a Teófilo*.

per desonrat e féu-se vassall del diable, e renegà de Déu e de la sua mare gloriosa e de lla fe cristiana. E tots aquests vassallatge e renegaments scrivi lo dit Teòfilo en un paper, e scrivi-ho ab la sua pròpia sanch e sagellà-ho ab son segell. E puys donà la dita scriptura al diable e obligà's que-l serviria tots temps a son voler si li feya tornar lo dit offici. E, tentost, lo diable procurà-ho en tal manera que-l bisbe tornà lo dit offici al dit Teòffilo. E après, lo dit Teòffilo penedí's del dit peccat e, ab grans plors e devoció e contricció, agenollà's denant la imatge de lla verge Maria... E la dita imatge parlà-li molt benignement, e dix-li e li manà molt piedosament que renegàs del diable e que confessàs... E despuys lo diable, ab gran despler, tornà la dita carte al dit Teòffilo. Les quals dites coses lo dit Teòffilo preycà denant lo bisbe e tot lo poble, e a cap de tres dies lo dit Teòffilo morí e reté la ànima a Jesucrist (Lieja, 2004, CDIX).

Aquesta llegenda fou força popular per tot l'Europa medieval: vegem Teòfil esculpit fent el pacte satànic al timpà de l'església abacial de Souillac¹¹⁸³ (ca. 1135); ací el document és un troç de pergamí allargat; al timpà nord de *Notre-Dame* de París¹¹⁸⁴, de mitjan s. XIII, hi ha un altre Teòfil en pedra, al costat del jueu i agenollat davant un diable que li pren les mans.

També veiem el motiu en algunes miniatures; en quatre moments, al Salteri de la reina Ingeburga¹¹⁸⁵ (ca. 1210); a la primera il·lustració, Teòfil, vestit de fosc i amb una barretina o mitra, agafa amb les dues mans l'esquerra del dimoni, que amb la dreta li pren el document; a la segona, Teòfil s'agenolla davant l'aparició de la Verge; la tercera miniatura representa Maria agafant-li al dimoni el pacte escrit, i hi podem llegir el text: *Ego sum homo tuus*. A la darrera imatge, la Verge deixa caure el document damunt Teòfil, que dorm a l'església. En un *Apocalipsi Figurat*¹¹⁸⁶ anglès, de la segona meitat del XIII, a l'escena principal hi ha Teòfil, acompanyat del jueu i un segon dimoni, davant Satanàs, assegut damunt una ciutat en miniatura. Teòfil s'agenolla davant el seu nou senyor, li pren la mà dreta, en l'actitud del pacte feudo-vassallàtic, i amb l'esquerra li lliura el document. Però trobem aquest detall: l'il·luminador ha inclòs, assegut al costat del príncep de les tenebres, un altre dimoni menor, un dimoni escrivà o secretari, que pren notes en un pergamí llarg i apaisat. Doncs bé: aquestes notes internes de l'administració infernal són escrites en àrab, o com a mínim imiten els caràcters gràfics d'aquesta llengua. Bon exemple paleogràfic de satanització de l'enemic exterior, en identificar la seua escriptura amb la de l'infern; tanmateix, no cal sorprendre's: de fet, ja Dante havia vist, al cinquè cercle infernal (*Infern*, VIII, v. 70), les mesquites que abunden a Dite, la ciutat de l'Avern.

Troblem encara Teòfil al ja renaixentista *Llibre d'Hores de Carles V* (*Libro de Horas*, 1999, f. 140r.), de finals del segle XV. La filactèria al voltant de la caixa d'escriptura diu: *Theophile si ce obliga et soy donna au deable, mais, pour ce qu'il a nostre Dame se recomanda, fût du deable preservé*. A sota trobem un dimoni antropomorf i nu, roig amb ales blaves, banyut, que rep el

¹¹⁸³ Reproduït a Dammertz, 1980, 283.

¹¹⁸⁴ Reproduït a Bologne, 1993, 230.

¹¹⁸⁵ Chantilly, M. Condé, ms. 9/1695, f. 27 i 36. Reproduïdes, respectivament, a Schmitt, 1992, 23-24.

¹¹⁸⁶ Londres, Lambeth Palace Library, ms. 209, f. 46. Reproduït a Morgan, 1988, làm. 139.

document escrit de mà del mateix Teòfil, representat vestit de blau, en una biblioteca o *scriptorium*; les lletres del document, visibles, són roges: s'hi ha emprat com a tinta la sang de Teòfil. A l'altra escena, a l'esquerra, s'hi representa la resolució del conflicte: hi ha una capella, on un clergue tonsurat, Teòfil, resa davant una imatge de la Verge amb el nen; ella duu la carta a la mà esquerra. Un dimoni fuig per dalt.

El mateix sant Vicent, segons una de les seues *vides*, (Pérec, 1510) exercirà una funció idèntica a la de la Verge al miracle de Teòfil. Un *miserable home* pacta amb el dimoni, amb carta escrita: *fet carta de la sua ànima als dimonis*. Penedit, demana ajut al sant, a qui confessa l'enorme pecat:

"Yo, foll insensat, yo desventurat, més que tots los hòmens: mirant-me posat en molta necessitat y pobrea m'e constituït vasall y catiu del dimoni, y ab carta de la mia mà scrita li he fet donació de la mia trista ànima... (Pérec, 1997, 38).

El sant puja a la trona, i dirigeix una oració col·lectiva per la salut espiritual de l'home; després, *manà a-l enemich dimoni que restituhís al miserable home l-albarà que fet de pròpia mà de aquell tenia*; immediatament, i *en presència de tots*, el document *-l-albarà-* miraculosament apareix i cau damunt el penedit: *veren deualar per l-ayre l-albarà que lo maligne dimoni restituhia, venint en les mans del miserable home a caure...* (Pérec, 1997, 38).

Hi ha altres tipus de cartes infernals, com ara les que s'envien de la terra a l'infern, per establir comunicació amb algun condemnat. El cas més desenvolupat és el de Xabrerol¹¹⁸⁷, un magnífic davallament que ens conta sant Vicent en dues versions, amb algunes divergències entre elles; en la catalana¹¹⁸⁸, més sintètica, Xabrerol no té cap motivació secreta per a davallar al món dels morts; la carta que porta no torna a ésser esmentada en arribar a l'infern, i el *secament* del braç té lloc per l'esquitx d'una gota de la suor del condemnat. Seguim els fets: mor *un gran senyor* de Lombardia, pecador. La vídua, que se l'estimava, vol saber si és a l'infern o al purgatori. Dos *nigromàntichs* li diuen que per averiguar-ho, ha d'enviar-hi un escuder, Xabrerol, *ab letra, e ab la companyia que li darem, que no tem res*. Xabrerol en principi es nega, però finalment accedeix: *E feren la letra e donaren-li hun ca negre, tan gran com hun ase*. Arribat a l'infern, cerca el seu objectiu:

...e entrà avant en la VIª presó en una bella cambra, e véu aquí son senyor en la cadira e bell llit de parament. "Oo, senyor, ma senyora ne haurà plaer, que tam bé stau." "Xabrerol, tot és foch." "Ara senyor, feu-me letra." E aquell: "No cal." "O, sí." E donà-li de la sua suor en la mà, que la mà e lo braç tot li's sequà. E: "Porta aquesta letra a la senyora." "E quala?" "Lo braç cremat." (Ferrer, 1975, III, 225).

En la versió castellana (Ferrer, 1994, 293), més completa, Xabrerol -aquí *Xabro-* accepta fer el viatge al més enllà perquè *él era enamorado della*, de la vídua; els *nigromàntichs* aquí són *adevinos* o *encantadores*; Xabrerol manté un diàleg amb el porter de l'infern: *dixo el portero: "Quién eres?". E él dixo: "Yo ssó*

¹¹⁸⁷ Catedra (1994, 197) en dóna la referència original: Tomàs de Cantimpré, *De apibus*, II, cap. 52, nº 2.

¹¹⁸⁸ Ferrer, 1975, III, 225. S'hi fa referència -un esment- també a Ferrer, 1932, I, 192.

Xabro, escudero de Fulano, que le trayo cartas". El document és lliurat i possiblement llegit pel senyor, i el *secament*, ara només de la mà, es produeix perquè el condemnat li la pren¹¹⁸⁹.

I el fenomen invers: una carta que va de l'infern a la terra, nogensmenys un deseiximent del dimoni a Luter, transmés per un diable missatger; ho veiem en un gravat alemany¹¹⁹⁰ del s. XVI: el diable carter, abillat com a caminant –capa, barret ample i bastó-, amb peus-urpes i dues aletes al cap, que ens fan pensar en l'Hermes clàssic, lliura un paper escrit a Luter, que seu escrivint; suposem que aquest dimoni desafiant no és un altre que el papa.

I encara tenim un altre cas de dimoni carter; apareix a la *Legenda Aurea*, a la *vida* de sant Julià, que inclou per aglutinació homonímica la biografia de Julià l'Apòstata, presentat –en un altre lloc- com a nigromàntic (Varazze, 1480, f. 69v.): ja de petit, invocava els dimonis, que se li apareixien com una turba d'etiops. Aquest emperador romà, gràcies a la seua *Arte magica*, tramet el seu diable missatger amb una carta, des de Pèrsia -on es troba- cap a l'occident. El dimoni, però, triga més del previst: "*Quare tantum tardasti?*" (Varazze, 1480, f. 30r.). Sant Vicent repeteix la història, però canviant el nom del protagonista, que ara és el també emperador romà Dioclecià, i no ens ofereix cap explicació dels seus poders sobre el dimoni, missatger idoni *-lo dimoni pot anar de la hun cap del món en l'altre, axí tost com yo mudar la mia mà d'ací allí-*; la clau d'aquesta manca d'explicacions es troba -entenc- en la identificació automàtica entre paganisme i satanisme, ja que els ídols són en realitat dimonis que habiten les imatges; l'emperador romà, en aquesta lògica, deuria tenir algun poder diabòlic. Tanmateix, el correu demoníac triga molt en tornar, e *quant vench, vench tot suan e exufogant, axí com si fos cansat, e l'emperador li dix: "E com te has estat tant?"* (Ferrer, 1975, IV, 267). Ha trobat entrebancs per a la seua missió: l'oració d'un sant home li fa nosa, barrant-li el pas: heus ací la *moral* de la narració.

Passem a un altre tipus de documents, les llistes infernals, simètriques i complementàries al *Liber Vitae* celestial, llistes basades en Jeremies (*Recedentes a te, in terra scribentur*) (Ier 17, 13)¹¹⁹¹ i generalitzades, malgrat la seua negació per sant Tomàs (*Summa Th.*, I, q. 24, a. 1). En primer lloc, vegem les llistes de noms, llistes dels noms dels pecadors; ja hem explicat, en parlar de les escriptures celestials, la vinculació màgica amb aquestes llistes infernals. Jaume Roig en fa una lectura misògina humorística: el diable és censaler de les

¹¹⁸⁹ Ferrer, 1994, 293: *E, finalmente, fue a la sexta prisión e falló una casa muy hermosa, según que le a él paresçía. E vio a su señor estar dentro en ella e díxole: -"¡O, señor, e tan bien que estávades en el mundo, e agora estades aquí mucho mejor! Vedes aquí una carta que vos enbían vuestra muger e vuestros amigos. Datme rrespuesta della". E díxole él: -"Plázeme. Da acá la mano". E él diógela. E como gela ovo dada tornósele en carvón. E díxole: -"Cata ay la repuesta. Ca todo esto que tú vees fuego es que siempre arde...*

¹¹⁹⁰ Lutherhalle de Wittenberg (1524). Reproduït a Nola, 1987, 210.

¹¹⁹¹ Ferrer, 1994, 477: *Item más, que en el punto que el nonbre es tirado de allí, luego es scripto en los infiernos. E cata actoridat: "Domine, omnes quy te dereliquerunt confundantur; rrecedentes a te in terra scribentur" (Geremie XVIIº cº). Diz: "Señor, todos los que sse arriedran de ti por peccados,todos serán confundidos; que assý como eran scriptos en los çielos, assí serán scriptos en la tierra". Diz que serán scriptos en la tierra porque los infiernos son dentro de la tierra.*

dones, les quals *Té capbreades/ totes arreu en son capbreu,/ a cens no cert* (Roig, 1981, 189). I sant Vicent en diu:

E quinya confusió! Que axí com eren scrits en lo cel, seran scrits en infern... e per peccat se scriu en les calderes de infern... E quan peque, quanta és la misèria, quan és scrit en infern ab letres negres! (Ferrer, 1975, III, 169).

Hi ha, doncs, una llista infernal de noms, sobre el llibre capbreu, segons Roig, o segons sant Vicent sobre les calderes; en un altre sermó, sobre un suport indeterminat: *scripto con los rrapazes del infierno, es a saber con los diablos* (Ferrer, 1994, 477). El sentit moral d'aquest exemple és obvi¹¹⁹². Al *Curial* s'hi fa referència: *e lo teu nom, que de lletres semblants d'or era escrit, ara de color escura e fosca serà llegit en aquell regne plen de fum, amenaça Fortuna a Neptú* (*Curial...*, 1979, 250), i també a l'*Auto da barca do inferno*, on el diable barquer anuncia al *çapateiro* la seua sort: *Escrito estás no caderno das ementas infernais* (Vicente, 1988, 104). En una pintura anònima portuguesa, el *Julgamento das Almas*¹¹⁹³ (s. XVI), es representa l'arribada de les ànimes a les portes del cel, des d'on són precipitades a l'infern, dipositades al purgatori o acceptades al cel. En primer terme, Satanàs, assegut damunt una pila de llibres, n'examina un.

També hi ha una llista infernal de pecats. O fins i tot es tracta de dos llibres diferents: un registre de noms –fixe, gràcies a la predestinació- i un altre, contínuament actualitzat, de pecats; sant Vicent ho explica d'aquesta manera:

Axí matex del peccador: en infern ha dos llibres, en contrari als dits llibres de paradís. La hu és de presciència, e l'altre on són scrits los peccats dels mals, e de aquells qui són delits del libre de vida per peccatum (Ferrer, 1975, V, 95).

La *Legenda* i Arnau de Lieja ens contenen precisament una història relacionada amb el segon d'aquests llibres infernals -la llista de pecats- (Varazze, 1480, f. 106v.; Vorágine, 1982, 544): sant Agustí, tot estudiant, veu passar davant d'ell un fenomenal dimoni escrivent, que carrega a l'esquena un enorme còdex -*Vidit demonem librum humeri baiulantem*-. Interrogat pel sant, el diable l'assabenta que es tracta del llibre on consten tots els pecats comesos en tot el món des de la creació -*ubi scripta sunt... peccata*-, i que l'ha anat escrivint ell mateix. El sant li mana que li mostri el seu propi assentament; el dimoni descarrega el llibre damunt la taula, l'obri, i li mostra a Agustí l'única anotació que té, una fotesa: havia oblidat un dia recitar les completes¹¹⁹⁴. Llavors el sant li diu al diable que s'espere un moment, va a l'església i les resa. En tornar, el dimoni comptable es torna boig buscant l'anotació; finalment,

¹¹⁹² Ferrer, 1994, 477: *Buena gente, pensat agora qué plazer es de aquellos que saben que tienen su nonbre scripto en el infierno. ¡O, qué manzilla tan grande!*"

¹¹⁹³ Lisboa, M. Nacional de Arte Antiga.

¹¹⁹⁴ Crec que aquesta escena és la representada a Munich, Alte Pinakothek: Michael Pacher, Retaule dels Pares de l'Església (1483). Reproduït a Tausiet, 2004, portada (detall) i a *Historia ilustrada...*, 1973, 101, amb l'erroni –crec- títol de Sant Wolfgang i el diable.

identifica el buit, esborrat, se n'adona que ha estat enganyat, i enrabiat, desapareix. La versió de Lieja:

Un die, sent Agustí viu passar denant si un diable e portà en les spatles un gran libre. Sent Agustí lo conjurà que li digués què portave en aquel libre e ell diable li dix que·ls peccats de tots los hòmens. E sent Agustí li dix e li manà que li mostràs, ell, si tenie allí algun peccat. E lo diable mostrà-li con un die ell se havie oblidat de dir completes. E sent Agustí manà-li que·l speràs allí tro que ell vengués... E tornà-se'n al diable e dix-li que li mostràs aquel peccat que d'abans li havie mostrat. E lo diable girà totes les cartes del libre e no·l poch trobar, mas bé trobà que ere ras d'allí on ere stat scrit lo dit peccat. Ladonchs lo diable dix a sent Agustí: "Enganest-me e desplau-me! Per què·t mostré lo libre? Car per virtut de les tues oracions és estat rras de aquest libre lo teu peccat." E tantost li desperech (Lieja, 2004, LXXV).

Al *Liber de miraculis Sancti Isidori* (s. XIII), de Lucas de Tuy, obra en defensa la primacia de Lleó per davant de Toledo i Compostel·la, es conta la mort i resurrecció del prevere Orzonaga, estafador, lladre i homicida. El resuscitat diu que en morir va veure nombrosos dimonis, que duien un escrit on constaven tots els seus pecats; la mediació de sant Isidor davant de la Verge aconsegueix fer-lo tornar, però només per tres dies (Guiance, 1998, 150).

A les xilografies de l'*Ars moriendi* veiem també un alegre dimoni brandant a la mà un document amb el registre dels pecats comesos pel moribund; el text de la imatge de l'edició de ca. 1450 diu *Ecce peccata tua*; el de l'edició de ca. 1479-1484 només mostra unes ratlles verticals¹¹⁹⁵.

Al poema anònim *Romiatge del venturós pelegrí* (s. XV-XVI) es fa una narració del judici particular (*Blandín...*, 1983, 393-396) en què obra en poder del dimoni fiscal un escrit, on figuren les faltes del mort; el diable en mostra el contingut a l'àngel advocat i enumera els pecats:

Jo en só content de que hi llegiu/ ses malvestats./ Aquí estan tots los seus pecats/ e quant ell féu:/ e hom trobarà en l'escrit meu/ ço que jo dic (...). E no-res-menys si m'he lleixat/ en lo procès/ algun peccat dels que ell tingués,/ ara en protest;/ doncs per llegit tingau aquest/ e enarrat (Blandín..., 1983, 393 i s.).

Lieja relata una altra història en què el dimoni pren registre per escrit els pecats: en la visió d'un sacerdot mentre celebrava la missa, un dimoni transcriu al dictat la xerrameca de dues dones:

...un diable stave en una sgleya, demunt una colona, scrivint en un paper les paraules ocioses que dejen dues fembres dins la dita sgleya. E con lo paper fon tot scrit, lo dit diable ab les dents volie estendre e créxer lo dit paper, en què pogués més avant escriure. E axí con lo diable tirave ab les dents lo dit paper, lo paper s'esquinçà per tal manera que·l dit diable, al tirar que féu, caygué de lla dita colona... (Lieja, 2004, DXIII).

¹¹⁹⁵ Reproduïts, respectivament, a *Arte de bien morir...*, 1999, 56-57.

Així, doncs, l'escriptura i la lectura són activitats habituals a l'infern; però no sols de cartes, de pacte satànic o no, ni de registres de pecadors o pecats; encara en tenim d'altres referències. A la *Consuetud del Judici*, el personatge de Mammona, diable de l'avarícia, es caracteritza així: *tinter a la cinta, ab una bossa en la mà... y llibre devall lo bras* (Romeu, 1957, I, 103). I en una miniatura francesa, de la primera meitat del s. XV¹¹⁹⁶, sant Joan evangelista, que escriu en un rotllo damunt els seus genolls, té al costat l'àguila i un petit secretari, un dimoni simiesc amb banyes segmentades i ales membranoses, roges, i un rostre *extra* al ventre; aquest diablet aguanta al sant els estris d'escriure: la capseta, cilíndrica, i el tinter; ho trobem també al *Libro de Horas de Isabel la Católica*¹¹⁹⁷. Esmentem també la celebèrrima inscripció epigràfica que, segons Dante, presideix la porta de l'infern, amb lletres *di colore oscuro*¹¹⁹⁸, i la interessant escena que ens descriu Gil Vicente al seu *Todo o mundo e ninguém* (1532), on un *Berzebu* filosòfic va dictant a Dinato, diable secretari, *este preparado para escrever*. Belzebú mana (*-Dinato, escreve isto bem*) i l'escrivent pregunta: *-Que escreverei, companheiro?* El dimoni va dictant les seues reflexions sobre la vanitat humana¹¹⁹⁹. I un dels dimonis que apareixen a la *Virgen de la Misericordia* del monestir de las Huelgas porta a l'esquena una grapat de llibres, lligats.

A la taula de l'infern del *Jardí de les Delícies*, de Bosch¹²⁰⁰, trobem en primer terme un condemnat, encalçat per un luxuriós porc, que té sobre la cuixa un paper apaisat i escrit; del bec del monstre que té al davant pengen els estris d'escriure; darrere, el cor d'ànimes cantores llegeix un llibre obert, mentre el diable director senyala la partitura impresa al cul d'un condemnat, que jau sobre un enorme llibre obert; encara, darrere, veiem un condemnat amb una mena d'hàbit monacal gris, que seu sobre l'esquena d'un altre mentre llegeix un llibre que porta a les mans.

Hi ha a Lieja una història de difícil catalogació: a l'església, un diable porta a l'esquena *un gran sach*; interrogat per un sant religiós, *lo diable respòs que y portave les síl·labes e les diccions sincopades e les letres que-ls clergues menten en les ores* (Lieja, 2004, CXXIV).

¹¹⁹⁶ Torino, Archivio di Stato, *Livre de Laudes et Dévotions*. Reproduït a *Vangelo*, 1978, 253.

¹¹⁹⁷ Madrid, Bibl. del Palacio Real.

¹¹⁹⁸ Infern, III, 1-9: *"Per me si va ne la città dolente,/ per me si va ne l'etterno dolore,/ per me si va tra la perduta gente./ Giustizia mosse il mio alto fattore;/ fecemi la divina potestate,/ la somma sapienza e'l primo amore./ Dinanzi a me non fuor cose create/ se non etterne, e io eterno duro./ Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate"*.

¹¹⁹⁹ Vicente, 1988, 305-308: *-Outra adição nos acude:/ escreve logo i a fundo,/ que busca honra Todo o Mundo,/ e Ninguém busca virtude (...)-Escreve mais (...)-Escreve lá outra sorte (...)-Escreve con muito aviso./ -Que escreverei?/ -Escreve que Todo o Mundo quer paraíso, e Ninguém paga o que deve (...)-Ora escreve lá, compadre,/ não sejas tu preguiçoso!/ -Quê?/ -Que Todo o Mundo é mentiroso,/ e Ninguem diz a verdade (...)-Escreve, ande la mano!/ -Que me mandas assentar?/ -Põe aí mui declarado,/ não te fique no tinteiro:/ Todo o Mundo é lisonjeiro,/ e Ninguém desenganado.*

¹²⁰⁰ Madrid, M. del Prado.

Fem referència, en darrer lloc, als llibres com a víctimes de les potències infernals; tenim la destrucció futura que farà l'Anticrist dels llibres de la llei¹²⁰¹; a les xilografies del 1497, reproduïdes al facsímil, veiem un dimoni amb banyes negres, animalitzat, cremant llibres en una foguera. I Eiximenis ens conta la història del diable que, després d'escriure molts llibres per a donar plaer a un monjo, li'ls crema a la cel·la:

Actén què féu a Lucronio monge quant li hac escrits molts bons e bells libres, en los quals lo dit monge se adelitava molt. Com un jorn lo dit monge oràs contra la volentat del diable, soptosament li posà foch a tots los libres e li lexà tanta pudor en la cel·la, que de gran temps no y poch abitar (Eiximenis, 1992, IV, 57).

I un parell d'interessants referències de Cervantes: en tornar per primera volta a casa el cavaller manxeg, l'ama, abans del famós escrutini dels llibres de cavalleries del Quixot, els encomana al dimoni: *Encomendados sean a Satanás y a Barrabás tales libros, culpables nogensmenys d'haver echado a perder el más delicado entendimiento que había en toda la Mancha* (Cervantes, 1982, I, cap. V, 56). I una segona, una mena de despietada crítica literària de Cervantes: en tornar del seu viatge al més enllà, Altisidora declara al Quixot haver estat a les portes de l'infern, *adonde estaban jugando hasta una docena de diablos a la pelota; però no juguen amb pilotes, sinó amb libros, al parecer, lenos de viento y de borra, cosa maravillosa y nueva*. Els llibres es desfan cada volta que són llençats, *y así, menudeaban los libros nuevos y viejos, que era una maravilla*. A un dels llibres, *nuevo, flamante y bien encuadernado, le dieron un papirotazo, que le sacaron las tripas y le esparcieron las hojas*. Un dimoni diu a un altre: *"Mirad qué libro es éste"*; aquest li respon: *"Ésta es la segunda parte de la historia de don Quijote de la Mancha, però no la de Cervantes, sinó la d'Avellaneda: no compuesta por Cide Hamete, su primer autor, sino por un aragonés que él dice ser natural de Tordesillas."* El primer diable replica: *"Quitádmeme de ahí... y metedle en los abismos del infierno: no le vean más mis ojos."* Fa l'altre: *"¿Tan malo es?"* La resposta conté l'acerba crítica: *"Tan malo... que si de propósito yo mismo me pusiera a hacerle peor, no acertara."* D'altra banda, el Quixot, en sentir la història, fa un comentari sense desferra: *Yo no me he alterado en oír que ando como cuerpo fantástico por las tinieblas del abismo, diu, a causa que no soy yo aquel de quien esa historia trata* (Cervantes, 1982, II, cap. LXX, 656).

¹²⁰¹ *Libro del Anticristo, 1497, XIII: Mandará quemar este Anticristo los libros de la ley, porque se ha de dezir el verdadero messias. ... Tanto será puesto en soberuia que pensará mudar las leyes, tiempos y cursos con su poderío...*

4.4. EL DIMONI A LA MORT HUMANA

4.4.1. La darrera temptació

Ja ens hem referit detingudament a la substitució medieval del judici particular per l'escena de les *artes moriendi*, on els dimonis proposen una *temptatio diaboli* i els àngels hi contraposen una *inspiratio angeli*. Ens centrem ara en la presència dels diables a la mort humana; ja existeix, tanmateix, a l'apòcrifa història copta de Josep el fuster (21), on Crist veu com, a l'hora de la mort del seu pare putatiu, entren a la casa la Mort, seguida del diable i altres diables menors; tota la colla només és vista per sant Josep i Crist. La mateixa creença trobem a la Hispània visigoda (Guiance, 1998, 84). Ho afirma, segons Varazze, la pròpia mare de Déu (Vorágine, 1982, 490). Immediatament abans de la mort, diu Eiximenis, *aquí és lo demoni present, impugnant a la ànima tant com pot* (Eiximenis, 1992, V, 15).

Sant Miquel en persona revela a l'ermità Dondat els misteris de la mort; les matances de les batalles són una magnífica oportunitat per a aquesta activitat diabòlica; la versió que en fa Eiximenis:

...en la mort de cascun aparexen e són presents molts demonis, e açò per temptar aquell que mor. Car aquí ells no an a fer pus, si doncs no és menar la ànima als lochs dels turments. E aquesta és la cosa perquè més s'i ajusten, majorment si la ànima és dampnada e si u poden conjecturar per neguna via ans de la mort. Per rahó de açò en les batalles se n'ajusten infinits, estimants que d'aquí se'n menaran moltes ànimes; e açò és estat ja ensenyat a molts sants hòmens, de moltes batalles qui són estades. ...lavors la prenen los prínceps de tenebres. E per dar-li major vexació apliquen-s'i en major multitud; e-l demoni major, segons alguns, li trametrà sovín altres e altres (Eiximenis, 1992, V, 47).

Els dimonis acudeixen com a mosques a la mort humana; a la narració de sant Gregori trobem el testimoni de la mort del monjo Crisauri, que veu acostar-s'hi els malignes;

...lo qual tiraven a si. Girà's adés de ça: aquí eren; adés de là; aquí-l tenien... girave's ves la paret: aytantost eren aquí; de naguna part no-ls podia escapar... (Gregori, 1931, II, 90).

Segons Lieja, santa Maria d'Orígenes, sense veure'ls, detecta la presència dels diables a la mort d'una monja:

...entès per spirit divinal que molts diables staven a la derredor del lit de lla dite fembre....vench allí la dite santa Maria Origen e gità d'entorn lo lit tots los diables que y eren. E los diables porfiaven que starien en la cambre, e que la ànima de aquella fembre devie ésser lur (Lieja, 2004, CCX).

Sant Vicent ho descriu de manera similar: a la mort, s'hi presenta *una emboscada de dimonis*:

...quan l'ànima deu exir del cors, aquí ha una emboscada de dimonis que speren l'ànima perquè la apòrton a infern; e si l'ànima és bona, l'àngel irà davant aquella ans que muyre, e los dimonis llavors partexen-se d'aquí e van-se'n a infern... (Ferrer, 1975, IV, 78).

La quantitat de dimonis que hi compareixen sembla ésser proporcional a la maldat del moribund; el malvat que va a morir diu: «*Ja veg l'infern ubert per a mi, e més diables me stan a la derredor de mi que no ha teules en aquesta taulada!*» (Lieja, 2004, DCX). Segons sant Vicent, *los dimonis qui vénen a la fi de la mala ànima. Tota la casa està plena de dimonis sperant*¹²⁰². Eiximenis hi coincideix: *Mas quant lo demoni sab que algun qui mor és dampnat, lavors pots dir que ensenya festa, e apella companyia d'altres* (Eiximenis, 1992, V, 20).

Hi és exceptuada la Verge, com a privilegi demanat explícitament per ella (Vorágine, 1982, 477); en paraules del Misteri assumpcionista de la catedral de València, demana a l'àngel: *Puys, al meu fill, de ma part lo pregau/ que-ls fals Sathan yo no-l vega en ma fi* (Misteri..., 2000). Única beneficiària d'aquest privilegi, els altres sants sí reben la visita, encara que simbòlica, del diable; a la mort de sant Tomàs,

...sent Thomàs, lo gran doctor de l'orde dells Preyçadors, a la ora de lla mort veé un diable qui stave als peus del lit on ell jaýe. Sent Thomàs, qui-l veé, conjurà-li que li digués... E lo diable li respòs que... E dites aquestes paraules, lo diable desparch, e lo sant doctor reté la ànima als sants àngells (Lieja, 2004, CXLIV).

Si qui va a morir és sant, tanmateix pot permetre's espantar el dimoni, com fa santa Elisabet (Vorágine, 1982, 741) o sant Martí, qui, desafiant, engega el dimoni, segons Varazze (Vorágine, 1982, 726); a la versió de sant Vicent, el diable derrotat se'n va, però enrabiad, encara fa referència a l'únic pecat de què disposa: que sant Martí havia trobat, de petit, una medalla, i no la va restituir: *E dien alguns que'l dimoni, passant la porta de la cambra, axí com se n'anave, dix: "Martí, e la mealla?"* (Ferrer, 1975, IV, 257).

Al moment de la mort, l'interessat té el privilegi de veure àngels i dimonis; a la *Visió de Tundal*, es descriu com el moribund veu omplir-se de diables tota la casa i els carrers adjacents¹²⁰³:

...vehé venir ves si tan gran multitud de diables, que no solament compliren lo palau o l'alberch, mas encare los carrés e les plaças de la ciutat. E environaren la mesquina de ànime... (Perellós, 1917, 49).

Això, naturalment, té un efecte terrorífic; a *Li contes del graal*, de finals del s. XII, Chrétien de Troyes conta com un cavaller ferit, guarit per Galvany,

¹²⁰² Ferrer, 1975, III, 40. També a Ferrer, 2002, 116: *Et tales cum muriuntur et demones stant expectando animam...* i Ferrer, 2002, 127: *...in articulo mortis, nam multi demones stant spectando ibi animam, sicut canes perdicem, quando exiet a corpore ut ipsam portent ad infernum.*

¹²⁰³ Perellós, 1917, 49. Vegeu la versió portuguesa, *Poesia e prosa*, 1998, 132: *...viu vir mui grã companha de demôes; e nom taô solamanete a casa u jazia o seu corpo, mais todas as ruas e plaças eram cheias deles.*

veia ja la processó dels dimonis que encaçaven la seua ànima (Troyes, 1961, 17); a la cantiga CXXIII d'Alfons el Savi, el fantasma d'un monjo mort torna per explicar als seus companys per què immediatament abans de la mort el seu cos s'havia tornat negre: *esto foi porque os diáboos vi*¹²⁰⁴. En una història de Varazze, la visió dels diables directament provoca la mort de la dona malalta que havia fet pacte amb el dimoni (Vorágine, 1982, 712). Lieja ens conta aquesta cruel confirmació:

"Pare senyor, veus uns hòmens vermels que me'n volen levar?" E dient aquelles paraules, lo pare tinent-lo en la falde, l'infant de cinc anys morí, e los diables levaren la sua ànima a l'infern (Lieja, 2004, XCVI).

I sant Vicent, sempre tan expressiu, ho descriu així: *E, quan l'om està per passar, la ànima los sent, e no vol exir, e regira's de dins (Ferrer, 1932, I, 189).*

Tanmateix, en algun cas s'hi personen de manera visible; Lieja conta la mort d'una bruixa: *E en aquella hora, visiblement, vengueren molts dimonis (Lieja, 2004, DCXCV).*

La batalla moral té lloc en la consciència del moribund: la darrera temptació¹²⁰⁵. Vegem com l'explica Llull, al seu poema *Déus, ab vostra gran pietat* (ca. 1300):

Encara fa altre temptament/ lo demoni, sus a la mort,/ lo qual temptar està molt fort/ si hom no-s sab bé aydar (...) Quant hom esdevé a la mort,/ lo demoni tempta hom fort,/ e mostra-li sos grans peccatz,/ per què sia desesperatz/ de Déu e de son gran perdó./ Per qu-eu aytal conseyl te dó:/ que quant tu venràs al fenir,/ que-t vuyles molt fort penedir/ de tos peccatz... (Llull, 1936, v. 2869-3079).

Eiximenis també es demana *Per què lo demoni és en la mort dels hòmens*. La resposta és, precisament, aquesta darrera temptació:

Açò, emperò, no contrastant, lo demoni és tots temps en la mort dels hòmens. Hoc encara, diu Estrabus, que vench a la mort del Salvador! La rahó per què nostre senyor Déu permet que y sia és per temptar aquell qui mor, car (com diu sent Gregori) lavors se esforça lo demoni sobre tot altre temps de temptar pus forment que d'abans jamés, sabent que si en aquell pas venç l'hom, que lavors l'om se dampna (Eiximenis, 1992, V, 20).

I, en canvi, en un altre lloc el mateix franciscà sembla afirmar que això no és la norma, sinó més aviat l'excepció:

¹²⁰⁴ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, Alfonso X el Sabio: *Cantigas de santa María*, "Códice del Escorial" o "Códice rico", ms. T.I.1.

¹²⁰⁵ Vorágine, 1982, 742. Vegeu la versió moderna d'Orriols, 1786, 214: *-En la muerte son muy grandes las tentaciones? -Gravísimas, porque viendo los Demonios que se les acaba el tiempo, echan el resto para perder las Almas, y desgraciadas aquellas que en vida han seguido siempre sus apetitos desordenados, porque aquellos malos hábitos tienen gran fuerza para precipitarlas al consentimiento.*

Legim encara que a alguns, ans que muyren, aparrà lo demoni, provocant-los a desesperació e temptant-los recintant-los mals passats ab menaces (Eiximenis, 1992, V, 19).

La lluita moral pot també donar-se fora de la ment de *moriens*; en aquest cas, àngel i dimonis s'enfronten violentament als peus del llit; la base bíblica n'és l'epístola de sant Judes Tadeu (9), on sant Miquel i el diable disputen pel cadàver de Moisès (Eiximenis, 1992, 18). Alguns textos descriuen aquesta baralla; sant Furseu, resuscitat, conta la que té lloc al voltant del seu cadàver; al gravat de l'edició veneciana del 1494 de la *Legenda* hi veiem dos dimonis voladors lluitant amb un grup d'àngels (Vorágine, 1982, 618). Berceo descriu també aquest combat¹²⁰⁶, així com sant Vicent (Ferrer, 1975, V, 94).

La lluita, però, pot ésser simbòlica; a la mort de l'usurer penedit, visiblement, els àngels es posen a un costat del cadàver i *quatre diables terriblement negres e molt speventables* a l'altre, i reciten per torn, aplicant-los cadascun a llurs intencions, els versicles del salm XXXV:

E, ladonchs, la un dels dits diables dix: "Iniustus non delinquet..." E dix l'altre diable: «Quoniam dolose egit...» Lo tercer diable dix: «Les paraules de lla sua boca foren malvestat e engan..." Lo quart diable dix: "Malvestat pensà en lo seu lit..." E, après, tots quatre ensemps digueren: "Si Déus és just e les sues obres són vertaderes, aquest hom nostre és, car en totes aquestes obres que havem dites caygué." E, ladonchs, los quatre àngells respongueren: "Nosaltres volem cumplir e acabar lo psalm que vosaltres, ffills de iniquitat, començàs." (Lieja, 2004, DCLXXIII).

4.4.2. Testimoni i fiscal

Al judici particular el dimoni desenvolupa una doble funció: testimoni i acusació¹²⁰⁷. El dimoni, com a incitador al pecat al llarg de la vida humana, és testimoni de totes les accions dels seus temptats, de la mateixa manera que l'àngel de la guarda; aquesta creença prové del platonisme pagà (Amat, 1985, 163). Ja sembla existir al temps de sant Gregori:

Lo maligne esperit esguarda la cogitació, la paraula, la obra, e tot nostre temps; si per aventura trobarà res de què-ns posqués acusar denant lo jutge dreturer... (Gregori, 1931, I, 216).

¹²⁰⁶ Berceo, 1973, 21: *Digamos de la alma en qual pleito se vio;/ Vinieron diablos por ella grand gentio/ Por levarla al báratro de delit bien vazio./ Mentre que los diablos la traïen com a pella,/ Vidieronla los angeles, descendieron a ella,/ ficieron los diablos luego muy grand querella;/ Que suya era quita, que se partiessen della.*

¹²⁰⁷ Vegeu la descripció de fra Luís de Granada (Granada, s.d., 413): *...pon ante los ojos de tu corazón el ángel de tu guarda y el demonio, tu acusador, los cuales en la verdad siempre están mirando todo lo que haces, y lo representan al mismo Juez que todo lo ve; porque siendo esto así, ¿cómo te atreverás a hacer obra tan fea, que delante de otro hombrecillo como tú no osarías hacer, teniendo delante a tu guardador, tu acusador y tu juez?*

Els dimonis, doncs, saben la totalitat dels pecats de cadascú, i això és una arma a les seues mans; Varazze ens informa com l'heretge Conrad de Ladrià col·labora a l'exorcisme de Verona; els diables, rabiosos, retrauen la seua traïció a l'heretge, i divulguen totes les seues maldats (Vorágine, 1982, 273). En el transcurs d'un exorcisme a la València del 1613, el frare Cenedo manifesta primer temor a que el dimoni divulgue els seus pecats, i després demana al diable posseïdor que li'ls enumere; l'interpel·lat s'hi nega: *No tenemos licencia para tal* (Pons, 1991, 192).

Tot i que també recorren, com hem vist, al registre escrit, l'acusació sol fer-se de cor (Vorágine, 1982, 28), amb l'ajut únic de la formidable memòria diabòlica:

...an la memòria indelible ne res que jamás ajen sabut lus desmembra. Per tal, diran a l'hom, en la mort, en un punt tots quants peccats jamás li viren dir ne fer (Eiximenis, 1992, IV, 27).

Així li ho diu un dimoni a un cavaller no creyia en diables, que acudeix a un enigromant qui havia nom Phelip:

E lo cavaller demanà al diable: "D'on has ten gran saber?" E lo diable li respòs: "Sàpies que no ha mal que·s faça en tot lo món que jo no·l sàpie, e sàpies que jo sé que tu en aytal vila e en aytal casa perdist la tua virginitat e, en aytal loch, feÿst aytals e aytals pecats", los quals lo cavaller no poch negar (Lieja, 2004, CDXCIII).

El dimoni, diu Eiximenis, precisament és dit *Criminador o Accusador*, per aquesta funció seua: *en la mort, accusa aytant com pot a aqueylls que y ha inclinats* (Eiximenis, 1992, IV, 26). Efectivament, aquesta és una de les cinc certes que es tenen sobre el judici particular: *Lo quint, que aquí és lo demoni present, impugnant a la ànima tant com pot* (Eiximenis, 1992, V, 15). Quan els dimonis acusen l'ànima, davant el tribunal diví, a les seues veus se solen unir les d'altres morts perjudicats per la maldat de l'acusat (Vorágine, 1982, 196).

En alguna ocasió fins i tot el dimoni fiscal es presenta prèviament; el diable posseïdor que acabem d'esmentar anuncia a l'atemorit fra Cenedo: *Mira, que yo seré el te acusará el día del juicio, para que te condenen* (Pons, 1991, 192).

L'acusació diabòlica té lloc habitualment permenoritzadament, pecat per pecat, com a la *Visió de Tundal* (Poesia e prosa, 1998, 132); tanmateix, no sempre; sant Vicent ens diu que en algu cas es limiten a esmentar un sol pecat, ocasionalment suficient; es tracta al seu exemple d'un fals testimoni: *In iudicio demones non habuerunt aliud de (quo) acusarent nisi de illo* (Ferrer, 2002, 32). A sant Furseu, per exemple, els diables només li'n troben un: *e no trobaven de què l'acusaven sinó de una vegade que reebé una capa de un hom lograr e que no se n'ere confessat* (Lieja, 2004, CCLXII). En un altre cas, el judici es fa, en una visió d'un bisbe, per fases; en un primer somni, el bisbe veu *que·l diable lo citave que comparegués denant lo Senyor*; és transportat al lloc, i allí *el diable, que l'accusave molt fortment que no havia sabut ben regir son bisbat*. Acabat el torn del fiscal, ell no sap replicar: *e el bisbe no sabia què·s respongués*. La sentència s'ajorna: *assignaven die per oyr sentència diffinitiva*.

En un segon somni, el bisbe veu *que-l diable lo citava per a oyr sentència* (Lieja, 2004, CCLXIII). Del seu caràcter exhaustiu i cruel ens informa Lieja: el diable acusa un nen que *havia furtat una amena a un seu germà, e que no u confessà en la tornà*. El jutge, ací, és benèvol: *Vols que jo dampnàs aquesta ànima de l'infent per ten poch?* (Lieja, 2004, CCXCI).

Les acusacions, com el mateix judici, poden tenir lloc *in situ*, davant l'ànima agonitzant; en aquest cas, en comptes de darrera temptació; el fantasma d'un monjo declara:

“Con jo stave al punt de lla mort, tentost foren entorn de mi molts diables e la un dix-me: “Jamés no guardist ben ton orde!” E l'altre me dix: “Jamés no preÿquist nèdeament per Déu!” E jo entenguí que quescun d'ells deÿja veritat (Lieja, 2004, DLXIII).

Ja hem parlat de la psicòstasi, la pesada a la balança com a analogia del judici particular; en aquesta acció, el dimoni n'acumula pes al plat esquerre; Varazze en ens ho confirma amb alguns relats, bé visions com la d'un recaptador d'impostos en deliri (Vorágine, 1982, 128), somnis, com el d'un pecador (Vorágine, 1982, 486), o per pròpia declaració dels dimonis encarregats de l'acusació, intimats per algun ermità a informar-li del resultat del judici: l'emperador sant Enric (Vorágine, 1982, 467) o Carlemany (Vorágine, 1982, 850).

Més enllà de limitar-se a enumerar faltes, tenen els diables una destacada aptitud per a la jurisprudència (Guiance, 1998, 213), molt d'acord amb la *subtilitate suae naturae* i l'*experientiam longi temporis* (S. Th., 1, q. 64, a. 1): *más sabe el diablo por viejo que por diablo*, diu la paremiologia castellana. Quant a aquesta acumulació d'experiència, diu Lull: *si per antiquitat malvats nudriments son bons, son bones les obres dels demonis qui tant han perseverat en mal* (Lull, 1981, 261).

En fan gala als judicis particulars, com a fiscals, tot i que sovint són derrotats: sant Bernat, en una visió en somnis de la seua mort, és acusat en fals pel dimoni, però el sant argumenta de tal manera que demostra que s'ha de salvar, confonent el dimoni (Vorágine, 1982, 516).

A Varazze, en un miracle marià, Satanàs va presentant i retirant, un darrere de l'altre, tres arguments (Vorágine, 1982, 486); i a la mort de sant Furseu, el fiscal argumenta amb cinc citacions bíbliques (Vorágine, 1982, 618). Al miracle del sagristà impúdic, Berceo relata com argumenta *Un savior diablo sutil et muy puntero*, reclamant, després de la intercessió irregular de la Verge, la restitució del procediment usual¹²⁰⁸. Sant Vicent conta un cas molt similar; els dimonis s'emparen d'una ànima acabada de morir; en reclamen la propietat: *“Señor, justicia de aquesta ánima, que es nuestra, que ha fecho tantos pecados e morió syn confesión”*. Contradits per l'àngel, que recorda la seua devoció mariana, es procedeix a la psicòstasi; davant el resultat desfavorable, la Verge falseja la pesa amb la mà, a la qual acció els diables protesten indignats davant el jutge: *“Señor, catad qué perjóyzio nos faze vuestra madre”*- i Crist no pot defugir d'escoltar-se'ls *“Madre mía, ¿qué vos paresçe que faga a éstos, que me demandan grand rrazón e justicia?”*. Potser l'estranyesa d'aquest argument

¹²⁰⁸ Berceo, 1973, 21: *Un savior diablo sutil et muy puntero:/ "...Esripto es que el omne alli do es fallado,/ O en bien o en mal por ello es iudgado:/ si esti tal decreto por ti fuere falssado,/ El pleit del Evangelio todo es descuidado."*

rau en el fet que s'inverteixen els esquemes ordinaris de conducta: és la verge Maria qui trenca les regles del joc, i els dimonis els qui exigeixen la restitució de l'ordenació divina habitual (Ferrer, 1994, 202). Una altra descripció del predicador, més convencional:

Axí, quan la ànima hix del cors, tantost és aquí lo dimoni aquell que te ha tengut tot e cride: "Senyor, justícia, justíca contra aquesta traïdora de ànima que ha fet tants peccats, açò e açò... Senyor, justícia!" (Ferrer, 1975, VI, 142).

Seguim els interessants arguments del dimoni fiscal del *Romiatge del venturós pelegrí*; d'entrada, reclama la propietat de l'ànima acusada:

-Jutge Senyor, aquest és meu,/ puix l'he gonyat;/ suplique jo em sia dat,/ car me pertany./ Doncs satisfeu-me el gran afany/ que he hagut/ tan prest que l'hagués conegut/ pendre'l a mans./ A mi espatxau, que mil e tants/ ne tinc al pas/ tots enllaçats ab un tal llaç/ com jo sé fer/ per contentar a Llucifer/ lo gran diable (Blandín..., 1983, 390-391).

Intervé ara l'àngel, que hi oposa la condició de cristià de l'acusat, batejat, segons pretenc,/ e segons que provar entenc/ per llei e ús (Blandín..., 1983, 393). Després, *felló/ e enutjat*, replica el diable, pagat del seu èxit com a temptador:

-Si tant he treballat/ e só atès/ en haver ço que he pretès/ e desitjat,/ pot ésser sinó condemnats/ aqueix mesquí?/ Pot-se excusar no venga ab mi/ dins en l'infern?/ Pots-me llevat tu, Déu etern,/ ço que és meu?/ Pot-se amagar lo viure seu/ ni quant ha fet?/ Senyor, en açò no hi vull plet/ per la part mia... (Blandín..., 1983, 393).

Després d'aquestes tandes d'acusacions, el dimoni, que recorre a l'ajut d'un registre escrit, en fa una descripció històrica:

Aquest en lo temps que fon xic/ fon mal criat,/ e així ha perseverat/ en tota via:/ com més anava, més creixia/ en mal obrar,/ desordenat en fals jurar,/ etceterà... (Blandín..., 1983, 393).

Després d'una altra intervenció de l'àngel, i la consulta del llibre de la consciència de l'acusat, el fiscal insisteix a reclamar l'ànima, donant per acabat l'assumepte:

-E si açò negat serà,/ provar entenc,/ encara més, provar pretenc/ que ell ha trencats/ los manaments que haveu-li dats/ ab què es regís. ...en tots los set pecats mortals/ ha molt pecat./ Així superbiós és estat/ com Llucifer,/ molt envejós e llagoter,/ ple d'avarícia,/ ple de rancúnia i de tristícia,/ efeminat,/ golafre, cobejós e irat. (...) ...cascun dels predits/ lo damnarà,/ cascun per si el condemnarà/ eternalment. ...Per ço us prec, Déu omnipotent,/ que el condemneu/ e que en mans mies lo lliureu,/ puix l'he gonyat./ E no-res-menys si m'he lleixat/ en lo procès/ algun pecat dels que ell tingués,/ ara en protest (Blandín..., 1983, 393).

Però l'advocat hi presenta un argument de qualitat: l'ànima havia fet confessió abans de morir (*Blandín...*, 1983, 396). El dimoni, pacientment, ataca llavors els punts febles de l'argument:

*No deneg la confessió,/ dix lo diable,/ mas cert no val, ni és lloable/ lo confessar/ sens satisfer ni anc esmenar/ la consciència,/ ni acabar la penitència/ a ell donada;/ e per ço com no l'ha acabada,/ ni ha res fet,/ ni pot hom dir que ha satisfet/ lo mal gonyat,/ ni el jurament no ha servat,/ ans ha-hi fallit:/ com doncs no haja res complit/ de tot açò,/ ab justa causa pretenc jo/ que és damnat./ E puix me sia denegat/ que pus replic,/ per ço espere e suplic/ que em sia dat (*Blandín...*, 1983, 397).*

El dimoni, doncs, coneix a fons la lògica aristotèlica; al poema de Dante, l'ànima condemnada de Guido de Montefeltro relata el seu judici particular; el mateix sant Francesc hi acudeix, però és derrotat pels arguments d'un habilitíssim dimoni lògic, que se n'ufana davant Guido: "*Forse/ tu non pensavich'io löico fossi!*" (*Infern*, XXVII, 112-123).

Varazze ens conta el cas –el *magis et minus* de sant Vicent- d'un dimoni argumentador que desafia sant Domènec, a l'església del seu convent a Bolonya; el diable es fa passar per un dels monjos, i quan el sant li mana desaparèixer, el fals monjo contesta que està trencant el vot de silenci; sant Domènec ha d'explicar que, com a mestre general de l'orde, ell pot dispensar del vot, també a si mateix (Vorágine, 1982, 451). En una altra ocasió, el diable argumenta subtilment contra la penitència de la carn contra sant Francesc (Vorágine, 1982, 644). Fins i tot, en grup, gosen discutir amb la Verge quan ella, per tal de salvar un seu devot, davalla a l'infern (Vorágine, 1982, 852). En un miracle de sant Bartomeu, el dimoni súcube en forma de dama a punt de seduir un predicador és posat a prova pel sant; a cada qüestió que aquest planteja, respon el sacerdot sempre pitjor que la diablessa (Vorágine, 1982, 528).

Sant Vicent ataca la lògica –la situa per sota de la fe- amb un deliciós diàleg figurat entre un filòsof i un dimoni, capaç aquest de confondre qualsevol sofista:

Mas, bona gent!, esta sciència no basta a disputar ab lo dyable, mas la sciència de Jesuchrist nos o mostra. Com? En dues maneres vol disputar ab nós lo dyable: una manera contra la fe, sciència que és ço que havem a creure; la segona, disputa contra la vida, que és lo que hom ha a fer. Gran sciència haurie hom mester per argüir ab ell... Primo, lo dyable te argüeix contra la fe, e posar t'a hun inconvenient en ta voluntat, e dirà: "¿Com se pot fer que en aquella òstia tan petita sia Déus, tan gran senyor? E com o creus tu?". He guarda quiny argument te fa de impossibilitat; mas tu respon-li ab possibilitat e sopte lo teparàs, e digues axí: "Açò e molt més pot nostre senyor Déus", e no li digues pus, e no't metes més avant (si més entres a disputar per lògica, vençut es...), e sopte ell callarà e no haurà replicació. Si-t volie argüir de la Incarnació dient: "E com se pot fer que Déus, lo qual cel e terra no poden tenir, que-l tingués ventre de una moça? ¿Com pot ésser cosa infinida estar finida?" guarda no-t metes a disputar, si no vençut es (Ferrer, 1932, II, 226).

Com a exemple, el predicador proposa el miracle del *mestre en theologia, gran sophista*, que *tots temps curava de les regles de la lògica* (Ferrer, 1932, II, 227); molt malalt, els frares pregunen per ell a la Verge, fins que l'home crida: "*Guarit só!*". I s'explica: "*Sapiau que com yo era gran mestre, metia'm sempre en lògica que'l dyable me tenia conclòs en hun fort argument...*". És la pròpia Mare de Déu qui li *declara* l'argument final¹²⁰⁹. En una altra narració del predicador, un *vice dyabolus* confon un ermità en proposar-li un enigma: aparegut com a àngel, li diu que ha de donar-li a Déu *lunam, solem et tertiam partem Rome*; l'eremita resta *stupefactus*, fins que un col·lega li interpreta el difícil acròstic: la lluna és la lletra C, el sol l'O, i la tercera part de Roma és R: COR és el que cal donar a Déu¹²¹⁰.

L'eixerit diable escolàstic pot arribar a confondre fins i tot l'exorcista que pretén fer-lo fora; el tractadista Pérez de Valdivia prohibeix als exorcistes, per prudència, entaular discussions amb el dimoni¹²¹¹. Noydens explica com, quan es fa un judici contra la plaga de la llagosta, el dimoni encoratja aquesta superstició fent que tinga resultat, *pues como tan gran filosofo, conoce la virtud de las causas* (Noydens, 1711, 74).

Si el procés resulta favorable per a ells, els dimonis fan aparatoses manifestacions d'alegria, com a la visió d'un jovefinalment ressuscitat, que conta, segons Varazze, com en un moment del judici el seu angel trenca a plorar, i els dimonis salten de joia (Voràgine, 1982, 67). Una de les possibilitats de la sentència és una mena de purgatori instantani, aplicat *in situ* pels dimonis, dins del procés judicial; Varazze ens transmet un parell de casos; un d'ells és de sant Furseu, que en el transcurs del seu prematur judici particular és colpejat i cremat pels dimonis, abans d'ésser tornat a la vida (Voràgine, 1982, 618); en un altre, inscrit també en un judici, però a la terra, sant Ambrosi, viu, condemna un criminal a ésser turmentat –en vida també– per Satanàs, que no es fa de rogar (Voràgine, 1982, 243).

Si la sentència és contrària, els dimonis rabien: *E lo diable, quant ach oÿt la dita sentència, per gran ira que n'ach...* (Lieja, 2004, CCLXII). O senten frustració pels esforços esmerçats, o bé fugen precipitadament del lloc on se celebra la sessió (Voràgine, 1982, 435). Protesten escandalosament, com al cas de l'ànima de Tundal: *fflastomaren de Déu e digueren que no ere just, car no redie axí com auia promès a cascú segons les obres que feytes hauie* (Perellós, 1917, 51). De camí de tornada, van plorant (Voràgine, 1982, 896). A

¹²⁰⁹ La versió llatina, a Ferrer, 99, 324, *Exemplum de illo magistro magno in theologia decepto a dyabolo, sibi per argumentum concludente contra fidem in articulo mortis...*

¹²¹⁰ Ferrer, 1999, 113: *Erat quidam sanctus heremita... Venit quadam vice dyabolus transfiguratus in angelum lucis, ad eum. Et, cum heremita peteret quid vellet, respondit se angelum esse et missum a Deo ad ipsum, dicens: «Tu debes dare Deo lunam, solem et tertiam partem Rome». Quod audiens heremita stupefactus est et quasi desperatus, cogitavit se voluntatem Dei perficere non posse. Et cum sic multum tristarentur, supervenit quidam alius heremita, dicens: «Cur tristatur cor tuum?» Qui, cum audisset factum, dixit illi: «Vere, frater, malignus spiritus decepit te». Vis, ergo, scire quid Deus velit habere a te? Luna est C, quia est quasi circularis, sol est O, quia rotundus, Roma, R: trade ergo sibi ista et exhibebis sibi cor; et hoc est quod Deus te petit».*

¹²¹¹ "No se traben pláticas con el diablo, ni le pregunten nada, nada, nada; ni le respondan nada, nada, nada; sino hagan su oficio cristiana y humildemente". Citat per Lisón, 1990, 109.

l'esmentat *Romiatge del venturós pelegrí*, el fantasma narrador conta la reacció del fiscal, mal perdedor:

Ab tals retrets, bé m'eximí/ d'ésser damnat./ Lo qual veent aquell malvat,/ nostre enemic,/ d'allà partí's felló l'inic/ ab crit molt gran:/ per despit de no fer mon dan,/ glai cruel feia/ ab les flastomies que deia... (Blandín..., 1983, 400).

4.4.3. Psicopomp

La funció del dimoni com a portador d'ànimes és una tradició que el cristianisme pren del *daimon* del paganisme clàssic (Amat, 1985, 163). Eiximenis descriu somerament la sortida del cos de l'ànima dolenta: *los demonis menen les ànimes dels dampnats a Infern* (Eiximenis, 1992, V, 18); e *soposament ella és per los demonis presa e portada a l'Imfern* (Eiximenis, 1992, V, 47). Sant Vicent en dóna més detalls:

*...quan l'ànima és de fora, tantost los dimonis la prenen, e lliguen-li una cadena al coll, e menen-la cap primer en infern...*¹²¹²

Isabel de Villena, en comptes de "portar" o "menar", empra la forma "fer anar", que posa en boca de Crist:

"...e tant los té així encegats e enganats fins que ixen del cos per mort, e despullats e nuus, sens portar res ab si sinó la trista càrrega dels propis pecats, los fa anar als turments eternals..." (Villena, 1980, CXXVIII).

La comitiva dels dimonis psicopomps i l'ànima condemnada, cap a l'infern, és una alegre processó (Vorágine, 1982, 849). Alegre per als dimonis, però trista per al condemnat, que hi va *llorando e con grand rroydo, batiéndola e atormentándola. E la mesquina de la ánima echa voces e non le vale cosa* (Ferrer, 1994, 433). Sant Vicent elabora un interessant contrast entre els cants monacals i els honors que rep el cadàver a la terra, i el maltractament i els crits que pateix al seu camí cap a l'infern¹²¹³.

Habitualment un àngel, però ocasionalment també un sant, frustra l'operació dels diables; Varazze conta com sant Jaume barra el pas a un dimoni que havia aconseguit, adoptant l'aspecte del sant, enganyar un pelegrí (Vorágine, 1982, 402). El sant ocasionalment arriba tard, com ens conta Dante: l'ànima de Guido de Montefeltro veu, al seu judici, com ve sant Francesc, però és arravassat abans per un querubí negre: *Francesco venne poi, com'io fu' morto,/ per me; ma un d'i neri cherubini...* (Infern, XXVII, 112-113). O bé, encara, mana als dimonis que s'emporten l'ànima de *moriens*, la qual cosa

¹²¹² Ferrer, 1932, I, 189. També a Ferrer, 2002, 127 i a Ferrer, 2002, 116: *Et tales cum muriuntur et demones stant expectando animam, ut eam portet ad inferna...*

¹²¹³ Ferrer, 1994, 288: *E desque es salida, así como los abades van cantando con el cuerpo, assí los diablos van bozeando e dando gritos e batiéndola. E la ánima va dando fuertes gritos que çielo cuyda fender.*

constitueix una sentència implícita: «Trets-li la ànima ab gran turment... axí lo turmentats contínuement per tots temps.» (Lieja, 2004, DXLV).

Sant Vicent descriu l'horror de l'ànima quan veu que se n'apoderen els diables: *E axí, ab aquells crits, que par que lo món se'n vulla entrar, ells la aporten a infern* (Ferrer, 1932, I, 50). I Eiximenis:

... e lavors la emparen los demonis, tan ligs e tan cruels enemics, tan òrreament e tan feral e tan abominable, soptosament la aferra tota mortal desesperació per manera de cruel colteyll, traversant-la tota per lo mig... (Eiximenis, 1992, IV, 21).

Un element explicable per la simetria establerta entre el cel i l'infern: hi ha una mena de duplicació del judici particular, una acció similar, en negatiu, on els dimonis a l'infern coneixen miraculosament la sort de l'ànima; Bernat Metge ho descriu en termes clàssics paganitzants:

En altra habitació està Minos, molt cruel e terrible jutge, lo qual examina los demèrits de les ànimes après que els ha fet aquí davant ell confessar llurs delictes; puis remet-les a Radamantus que els do la sentència que mereixen. En altra està lo dit Radamantus, qui les ànimes a ell remeses jutja, atesos llurs crims e delictes; e donada per ell la sentència, encontinent aquelles, així com a sageta volants, partints d'aquí van al lloc on són damnades (Metge, 1983, 204).

Sant Vicent, tan reticent a la influència mitològica, empra però aquesta imatge del judici infernal paral·lel; el dimoni del·legat a la terra informa de la seua gestió el seu cap. Satanàs decideix llavors quants diables se'n faran càrrec:

...lo dyable qui veu "d'ací a tantes hores morrà" (que també's veu los entràmenes de dins) va-sse'n a infern corrent, a Lucifer. Saps qual dyable és? Aquell mateix que-t ha fet peccar. E aquell compta lo novell, dient: "Senyor, tal persona ha tenguda mala vida...; e axí, què manau?" E diu Lucifer: "Vagen-hi tants mília dimonis" (o més, o menys) (Ferrer, 1932, I, 189).

En una altra versió, a la dil·ligència diabòlica se summa el seu entusiasme:

...que quan la persona està per passar de aquesta vida, lo dimoni qui l'a feyta peccar, va a infern per denunciar la mort de aquell al curat de infern, a Lucifer (Oo, que bon curat! Déu nos guard d'ell!); e conte-li la manera, dient: "Senyor, tal hom ha tenguda mala vida, e ara està a la mort, e és impenident; e axí, què manau que sie fet d'ell?" E Lucifer mane: "Ara vagen-hi mil o llim dyables". E los altres dyen: "Iré yo, senyor". !Com ou-se aquell tumult e brogit de aquella mala gent! (Ferrer, 1932, I, 280).

Encara en una altra descripció s'hi afegeix la resistència de l'ànima a sortir:

...e lo dimoni, qui-t ha fet peccar, va a infern, dient a Lucifer: "Senyor, tal persona ha viscut en tal vida, e ara està a la mort impenitent; e axí, què manau? Lucifer mane-y venir de aquella mala gent tanta; e quan la persona està per passar los dimonis són ascí, mas no'ls veuen, mas l'ànima los sent bé, e per ço se regira que no-n vol exir, mas verament sí fareu, e quant és fora del cors, los dimonis prenen-la. E sabeu com? Axí com quan és donada sentència a hun ladre que sie pengat, quan los saygs van per portar-la-se'n, ella se retrau, mas a exir ha com lo conill que està en la mata, que li baten la mata, e dona en la boqua dels cans; sus axí porten-la, e lliguen-li una cadena al coll"¹²¹⁴.

A la plàstica gòtica, el dimoni psicopomp arrossega l'homuncle de l'ànima, tots dos flotant, o bé el dimoni transporta ànimes a l'esquena, dins d'una cistella penjada com una moxilla¹²¹⁵, com en una representació francesa de principis del s. XV, de les *London Hours*¹²¹⁶; la mateixa cistella, farcida de cabets, la porta un alte dimoni al muscle, a l'anomenat *Apocalipsi 1313*¹²¹⁷. En una altra miniatura francesa del s. XIV, una *Cité de Dieu* il·luminada pel *maître aux Boqueteaux*¹²¹⁸, un dimoni transporta condemnats amb un carret.

La tasca del dimoni com a psicopomp tindrà la seua apoteosi el dia del judici final; ja hem vist com sant Vicent insisteix que únicament els àngels bons recolliran els morts acabats de resuscitar, i els menaran a la vall de Josafat. Tanmateix, una vegada enunciada la sentència, diu Eiximenis,

Tan soptosament vindran los demonis, qui pendran los dampnats; e tots ensemps, feta la dita separació, se n'entraran per la ubertura aquella de la terra e per lo foch aquell orrible; e entrats tots dins, tancar s'à la terra... (Eiximenis, 1992, V, 43).

Als *judicis* gòtics sovint veiem els dimonis estirant els condemnats cap a l'infern, fins i tot des del mateix moment de la resurrecció.

¹²¹⁴ Ferrer, 1932, I, 50. Hi ha dues versions castellanques; Ferrer, 1994, 433: *...al tienpo de la muerte vienen más de çient mill millones de diablos. E la ánima, desde lo siente, ravia por non salyr del cuerpo. E ellos fázenla salir por fuerça. E en saliendo, infinitos diablos e demonios le echan la cadena a la garganta e la lievan al infierno. E non cantando, mas va llorando e con grand rroydo, batiéndola e atormentándola. E la mesquina de la ánima echa vozes e non le vale cosa...* I Ferrer, 1994, 288: *E assí de la ánima va el diablo que lo traýa engañado a Luçifer, e dízele: "Señor, tal ánima ha vivido carnalmente e quiere agora salir del cuerpo" Estonçe salen tantos de diablos... aderredor de la tal ánima van los diablos en çerco e liévanla con grandes clamores e rroydos a las perpetuas moradas del infierno...* E quando la ánima siente los diablos así venir, está así como ladrón que siente que lo vienen a colgar e non querría salir, si lo podiesse escusar. Mas finalmente sale... I en llatí, Ferrer, 2002, 115: *...in sepulture anime dampnati, itur ad parrochiam inferni, cuius rector est Lucifer, et demones denunciantur ei quod talis homo mortus... et ita mandat demonibus ut accedant velociter et ipsi letanter accedunt et (...) magnus rumor in inferno...*

¹²¹⁵ Vegeu els frescos del s. XIII d'una de les capelles de l'església de Sant Joan de l'Hospital, València.

¹²¹⁶ Londres, British Library, add. ms. 29433, f. 89r. Reproduït a Backhouse, 1985, 63, i a Calkins, 1983, 268, pl. 147.

¹²¹⁷ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 13096 1313), f. 86v.

¹²¹⁸ París, Bibl. Nationale, ms. fr. 22912, f. 2v. Reproduït a Martin, 1923, lám. LXXXIII.

Una altra variant de la funció de psicopomps: com a guies d'algun dels escadussers condemnats que tenen el privilegi de sortir de l'infern per a manifestar-se a la terra com a fantasmes; al cas de l'ànima d'un cavaller que es presenta davant la seua vídua: "*No pusch ací més aturar, car un diable m'està sperant, qu-és mon guiador*" (Lieja, 2004, CCLIX).

El dimoni portador d'ànimes de vegades també transporta cossos; és cas no freqüent però tampoc estrany; Lieja narra el cas del jugador que perd davant del diable, al qual *lo diable lavà ab si a mal loch lo cors e l'ànima del dit cavaller* (Lieja, 2004, CCCXCV), el del comte al que un diable fa cavalcar, encara viu, un cavall infernal, i el porta per les regnes (Lieja, 2004, CCXII), i el del fantasma que torna per anunciar al seu nebot, marmessor infidel del mort, el que li espera:

E lo dit nebot, l'endemà comptant aquesta visió a altres sos companys, oÿren en l'ayre grans brams e adulaments de leons e de altres speventables veus. E tentost, en presència de aquells, ell fo arrepat en cors e en ànima per los diables (Lieja, 2004, CCLXXII).

El nigromàntic pot emprar el diable com a mitjà de transport, per anar a l'infern: *lo dit clergue féu-se venir denant si un diable, lo qual personalment lo levà a l'inferrn* (Lieja, 2004, DCXXII). Al *Viatge de Pere Portes*, el dimoni, que se li apareix com a *un jove molt ben tractat*, el transporta en cos i ànima, a cavall, a l'infern (Perellós, 1917, 99-100). El guia promet ajudar-lo a localitzar l'ànima del notari culpable de la seua desgràcia, *que si ell lo pogués ajudar en res, que li digués sos treballs, que ell li valdria i afavoriria* (Perellós, 1917, 100). Una volta iniciat el viatge al més enllà, el diable es presenta: "*Teni-vos bé a caball, que yo só lo Diable*" (Perellós, 1917, 103). Ara bé; una volta aconseguit el seu propòsit, Portes no sap sortir de l'infern; molestos els diables perquè no para d'invocar la divinitat, l'engeguen:

...per-què los enquietava ab ditas paraulas, y qui lo avia portat allí; que se'n anàs y hisqués fora; y dit Portes, fen-se lo senyal de la creu, los digué com era entrat allí en aquell lloch, y que-l traguesen o que li encenyasen lo camí, que ell se'n aniria en nom de Déu (Perellós, 1917, 108).

Portes troba el seu guia: "*Tu me has portat assí, trau-me'n*", però aquest s'hi nega: "*Mon ofici és portar ànimas y cosos al inferrn, y no és mon ofici de traure'n ningun*" (Perellós, 1917, 108).

El transllat pot no ser a l'infern, sinó a un altre lloc de la terra, en vida; fra Martín de Torrecilla afirma que això entra dins dels poders satànics: *Transferir a los hombres de un espacio a otro en brevísimo tiempo*¹²¹⁹. Varazze ens conta com els diables, enrabiats amb Romaric per què llega tots els seus béns als pobres i a l'Església, l'agafen –en cos i ànima- i se l'emporten a Baiona, a quatre dies de distància d'on estava fent el testament (Voràgine, 1982, 846). I Lieja, com un diable és castigat per sant Tomàs a dur un cavaller –viu- des de la tomba del sant, a l'Índia, fins a casa del cavaller, a la *terra Teutònica*:

¹²¹⁹ Fray Martín de Torrecilla, *Suma de todas las materias morales, arregladas a las condenaciones pontificias*, vol. I. Madrid, 1696, pàg. 174. Citat per Sánchez, 2003, 126.

...e ara sàpies que son açí tramès perquè vuy, en aquest die, te men a case tua...” ...E tentost, lo diable pres lo dit cavaller e carregà-lo’s a l’esquena e, en un movent, l’ac portat a casa sua, la qual era en la terra Teutònica (Lieja, 2004, DL).

El Quixot, en el transcurs del seu ascens als cels a lloms del cavall *Clavileño*, adverteix Sancho que no es destape els ulls, posant-li l’exemple d’un viatger anterior, *el licenciado Torralba*, portat pels dimonis a Roma¹²²⁰.

¹²²⁰ Cervantes, 1982, II, cap. XLII, 522: *...acuérdate del verdadero cuento del licenciado Torralba, a quien llevaron los diablos en volandas por el aire, caballero en una caña, cerrados los ojos, y en doce horas llegó a Roma... y por la mañana ya estaba de vuelta en Madrid, donde dio cuenta de todo lo que había visto; el cual asimismo dijo que cuando iba por el aire le mandó el diablo que abriese los ojos, y los abrió y se vio tan cerca, a su parecer, del cuerpo de la luna, que la pudiera asir con la mano, y que no osó mirar a la tierra, por no desvanecerse.*

4.5. DISTRIBUCIÓ ESPACIAL

4.5.1. Dimonis de l'aire

El cristianisme antic hereta del platonisme i l'estoïcisme, ací coincidents, la noció del *pneuma*, una mena de vapor que constitueix la materialitat dels esperits; el demonòleg platònic Apuleu (s. II), d'acord també amb la tradició hermètica, situa els *daimon* a l'aire. Els primers pares s'hi inspiren, adoptant la doctrina del *pneuma*, però encara amb termes confusos pel que fa als dimonis (Amat, 1985, 160-168).

L'ortodòxia tomista admet que els dimonis, la major part d'ells, i de manera temporal, fins al dia del judici, són a l'atmosfera tenebrosa, *caliginosus aer*. Tot i no ésser a l'infern, no deixen per això de patir els turments infernals, ja que *portant secum ignem gehennae quocumque vadant* (S. Th., 1, q. 64, a. 4). Diu sant Vicent, parlant de l'estimbada dels dimonis: *molts ne romangueren en l'ayre, e aquí ha infinida multitud de dimonis, més que fulles de arbres en tot lo món*¹²²¹. Eiximenis resumeix el plantejament tomista:

E, après, gità los altres menors en aquest ayre sobre nós, per dar-los loch e avinentea de temptar-nos. Aquí, emperò, no són turmentats per foch mas per molta enveja e desplaer, quant veen lo çel d'on són cayguts, e veen-nos lexús pujar e ocupar lo loch d'on ells són venguts. E axí estaran fins a la fi del món. E, après lo juý general, seran perpetualment tancats en infern ab lo lur mal príncep (Eiximenis, 1992, IV, 1).

L'inquisidor castellà Torquemada¹²²² també classifica espacialment els dimonis: segons el seu grau de culpa en la revolta luciferina, cauen en un lloc o altre, pateixen diferentment els turments, i desenvolupen diverses funcions: els de la suprema regió de l'aire romanen quasi inactius; els aeris actuen sobre la meteorologia; els terrestres ens tempten; els aquàtics dominen els fenòmens del mar, fonts i rius; els subterranis les coves, pous i mines, i els infernals turmenten els condemnats. En concret sobre els vius actuen els dimonis de la terra, de l'aire i de l'aigua¹²²³.

Ambroise Paré, al seu *Des Monstres et Prodiges* (1575) situa també els dimonis a l'aire (Paré, 1987, 79). Però la destinació aèria no sols és la més nombrosa: l'aire caliginós és el centre d'operacions dels diables, des d'on surten cap a la terra o cap a l'infern; tal com ho conta Eiximenis:

¹²²¹ Ferrer, 1975, IV, 78. També a Ferrer, 2002, 488: *...in aere sunt infiniti demones, nam ibi remanserunt cum caderent de celo propter suum peccatum...*

¹²²² Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, Salamanca, 1570. Ed. de G. Allegra, Madrid, 1982, pàg. 253. Citat per Pardo, 2004, 309.

¹²²³ Torquemada, *Jardín...*, 1982, 253: *...no todos los demonios pecaron por igual y, por tanto, no todos cayeron hasta lo más profundo; permitió Dios que muchos de ellos quedaran en los lugares intermedios porque también fue conveniente para nuestro merecimiento que tuviésemos a los demonios por contrarios y en parte donde pudiésemos ser fatigados con sus tentaciones; y para este efecto permitió Dios que quedase mucha parte de ellos en el aire y en la tierra y en el agua hasta el día del juicio, que irán todos a los abismos*. Citat per Pardo, 2004, 309.

...los diables on foren col·locats quant caygueren del çel. E diu que en l'ayre caliginós assats prop nós; e açò, per exerçitar-nos per lurs temptacions, aquí movent sovín moltes tempestats per donar-nos vexacions. Nota que aquella part de l'ayre no és luminosa... e apella-s aquell loch la mijana regió de l'ayre. ...axí com en pròpia abitaçió a ells assignada fins a la fi del món, que sien gitats tots en infern. Aquí tenen totstemps lurs malejts conseylls. Aquí totstemps blasfemen Déu. Aquí totjorn trenquen per dolor quant veen les ànimes dels elets pujar en paradís... Aquí no soferen penes sensibles per tal que no sien empaxats de exerçitar-nos per lurs temptacions ne de turmentar les ànimes baix en l'abís on són. ...d'aquí devayllen a temptar-nos. E d'aquí devayllen a infern a turmentar les ànimes... (Eiximenis, 1992, IV, 49).

La versió de sant Vicent:

...e los de més romangueren en l'ayre, allí on són les nuus, sinó alguns qui són en infern per turmentar les ànimes, e altres qui van entre nosaltres, poch, que, si no, no·ns lexarien viure, e aquests nos tempten (Ferrer, 1932, I, 52).

Aquests dimonis aeris formen com una mena de cinturó d'asteroides que l'ànima ha de travessar en el transcurs del seu vol cap al cel: *E axí, com va a paraís, ans que sie a la porta de paraís, alt en la regió de l'ayre, allí on són les núvols, trobe los dimonis* (Ferrer, 1975, II, 156). Quan l'ànima salvada hi arriba, els dimonis s'han d'apartar, al pas dels àngels que l'acompanyen (*et omnes fugiunt a conspectu angelorum*) (Ferrer, 2002, 413), i són increpats per ella:

...quan ve que són a aquell loch dels dimonis, la ànima coneix los dimonis, e diu a Leviatan: "Oo, traydor, ¿e no es tu, aquell qui·m temptaves de vanaglòria? ...Oo proditor Mammona! ¿No es tu, aquell qui·m temptaves de avarícia?" etc. Dic de aliis capitaneis (Ferrer, 1975, III, 120).

No he trobat cap referència iconogràfica d'aquests fets.

La Verge, abans de morir, demana al seu àngel que li espante aquests dimonis quan hi passe (Vorágine, 1982, 477; Ferrer, 1975, III, 120). En la versió de sor Isabel de Villena, Gabriel tranquil·litza la moribunda; els diables seran *lançats e apartats* (Villena, 1980, CCLXXXI).

El pare de Merlín és un d'aquests dimonis, diu Geoffrey de Monmouth a la seua *Historia Regum Britanniae: Inter lunam et terram habitant spiritus quos incubos daemones appellamus*¹²²⁴. Curiosament, una mala lectura de Robert de Boron d'aquest *incubos* bateja a *Le Roman de Merlin l'Enchanteur* el dimoni com Ekupedes, un dels diables que *reparent en l'air* (Boron, 1984, I). La versió del *Baladro del sabio Merlín* (1498) fa: *yo so hijo del diablo que enganñó a mi madre, e a nombre Enquibedos, y es de una compañía que anda en el aire* (*El baladro...*, 1988, I).

Ja des dels primers segles del cristianisme es tendeix a interpretar el fenomen metereològic inhabitual com a producte dels diables (Amat, 1985, 338). Hi trobem una condemna a mitjan s. VI, contra els priscil·lians: s'hi

¹²²⁴ Citat per C. Alvar a Monmouth, 1986, XII.

anatemitza qui crega que *tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat*¹²²⁵. Al poema de Dante, una ànima a l'antepurgatori recorda la tempesta desencadenada pel dimoni que no va poder fer-se amb ell (Purgatori, V). A Varazze, els diables, eufòrics amb el cadàver de Pilat, provoquen tormentes i inundacions (Vorágine, 1982, 226); també esmenta el costum de tocar les campanes davant la imminència de tempesta, per espantar els dimonis que les provoquen (Vorágine, 1982, 297). Sir John Mandeville conta com els pocs que poden escapar del *Vale of Enchantment*, *Vale of Devils* o *Vale Perilous*, ho fan perseguits pels dimonis, que *menace them, and fly up and down in the air with great thunders and lightnings and awful tempests* (*The travels...*, 1983, 173). Eiximenis diu que el dimoni cel·lebra d'aquesta manera les seues victòries: *E si per certs indicis pot conèixer açò ans de temps, fa preparacions de brogits e de tempestats* (Eiximenis, 1992, V, 20).

El repertori de fenòmens meteorològics és considerable:

...sovin en terra e en mar nos procura tempestats e temps terrible per asenyalada mutació de l'ayre, comovent la mar per vents e tribulant la terra per trons, lamps e aygües, fiblons, pedres e calabrucons, e altres feretats moltes (Eiximenis, 1992, IV, 45).

Sant Vicent, enumerant les destinacions espacials dels diables, afirma l'hostilitat dels aeris contra la humanitat:

Ara, sapiau que·ls dimonis són partits en tres partides: la una és dejús en infern... L'altra part és en aquest món, e aquests nos tempten (...) L'altra és en ayre, e aquest nos volrien destruir ab pedres, sinó que Déus lo refrene (Ferrer, 1975, VI, 39).

També explica el predicador la influència diabòlica sobre el mal temps, al cap i a la fi, un càstig permès per Déu:

*...mas tot lo trapell romà en la dita regió migana en gran spissitud... E què fan aquests? Tenen consell contra nosaltres, quan devem collir los blats, oli, vins, etc, ajuden a natura, qui'u poden fer per poder natural, Déus permetent... E ells trameten pedres e guasten tots los béns com a saygs, per ço que·ls cristians pècçon contra Déu per impaciència, blasfèmies, e malair capellans perquè no toquen campanes, maleexen e no conexen llurs peccats, per los quals vénen les tempestes*¹²²⁶.

¹²²⁵ Pelagi I (556-561) i el Concili de Braga I (551), *De creatione et gubernatione mundi* (*Enchiridion...*, 1973, 158).

¹²²⁶ Ferrer, 1975, VI, 109. Vegeu també Ferrer, 2002, 252: *Sed due manerie sunt de tempestatibus, scilicet que proveniunt de celo sursum, et alie que proveniunt subtus de terra. Tempestates proveniunt de sursum, scilicet lapides, et radi, et ventositates, et aque multe, deluviaciones. Et contra istas tempestates sunt V remedia... Et secundus... per instigacionem demonum, ut faciant gentes dampnari per impacienciam, etc. Et tercius... per iusticiam Dei; nam Deus mitit lapides et tempestates de celo contra nos, propter peccata, etc. Sed veniamus de tempestatibus que proveniunt infra, ut langosta, et siccitates, etc.*

Pero Tafur, a mitjan s. XV, reproduïx la narració del viatger italià Nicolo di Conto en què els indis navegants consulten el dimoni, que els proporciona un veritable informe meteorològic¹²²⁷. Pere Joan Porcar, al seu Dietari, ens informa de l'accidentat exorcisme fet l'any 1613, al monestir de Santa Mònica, fora lo portal dels Serrans, a tres dimonis poltergeist:

I dimàs, entre nou i deu hores del matí, dic a 26 de març, frare Pere de Sant Francés ne conjurava i llançà los dos, i al punt que els llançà plogué pedra i aigua... (Porcar, 1983, 101).

A finals del s. XVII, fra Martín de Torrecilla segueix aquesta tradició¹²²⁸, així com el cronista Vilagutierre, a la seua *Historia de la conquista de Itzá* (1700): Canek, gran sacerdot d'Itzá, empresonat pels cristians de Martín de Ursua, invoca els dimonis per què provoquen una tempesta extraordinària¹²²⁹.

El tractadista Noydens ens en proporciona alguns detalls interessants, al capítol onzè, *en que se trata de la Practica de los Exorcismos, en tiempo de tempestades; y trabajos de la Langosta, etc.* (Noydens, 1711, 70). Comença protestant de l'ortodòxia del mètode¹²³⁰; i fent professió d'escepticisme: les tormentes tenen causes naturals, ordinàriament, i ataca les supersticions populars¹²³¹. En tot cas, es tracta d'una punició divina: *Embía Dios su ira sobre algunos, por mano de Angeles malos*. Recomana als sacerdots circumspecció: actuar només quan ho consideren necessari¹²³²; en aquests casos especials,

¹²²⁷ Tafur, 1995, 66: *...é le preguntaron ¿qué será de nuestro camino? É que respondió: avrés seys dias de calma muerta, que la mar estará como astite, é el navío non fará camino, é aparejad, que avrés otros tantos de muy afortunada tormenta.*

¹²²⁸ *Pueden excitar tempestades, granizos, vientos, truenos y terremotos... Llevar tempestades de unas partes a otras, causar inundaciones... Suma de todas las materias morales, arregladas a las condenaciones pontificias*, vol. I. Madrid, 1696, pàg. 174. Citat per Sánchez, 2003, 126.

¹²²⁹ Vilagutierre, 1985, 476: *Pasó el general a formarles proceso y el falso sacerdote como hombre espiritado y entregado totalmente al demonio, ejecutó precipicios increíbles, arrojándose varias veces en la prisión en que estaba como desesperado y luego silvaba. Y preguntándoles los nuestros a una de sus criadas que qué significaba aquello, respondió que era llamar a los demonios, ídolos de su parcialidad... Y acabada esta confesión o tormento dijo este endemoniado sacerdote, hablando con los nuestros estas palabras: "vosotros lo vereis antes de la noche". Y fué así que a cosa de la oración se levantó una tempestad tan horrorosa por la parte del sur que con gran tormenta y bramidos de aire, rayos y piedras, no parecía aquella isla sino el verdadero centro del infierno...*

¹²³⁰ Noydens, 1711, 70: *Para conjurar los nublados, el granizo, y pedrisco, ordenó nuestra Madre la Iglesia vn Exorcismo, que hallará el Exorcista al fin del Breviario Romano...*

¹²³¹ Noydens, 1711, 70: *...es menester que entiendan todos, que proceden de causas naturales, como largamente lo enseña Aristoteles en los Meteoros. Y assi no hazen bien muchos ignorantes, que al levantarse vna tempestad, luego suben en la torre, ó lugar eminente, para conjurar al demonio, y echarle de sobre la Ciudad, ó Lugar, y de sus términos. ...los Angeles, assi buenos, ó malos, no son causa eficiente de la tempestad; porque no tienen potestad sobre los cuerpos naturales, para engendrar, ó corromperlos, para aumentar, ó alterarlos, solamente los puede mover de vn lugar á otro... y esto no permite Dios, sino raras vezes...*

¹²³² Noydens, 1711, 71: *...que los Curas, y los Clerigos de las Aldeas, por aver algun nublado, no necessitan de hazer luego sus conjuros, sino es quando tuviessen muy*

es poden prendre mesures com tocar les campanes, però hi recomana no sortir de l'església *para hablar con la nube*; tot i això, reconeix que el poble exigeix al seu sacerdot una acció eficaç¹²³³.

Arribats a l'extrem d'exorcitzar la tempesta, Noydens proporciona conjurs *Contra las tempestades de truenos, rayos, y granizo, y vientos*, conjurs contra els dimonis¹²³⁴, en què efectivament, el sacerdot s'adreça al núvol: *Despues buelto àzia las nubes les haga la señal de la Cruz, diciendo...*¹²³⁵

El tractadista Pedro Mexia també explica com el so de les campanes espanta els dimonis aeris: *tienen otro efecto maravilloso: que los demonios que andan por el ayre huyen de su sonido y lo aborrescen*¹²³⁶.

A principis del s. XX, l'etnògraf Sébillot recull una tradició similar catalana, encara viva¹²³⁷.

4.5.2. Dimonis de l'infern

A l'infern, de moment, només hi és una petita part dels diables, aquells que no són a la terra, temptant-nos, ni a l'aire, on hi ha la major part d'ells (S. Th., 1, q. 64, a. 4). Sant Gregori diu que hi són presoners: *lo diable ne·ls seus àngels... éls són en lo foc infernal retengutz* (Gregori, 1931, II, 68). Els dimonis que ja hi són hi romandran per sempre (*E aquí, són e seran totstemps en molta pena e turment*), mentre que els que són a la terra o a l'aire s'hi reuniran després de la fi del món, diu Eiximenis: *E axí estaran fins a la fi del món. E, après lo juý general, seran perpetuament tancats en infern ab lo lur mal príncep* (Eiximenis, 1992, IV, 1). Sant Vicent també deixa clar que el nombre de

suficiente razon para pensar, que vienen demonios en él... ó fuesse tempestad tan grande, que juzgasse ser necessario pedir á Dios misericordia, y socorro, por razon del peligro, y daño que amenaza á los campos.

¹²³³ Noydens, 1711, 71 *...sin que sea necessario salir fuera de la Iglesia para hablar con la nube; porque con mas devocion hablarán con Dios dentro de la Iglesia, que no fuera. Si bien confieso, que en muchas partes donde ay Exorcista señalado, no queda contento el vulgo, sino le vén en la puerta de la Iglesia, ó Cementerio... echando agua bendita, y enseñando á las nubes la Cruz. Lo que yo hiziera, si fuera Exorcista en alguna aldea, y viera, que el nublado era natural, conforme al tiempo, sadria con mi Breviario rezando las Horas, ó Maytines del otro día, y echaria por el Cementerio agua bendita, sobre los sepulcros de los muertos...*

¹²³⁴ Noydens, 1711, 321. A la pàg. 332: *Exorcizo vos sceleratissimos daemones, quia naturalia principia, et aereas impressiones... ventos concitantes, vapore congregantes, nubes componentes, fulmina, tonitrua excitantes...*

¹²³⁵ Noydens, 1711, 323. Segueix a les pàg. 325-332: *Aqui muestra la Cruz ázia las nubes, diciendo... Despues eche agua bendita en forma de Cruz, y si por ventura no ha cessado la tempestad, diganse de rodillas las Letanias... Levantandose el Exorcista de la Oracion, eche otra vez agua bendita, y prosiga.*

¹²³⁶ Citat per Pardo, 2004, 310.

¹²³⁷ Sébillot, 1908, 277: *En Catalogne, il est parfois motivé par une autre raison: une voix sortit un jour d'une nuée exorcisée par un curé, disant: "Je ne puis passer; la Juliana (grosse cloche puissante contre les orages) sonne -Passe, elle ne te fera rien. Donne-moi un sauf-conduit". Le prêtre lui jeta un soulier qui fut retrouvé ensuite à une assez grande distance.*

dimonis a l'infern és en tot cas molt inferior al dels que habiten als *nuus*, l'aire: *sinó alguns qui són en infern per turmentar les ànimes* (Ferrer, 1932, I, 52).

El dimoni, a l'infern, fa un doble paper, de víctima i de botxí. Efectivament, l'infern és un lloc de turments també per als dimonis, que hi pateixen dolor, un dolor actual, és a dir, no ajornat al dia del judici (*S. Th.*, 1, q. 64, a. 3); tanmateix, els diables són sempre turmentats, estiguen on estiguen, perquè porten les penes de l'infern amb ells: *Diabolus, ubicumque sit, sive sub aere sive sub terra, secum trahit tormenta suarum flammaram* (*S. Th.*, Supl., q. 70, a. 3). Llull descriu llur situació com a víctimes del complex punitiu infernal:

...són cahuts los demonis qui estan en lo mig loch de la terra, soterrats en sofre e en aygua bullent e en brases de foch: e en aquell loch on són cahuts los demonis, devallaran e estaran los hòmens peccadors... (Llull, 1981, 33).

I n'emfatitza la intensitat del patiment, atroç fins i tot per als dimonis:

...la major pena que ésser pusca (...) la pena dels diables és tan gran, que sostenir no la porien ne per neguna natura que haguessen; mas la justícia de Déu, qui segueix lo poder e la volentat de Déu, los sosté a haver aquella pena (Llull, 1993, 344-345).

En un sermó de sant Vicent es descriu com els diables mostren por a l'infern, en ésser expulsats per Crist:

...los dimonis dels endemoniats cridaven: (...) "Oo, Senyor, tu es lo rey Messies e salvador del humanal linatge; no-ns trametes a infern!" (Ferrer, 1932, II, 264)

No és aquesta, clarament, l'actitud dels dimonis en la iconografia gòtica, on semblen, més aviat, gaudir de les seues activitats a l'infern estant.

Lieja relata com un diable és castigat, no se'ns explica com ni per qui, tot i que sospitem de sant Tomàs apòstol, per haver-li furat un mantell a l'home que l'havia acollit hospitalàriament en nom del sant: *e, per aquest manto que-t levé de casa tua, jo he passat molt gran turment* (Lieja, 2004, DL).

En una interessant representació assumpcionista catalana, els turments infernals són emprats per Lucifer per mantenir la disciplina entre els seus dimonis desobedients, que es neguen a anar a temptar la Verge; mana apallissar primer Astarot: *batets-me aquest enamich/ qui no vol fer ma volentat/ e-n la cara m-à contrastat*, després a Barit: *Levats-me davant don Barit,/ que no val l peu de cabrit,/ metets-lo dins de mantinent!// Donats-li pena turment! i a Beemot: Metets-lo en lo foch ardent/ hon aja sofre molt pudent* (*Representació de l'Assumpció...*, 1983, v. 196, 200, 218).

Eiximenis desenvolupa al *Llibre dels Àngels* unes interessants precisions i matisacions sobre les penes infernals dels diables, en què s'allunya de la línia tomista majoritàriament acceptada; en primer lloc, explica l'aparent contradicció del turment amb la natura espiritual dels diables: *pur esperit que sia sens tot cors pot ésser poderosament tumentat per foch material si plau a la divinal justícia* (Eiximenis, 1992, I, 5). Sembla però que, de moment, el foc infernal és

més cruel amb els condemnats que amb els diables: *lo foch aquell turmentarà la ànima e no turmentarà lo demoni tant ne quant* (Eiximenis, 1992, IV, 49).

En un altre lloc, contradictòriament, Eiximenis diu que no pateixen penes de sentit, amb la següent explicació: el dolor dels diables, si foren turmentats, els entrebancaria el desenvolupament de les seues tasques envers la humanitat:

...les turmenten aquí (sens que en Infern ne en Porgatori los dits demonis no soferen penes sensibles, apellades "de seny", les quals dona aquí calor excessiva o fredor; car mentre són viadors no vol nostre Senyor que sofiren aytals penes, per tal que lur exercici envés nós pertant no-n sia empaxat) (Eiximenis, 1992, V, 18).

Hi dedica tot un capítol a aquesta qüestió (Eiximenis, 1992, IV, 50); segueix *Hugo Tornasensis*, i ens enumera els arguments de la seua creença en aquesta dilació de les penes infernals per als dimonis; com a primera "prova", la mateixa referència de l'exorcisme de Crist:

...se recompta que dix un diable a Jhesuchrist axí: «O Jhesuchrist, fill de Déu, e tu est vengut a turmentar-nos ans del temps assignat?» Doncs, apar que los demonis encara no eren en penes (Eiximenis, 1992, IV, 50).

En segon lloc, un argument no gaire convincent: si el dimoni patís el foc infernal, quan vingueren a la terra a temptar-nos, *Tots nos cremaria*. El tercer argument fa referència al gaudi dels diables en el seu treball quotidià:

...com lo foch infernal no permeta a aquell qui-l sofer aver negun plaer. E açò és falç en lo diable, qui molt se adelita en fer peccar e en dampnació dels hòmens (Eiximenis, 1992, IV, 50).

Quart: el turment infernal es faria palés a les aparicions del diable, cosa que no ocorre:

...aytal foch o-s mostraria per lum o per flama o per carbó. De les quals coses, lo diable no porta neguna. Car si u feya, aparria com ell no aja poder de amagar-ho (Eiximenis, 1992, IV, 50).

La darrera argumentació és una repetició de la tercera:

...com la pena infernal sia sobiranament afflictiva, segueix-se que lo demoni, si era axí molt affligit, no poria per res entendre en nostres temptacions ne en los mals a fer tants, en los quals estan ara entesos e ocupats (Eiximenis, 1992, IV, 50).

El franciscà diu també que el càstig infernal dels diables no és del tot fixe, sinó que és sotmès a revisió i pot ser variat a pitjor: *li és perill que per açò Déus no-l gitàs en infern e no li agreugàs penes e dolors* (Eiximenis, 1992, II, 10). Més endavant, diu:

...merexen majors penes aver en infern e-s procuren major dampnació. Per què, lur voluntat és contínuament pijor e creix en males obres... (Eiximenis, 1992, IV, 52).

Aquesta provisionalitat de les penes es relaciona amb la doctrina de la dilació punitiva:

...al diable és dada dilació en la sua final pena damunt dita, car encara pot peccar e agreujar son peccat. E l'agreuja, de fet, totstemps multiplicant ses colpes. E, per açò, pot meréixer penes e majors confusions e mals per la continuació e multiplicació de sos crims. ...la supèrbia dels demonis... creix e-s multiplica e, per consegüent, lur voluntat és contínuament pijor e pus desordonada e pus digna de major pena. ...ell no-s pot girar a penedir-se'n ne a ffer-ne penitència, com sia obstinat en mal e, per consegüent, jamás nostre Senyor Déu no li daria la sua gràcia, la qual és necessària al mèrit. E esta és la rahó per què no pot ne porà jamás res merèixer qui bo sia per a ell (Eiximenis, 1992, IV, 50).

Ja hem vist com els dimonis, doctrinalment, no tenen possibilitat de fer penitència, i la seua condemna és, doncs, eterna (S. Th., Supl., q. 99, a. 2; q. 16, a. 3). El penediment els resulta impossible, diu Llull:

...si tots los demonis e los peccadors qui són en infern podien aver voluntat a amar misericòrdia, tots exirien dels turments infernals... (Llull, 1981, 99).

En una narració de Lieja, un parell de dimonis que posseeixen dues persones dialoguen sobre aquesta impossible penitència i redempció:

"Calla, que tart fem penitència, perquè no poríem tornar allà." Encar dix més: "Si metessen un pilar de ferre que tingués del cell a la terra e tot entorn tingués dents molt agudes, semblant de serra, e jo tingués carn que pogués sofferir pena, tro al die del judici sofferria que-m fregassen sens algun repòs per aquella serra de ferre, pujant e devallant; volenterosament o sofferria per tornar a la glòria celestial que perdí!" (Lieja, 2004, CCXV).

Eiximenis diu que el pecat del dimoni és *irremissible* (Eiximenis, 1992, IV, 51), i descriu així l'obstinació diabòlica: *qui-s veu a mort perpetua sentençiat e, encara, reguinna, menaça e gira peus contra son Senyor* (Eiximenis, 1992, IV, 56). Sant Vicent sembla centrar-se en les limitacions físiques dels dimonis: *si los dyables ne podien haver sol miga hora, se penedirien, e's salvarien* (Ferrer, 1932, I, 271).

La imatge concreta que millor simbolitza la tortura sobre els diables és la del Lucifer lligat a la graella, d'orígens preromànics -ja present als *beatos* de Lièbana-. El diable devora els condemnats, mentre ell mateix és víctima de les

brases (Bakhtin, 1998, 351). El *Libro de Alexandre* sembla fer-hi referència¹²³⁸, i Lull el descriu així:

Lucifer... està en foc infernal, spiritual, eternal, e crema... La pena que aquell àngel maligne ha, qui la porà cogitar, parlar e escriure e tots sos conseqüents? (Lull, 1990, 167).

Cal recórrer dues fites en el desenvolupament d'aquest programa iconogràfic; en primer lloc, el text que divulga aquesta escena és la *Visió de Tundal*, on es descriu com un tità encadenat a la graella, sobre un foc alimentat per altres dimonis amb manxes, i devorant i vomitant contínuament les ànimes¹²³⁹:

Aquí vehé lo diable príncep de tenebres... e jahie sobre l^a graylla de fferre, e dejòs la grayhilla auia carbó e brasses de ffoch cremants, e gran multitut de dimonis part compte que manxauen e buffauen ab manxes... E està liguat l'anemich aquell, per cascuna junctura de sos membres, ab cadenes de fferre fogueyants e molt grosses; e com bé és cremat de la l^a part, per sobre de ira gite's del altra, e de la vn costat en l'altre ... E puy sospire e alende, e an aquell sospirar escampe les ànimes en diuerses parts d'imfern, e tan tost aquell pou del qual demunt auem parlat gite flama pudent, e com se'n torne l'alende recobre a si totes les ànimes que d'ebans auia escampades, e ab lo fum e ab sofre en la bocha d'aquell cahen e deuore-lles (Perellós, 1917, 68-69).

Relacionat amb aquesta descripció, directament o indirecta, tenim el Satanàs romànic esculpit al judici final de l'església de *Sainte-Foy*¹²⁴⁰, rostint-se a la graella. És exactament, i arribem a la segona fita, la imatge representada al cel-lebèrrim infern dels germans Limburg a les *Tres riches heures* del duc de Berry¹²⁴¹, imatge força divulgada a partir del segle XV (Minois, 1994, 207).

Eiximenis, en una reflexió sobre la situació de Lucifer (Eiximenis, 1992, V, 4), enumera els seus motius de dolor: tancat a l'infern, impossibilitat de remissió, *que açò fos fet públiquament davant tota aquella gloriosa cort de Paradís, a major confusió sua*; a més a més, la manera vergonyosa en què fou expulsat *li és atan gran dolor e pena que no-s poria escriure ne recomptar per neguna mortal lengua*; Satanàs pateix quan recorda *ço en què és estat, e ço en*

¹²³⁸ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2412: *En medio del infierno fumea el fornaz,/ arde días e noches, nunca flama non faz;/ allí está el rey enemigo de paz,/ haciendo a las almas juegos que non les plaz.*

¹²³⁹ La versió portuguesa (*Poesia e prosa*, 1998, 135) *E aquele Lúçifer jazia escondudo em um leito de ferro, feito à maneira de grelhas; e sô aquele leito jaziam carvões acesos e sopravam-nos e acediam-nos muitos demões e cercavam-no de muitas almas... As almas jaziam en aquela má tormenta. E, quando se volviam dum parte pera outra, entom Lúçifer estendia aquelas mãos, com grâ sanha que havia de si mesmo, por que padecia e, atormentando todas aquelas almas, assi como homem aperta o bago das uvas, e atormentava-as todas per guisa que nenhuma delas nom ficava sem dano.*

¹²⁴⁰ Conques-en-Rouergue (Aveyron), timpà de l'església abacial de Sainte-Foy (segon quart del s. XII). Reproduït a Mira, 2002, 76, 77.

¹²⁴¹ Chantilly, M. Condé. Reproduït al facsímil *Las muy ricas horas...*, 1989, làm. 100, a *Le haut Moyen Age*, 1990, 77 i a Toldrà, 2000, làm. 9.

què cuydava ésser, e ço que uy és; finalment, la crueltat dels seus propis dimonis, que l'odien com a inductor de la seua caiguda:

E ultra les penes que comunament se diu que li estan aparellades més que a tot altre dampnat, sab que los demonis tots lo impugnarán e turmentaran tots temps axí com a capitals enemichs seus, per tal quant ell és estat causa e rahó de lur dampnació... (Eiximenis, 1992, V, 4).

Rabelais, al seu *Pantagruel*, ironitza sobre aquesta escena, la indigestió de Lucifer; el dimoni narrador cerca heretges per alleujar el *cholicque* del seu senyor, causat per haver menjat *vivandiers, charbonniers et chaircuters*; no li aprofita qualsevol ànima: les dels advocats i juristes li resulten especialment indigestes, i les torna a la cuina; habitualment, però, la seua dieta sí els inclou al dinar; per a sopar, sol devorar altres ànimes¹²⁴².

Al davallament de Pere Portes (1608), els dimonis de l'infern no poden suportar cada volta que el viatger, adonant-se d'on és, s'encomana a Jesús i la Verge:

Y Portes, ohint infern, cridà grans crits de: "Jesús y Maria" dient: "Salvau-me! No'm desampareu!" Y en un instant fo allí una legió de dimonis, los quals digueren a què havia vingut allí, a donar-los més torments anomenant aquells sants noms que ells tan avorrien, que en oir-los sols los donava més torments que lo foch que patian los condemnats (Perellós, 1917, 106).

En una segona ocasió, es repeteix el motiu:

...digué Pere Portes: "Yo só, pues, en lo infern!" Y dient o cridant alesores: "Jesús y Maria, no'm desampareu!" Donaren grans crits los dimonis contra ell, sens fer-li nengun dany (Perellós, 1917, 107).

Passem a l'altre aspecte dels diables a l'infern, com a botxins. Aquests diables, ens diu la teologia, són "del-legats" a l'infern amb l'exclusiva missió de turmentar els condemnats: *eorum aliqui etiam nunc in inferno sunt, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt* (S. Th., 1, q. 64, a. 4), com a executors de la justícia divina: *daemones sunt executores divinae iustitiae in malos* (S. Th., Supl., q. 89, a. 4).

Dante els descriu lliurats amb entusiasme a la seua sàdica tasca: *vidi demon cornuti con gran ferze,/ che li battien crudelmente di retro* (Infern, XVIII, v. 35-36).

¹²⁴² Rabelais, s.d., IV, XLVI: *Je voys tenter les hereticques, ce sont asmes friandes en carbonnade. Monsieur Lucifer a sa cholicque, ce luy sera une guorgechaulde (...) Je allois tenter les picars Chiquanous, desguyseurs de procès, notaires, faulseres, advocatz prevaricateurs, mais ilz m'ont fait dire par un truchement qu'ilz estoient tous à moy. Aussi bien se fasche Lucifer de leurs ames, et les renvoye ordinairement aux diables souillars de cuisine... El se souloit desjeuner de escholiers... De advocatz pervertisseurs de droict et pilleurs de paouvres gens il se dipne ordinairement... Il dist nagueres en plein chapitre qu'il mangeroit volontiers l'ame d'un caphard qui eust oublié soy en sermon recommander... Il soupe tresbien des marchands, usuriers, apothecaires, faulsaies, billonneurs, adulterateurs de marchandises.*

Al viatge de Ramon de Perellós, els dimonis es feliciten de trobar-se una víctima voluntària:

...e ells me saludaren e me regardaren, he digueren-me com per vn lagot he retreyt: “Los altres hòmens del món que sauis són no vénen pas fins que són morts; e per sò nós te deuen saber bon grat e redre-te pus gran gràcies e mercès que als altres que no tornan; pus ab gran diligència tu as molt bé seruit, tu venes assí sufrir turment per los peccatz que tu as fets e perpetratz, per los quals tu auràs ab nós turmens e dolors grans...” (Perellós, 1917, 23).

Més endavant, quan arriben a la boca de l'infern estRICTE, *hon és nostra habitació*, repeteixen les amenaces: *tu hi entraràs estar ab nós tostemps... E sàpies que assí intreràs tu, e hy periràs en cos e en ànima...* (Perellós, 1917, 30).

A la versió del *Purgatori de sant Patrici* inclosa a la *Legenda*, els dimonis amenacen amb els seus turments el viatger infernal:

Enaprès él se'n passà en autre loc, en lo qual loc él atrobà gran multitud de diables que dien enayxí: -Penses-te que tu pusques escapar a les nostres mans? Sàpies que no, ans sàpies que tu seràs molt turmentat. E soptament davant él aparec molt gran foc e molt terrible. E dixeren-li los demonis: -Sàpies que si tu no consens a nós, que nós te gitarem en aquel foc per cremar. ...éls lo preseren e gitaren-lo dins lo foc per cremar (Varazze, 1977, 330).

La visió de Trictelm insisteix en el ludisme i alegria dels diables, els quals, mentre turmenten, *saltauen ab escarns e ab rialles*. Una escena concreta és descrita:

...e viu compaya de dimonis malignes que tres ànimes d'òmens cabuçauen e turmentauen, les quals plorauen, e la companya aquella dels dimonis alegraue's molt, e ab escarns tiraçauen aquelles ànimes per mig de queles flames... les rialles dels demonis... (Perellós, 1917, 88).

De manera semblant, els diables ferrers del camp de fargues descrit per Tundal fan gala del seu sentit de l'humor, turmentant els condemnats; una volta els han convertit en una pilota de ferro, dialoguen amb els diables de la farga propera, mentre es llencen els uns als altres les ànimes transformades, en una mena de joc de pilota infernal:

E dehien los diables turmentadors d'aquela fràbega: “Eus viguare si·ls baste aquest turment?” E aquells de la altra fràbague responien e dehien: “Lençats-les-nos e veurem si n'an asats.” E axí lençaren-les-los, e aquells prenien-les en les tesores de fferre enans que tocassen en terra, e aquells axí com los primers metien-los el foch e fonien-les, e ab los mayls tornauen-les en pilotes axí com les altres, e puy lançauen-les los altres, e puy axí les mesquines d'ànimes, ara ça ara là, eren lançades d'uns a altres... (Perellós, 1917, 64).

En què consisteix la feina de botxins dels dimonis? Eiximenis ens explica com turmenten els condemnats: en primer lloc, amb la seua pròpia presència (*presentant-li sa orribilitat e feredat*); els recorden les seues culpes, la irremissibilitat de la pena i el bé perdut, i finalment, els turments pròpiament dits, principalment el foc, *sens tota pietat e misericòrdia* (Eiximenis, 1992, IV, 54). No és un mer treball rutinari: els dimonis turmenten els malvats volenters, molt de gust, perquè els odien:

...per tal nós som així fellons e concitats contra ells, e puis contra tot l'humana llinyatge, que no ens poríem jamás sadollar per molt de mal que li faéssem (Eiximenis, 1994, 97).

Pere Portes descriu com els benhumorats diables turmenten l'ànima d'un advocat barceloní:

"Maleÿt sies, mal home, malvat y enganyador!" ...davant de ell gran llegió de dimonis que ab una mà li donaven bosses de diners foguejants de foch, y ab altre li feyan les figues, rient grans riallades... (Perellós, 1917, 109).

Com a instrument de la venjança divina, el diable pot mostrar la seua natura original angèlica, negant-se provocar a determinades temptacions; en canvi, a l'hora de turmentar a l'infern, són entusiastes:

Car, axí com avorrexen lo peccat per natura, axí amen lo turmentar d'aquells qui saben que an comesos los dits peccats que ells avorrexen (Eiximenis, 1992, IV, 48).

Fins i tot, quan el mort és algun pèrfid insigne, com ara Julià l'Apòstata, Satanàs disposa que se'n vinga amb ell, això sí, en compliment dels designis divins: *per què é manament que totstemps estiga en ma amargosa companyia* (Eiximenis, 1992, IV, 18).

Com a mers instruments, no poden els dimonis aplicar els turments que voldrien als condemnats, sinó que es veuen limitats pels manaments divins al respecte, segons revela sant Miquel a l'ermità Donat:

...e-l demoni major, segons alguns, li trametrà sovín altres e altres, a novellament tortorar e per fartar-se'n de tots punts. Emperò, segons que Déu à ordenat que aja més o menys turmens, ne los demonis ne poden levar ne affegir (Eiximenis, 1992, V, 47).

Eiximenis diu també que, després de la fi del món, naturalment desapareixeran les temptacions, però no els turments infernals: *çessarà en ells tota potestat a temptar mas no a vexar e a turmentar les ànimes que seran en infern*. El franciscà segueix amb un curiós argument del diable per justificar la seua apropiació dels pecadors: torturen legítimament les seues captives, *atlegant que per dret ho poden fer: ço és iure belli* (Eiximenis, 1992, IV, 53).

Al *Curial* trobem un altre curiós raonament, que el religiós Sangler adreça al protagonista, sobre l'aparent paradoxa que el diable, a l'infern, turmenta aquells que l'han servit a la terra:

E ve't, per ventura: ¿tu penses que lo diable, qui et consella mal obrar, fa injúria a l'ànima, en infern, si li dóna pena, dient que aquella ànima l'ha servit ací en aquest món? Doncs, ¿com se pot fer que per servir-lo ell li done pena? ...lo diable no et dóna pena per raó del servei que li has fet, ans t'ha donat guardó, glòria e honor... e per açò has aconseguida, tractant lo diable, mundanal favor e honor... lo guardó del diable ja l'has haüt en aquest món, e si et dóna pena en l'altre, no ho fa per raó que l'has servit, mas com executor de la justícia, per les ofenses fetes a Déu... (Curial..., 1979, 247-248).

4.5.3. Dimonis de la terra

Ja al llibre apòcrif dels Jubileus, abans d'ésser tancat per sempre més a l'infern, el gran diable Mastema obté de Déu que resten alguns –una dècima part- dels dimonis a la terra, per temptar els mortals (Cohn, 1995, 201). Els diables de la terra medievals són ubicus, els trobarem pertot. Però això no contradiu el fet que tenen una distribució geogràfica general i també una distribució local, totes dues resultat de les seues preferències.

El marc geogràfic ordinàriament atribuït als dimonis medievals és l'orient, desconegut i màgic; s'hi imagina un "país dels dimonis" (Bakhtin, 1998, 311), descrit al *Cantar de Rotllà* com a pàtria de Chernuble de Monegres, un dels campions musulmans: país on no brilla el sol (*El cantar...*, 1983, 40); país que, de fet, travessen al seu viatge John Mandeville (*The travels...*, 1983, 173; *Libros españoles...*, 1986, 166), i l'ambaixador evangèlic al gran Kan, Guillem de Rubruc, a mitjan s. XIII: en travessar una vall, el guia demana als monjos que resen per a que els diables no se'ls emporten, cosa que solen fer en aquest lloc (Gil, 1993, 355). També el superen fra Odoric de Pordenone, franciscà, el 1318, (Gil, 1995, 507), i fra Jordà Català de Séverac, dominic, deu anys després, que explica que és al lloc on era la torre de Babel (Gil, 1995, 426).

Aquest aplec oriental seria resultat de la fugida dels diables d'Europa, arran l'evangelització (Bologne, 1993, 21). Aquest orient medieval sol concretar-se en el desert egipci, com al cas del segrest del petit sant Amador: *dimonis malignes/ de ffit vos prengueren, trahent-vos del llit,/ y axí us ne portaren en aspres muntanyes,/ devers lo Egipte...* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 294). A l'*Amadís de Gaula*, se situa en canvi el país dels dimonis a la *Ínsola del diablo*, sembla que mediterrània, on viu l'Endriago (Rodríguez, 1975, III, XI).

Hi ha també d'ubicacions occidentals; en primer lloc, naturalment, Roma, on el diable, afirma el propi sant Pere a Dante, s'hi troba d'allò més bé: *onde 'l perverso/ che cadde di qua sù, là giù si placa* (Paradís, XXVII, 26). En un miracle narrat per Varazze, el dimoni que posseeix la princesa bizantina Eudòxia, atribuint-se el paper de portaveu de sant Esteve, es nega a abandonar Roma (Vorágine, 1982, 439). A l'antic text cristià hel·lenístic la "Confessió de Cebrià", se situa a l'Olimp el quarter general dels diables (Amat, 1985, 325). I el *Diablo Cojuelo*, en una disputa amb un francès, declara la seua

pressumpta nacionalitat: *que soy español por la vida, y con quien vengo, vengo... en traje castellano* (Guevara, 1983, 197).

Pel que fa al nostre país, hi ha dues tradicions medievals esmentades per Molina; segons una llegenda escrita als s. XII-XIII, Arnulf, abat benedictí d'un monestir pirinenc, porta de Roma les restes dels sants Abdó i Senent, per acabar amb una plaga de dimonis a la vall del Tec (Molina, 1997, 10). I, segons una altra tradició, els dimonis fugen d'Egipte, expulsats pels eremites, i decideixen translladar-se a l'occident encara pagà; una gran part d'ells s'instal·la a Catalunya, on posseeixen la família reial. El rei decideix anar a cercar sant Antoni, màxima potència llavors contra els dimonis; el sant es desplaça en un núvol fins a Barcelona, on roman dos anys i mig executant exorcismes i expulsant els diables del territori, abans de tornar-se'n a la Tebaida (Molina, 1997, 8).

Passem a la distribució local; cal aclarir d'antuvi que, seguint sant Agustí, no es tracta de residències permanents, sinó d'espais visitats freqüentment (Amat, 1985, 325); en destaquem en primer lloc els antics temples i santuaris pagans, aquests darrers amb una evident relació residual amb els seus antics habitants, els déus pagans convertits en dimonis. Ja des del cristianisme primitiu els dimonis poblaven les ruïnes (Apoc, 18, 2) i els espais emblemàtics de la cultura romana: els temples idolàtrics, els banys –per afinitat amb la luxúria- i les presons –amb la tortura- (Amat, 1985, 169-172, 325). Tertul·lià confirmarà la preferència pels temples (Amat, 1985, 195); ja hem vist com al teatre medieval, els consells de diables es fan al temple d'Apol·lo. Sant Agustí afegeix a la llista els teatres romans, lloc de desvergonyiment (Amat, 1985, 325), i sant Isidor el circ romà, espai diabòlic¹²⁴³.

Els llocs preferits pel dimoni serien foscos o subterranis, formes rocoses i paratges singulars, però també molins (Nola, 1987, 325), el bosc, el desert i els camins solitaris (Andana, 1995, 20), així com els cementeris i altres llocs liminars. Aquest és, precisament, el tret dominant dels espais terrenals relacionats amb el diable: el seu caràcter de marge, de zona de frontera: a les cruïlles dels camins, “terra de ningú” entre les diferents cel·les feudals, diu Schmitt, s'apareixen els morts i els diables (Schmitt, 1992, 136). El jove novençà romà encantat per la diablessa Venus acudeix, amb la carta del nigromàntic *Palamo* a una cruïlla: *E, quant ell fon en una cruylada de camins, ell veé passar molts cavallers e peons, hòmens e fembres...* (Lieja, 2004, DCL).

El cementeri ha estat des del principi hàbitat predilecte dels dimonis cristians, així com de les bruixes (Amat, 1985, 325). Lauwers raona que, davant la dissociació antiga entre espai funerari i l'hàbitat humà, a l'Edat Mitjana tots dos àmbits se superposen, i el cementeri passa a ésser excoent per als membres aliens a la comunitat cristiana (jueus, pagans, infants no batejats, suïcides, excomunicats) (Lauwers, 1999, 1049-1067); el cementeri pateix aleshores un procés de sacralització progressiva des dels s. V-VII; ja als s. XII i XIII, aquest lloc, ja definitivament consagrat per la institució, és en canvi a la literatura poblat per dimonis (Lauwers, 1999, 1070).

S'ha atribuït popularment, també des del primer cristianisme (Amat, 1985, 325) molt sovint una relació dels diables amb els cims de les muntanyes i els penya-segats; per als pagesos de Montailou, els dimonis vaguen pels cims les

¹²⁴³ Isidoro, 1982, XVIII: *Unde animadvertere debes, Christiane, quod circum numina imunda possideant. Quapropter alienus erit tibi locus quem plurimi Satanae spiritus occupaverunt: totum enim illum diabolus et angeli eius repleverunt.*

muntanyes del terme, l'espai que no pertany a cap col·lectivitat humana (Le Roy, 1982, 605). Varazze ens narra com el bisbe Narcís envia el dimoni que acaba d'expulsar de santa Afra a una sima dels Alps (Vorágine, 1982, 906). El dimoni entra freqüentment a la toponímia dels accidents geogràfics: només a títol d'exemple, al País Valencià tenim, com a mínim, tres Barrancs de l'Infern (la Marina, Puçol i Orpesa); hi ha una Cova del Diable a Vila-Real, una Coma del Diable a Montblanc, un Torrent del Diable a Tarragona, i un Pas del Diable a Binifaldó (Mallorca).

Realment, les muntanyes entrarien dins el camp semàntic medieval de "desert", entès com a lloc sense població humana; Eiximenis ho fa paral·lel: *E los demonis se'n van sovín per los deserts e lochs agrests e fers* (Eiximenis, 1992, IV, 49). També representat pel bosc, domini del mal, poblat per feres, malfactors, fugitius, esperits i dimonis, i només desafiat pels ermitans (Geremek, 1997, 42); en diu Duby:

"En efecte, entre totes les formes de la natura, el bosc ofería l'espai més adient per a les divagacions de la invenció fabulosa... Per les seues vores indefinides, la seua profunditat sens mesura, pels seus nombrosos amagatalls, la boscúria permetia una penetració progressiva en el misteri; abolia tota divisió entre la realitat i l'encís" (Duby, 1985, s.p.).

El bosc medieval, doncs, és un desert habitat pels diables; alguna narració de Lieja ho confirma: el nigromàntic i el jove cavaller florentí els hi troben: *anà-sse'n a un bosch e allí gitaren cèrcol e, tentost, alý, denant ells, vengueren molts diables* (Lieja, 2004, CDLXXXVIII). En un altre cas, la topada no és intencionada:

...un arquebisbe envià en missatgeria a un seu cambrer a Rems. E, con lo dit cambrer e un seu hom anassen per lur camí per un boscatge, oýren molts brogits e relinxos de cavals e brogit d'armes, e oýren diables qui deýen: "Ja tenim lo comte de tal loch en nostre poder, e d'ací a poch dies morrà l'arquebisbe de Arems e irà açí ab nosaltres!" E los cavalls dels dits cambrer e-l seu home no podien passar, per gran terror que havien dels diables, tro que éls se senyaren... (Lieja, 2004, CCXI).

Potser cal relacionar amb l'esmentat caràcter liminar de les preferències espacials dels diables el tarannà marginal dels humans que tenen alguna forma o altra de contacte amb el dimoni, sobretot als contes populars, en què la trobada es realitza majoritàriament al bosc: soldats llicenciats, pobres vagabunds, nens escapats de casa, orfes abandonats, ferrers itinerants, jugadors empedreïts arruïnats... (González, 2004, 148).

Un altre "desert" és el mar; si el desert terrestre es concep com l'abisme horitzontal, el mar és l'abisme vertical (Soler, 2002, 106). Segons Torquemada, tota una categoria de dimonis habita les aigües de mars, llacs, rius i fonts, en una mena de reedició diabòlica de les nimfes del paganisme (Pardo, 2004, 309).

El desert, amb aquesta polisèmia, és ja el lloc diabòlic bíblic¹²⁴⁴; al primer cristianisme (s. III-IV) els dimonis, fugint de la sang dels màrtirs,

¹²⁴⁴ Is 13, 21; Bar 4, 35; Apoc 18, 2.

s'haurien refugiat al desert, a on haurien anat a buscar-los els anacoretes (Amat, 1985, 314, 325). És el lloc del combat entre els eremites –els pares del desert de la Tebaida- i el dimoni, un *topos* de la literatura cristiana (Nola, 1987, 186). I freqüentment, com veurem, els sants que destrueixen els ídols manen els dimonis de les estàtues que fugen al desert (Amat, 1985, 328).

A l'Edat Mitjana segons Nola, *Il deserto è, infatti, normalmente considerato la sede elettiva delle forze demoniache* (Nola, 1987, 154); la creença en el desert com a lloc habitat pels dimonis es difon, sobretot a través de l'hagiografia (Bologne, 1993, 237). N'esmentem algunes referències de Varazze: el dimoni roman catorze anys al desert sense deixar de turmentar ni un sol moment sant Jadoc (Vorágine, 1982, 835); demostra moure-s'hi amb facilitat: un dimoni segueix pel desert el viatge de sant Macari (Vorágine, 1982, 104), i un altre hi fa una ruta que recorre un per un tots els ermitans del desert (Vorágine, 1982, 104). El desert és el lloc on s'ha de cercar el diable, com al cas d'un cavaller desesperat (Vorágine, 1982, 484) o de sant Cristòfol (Vorágine, 1982, 405). I és també el lloc on és expulsat als exorcismes; el que posseeix la filla de l'emperador Teodosi, preguntat d'on venia abans de posseir-la, diu que del desert; l'exorcista li mana que hi torne (Vorágine, 1982, 458). I en un miracle de sant Bartomeu, a l'Índia, el dimoni expulsat de l'ídol Astaroth és deixat anar pel sant al desert fins al dia del judici, com a premi per la seua obediència (Vorágine, 1982, 524). Sant Vicent ens conta com el que pretenen els dimonis respecte a sant Antoni és expulsar-lo del seu desert ("*Antoni, exias et relinquo nobis montem, nam nostrum est...*") (Ferrer, 2002, 790).

Una mostra de l'advocació tel·lúrica dels dimonis és la seua peculiar relació amb l'or, els tresors enterrats o submergits i les riqueses minerals; efectivament, el diable presideix coves, pous i mines (Pardo, 2004, 309), i sap on són amagats els tresors (Risco, 1985, 60). A Varazze, el diable revela on hi ha un tresor amagat a un cavaller a canvi de la seua dona (Vorágine, 1982, 484), i presenta a sant Antoni, successivament, una safata d'argent i una pila d'or (Vorágine, 1982, 108). Mandeville diu que a la *val periglosa*, on habiten els dimonis a l'orient, *En aquell val hay mucho oro e plata (Libros españoles..., 1986, 166)*. Sant Vicent en parla en referir-se a la seducció de l'Anticrist: *Tants de tresors darà Antechrist, que tots los farà richs* (Ferrer, 1975, VI, 234); aquest personatge, per conquerir la humanitat, disposarà dels tresors del mar, a voluntat¹²⁴⁵. Al *Libro del Anticristo*, aquest personatge sedueix *con dádivas de thesoros y riquezas (Libro del Anticristo, 1497, I), departingo riquezas mundanas, dando plata, oro, monedas (Libro del Anticristo, 1497, XXVII)*. Segons sant Vicent, els maniqueus atribuïen al diable la creació de les coses materials dolentes, com ara l'or i l'argent (Ferrer, 2002, 204). Paré, a *Des Monstres et Prodiges* (1575), diu que els dimonis habiten les mines, i conta el sorprenent cas d'un minaire que increpa el dimoni, i aquest li torç el coll completament, deixant-li'l a l'inrevés, mirant cap arrere, i el minaire viu així encara molt de temps (Paré, 1987, 80-81). El Satanàs de la *Consueta de la Temptació* es vanta de les seues riqueses: *Y tinch a tan gran potestat/ que per lo món só stimat,/ tenint molt or i molta argent/ y ab gran multitud de gent*

¹²⁴⁵ Ferrer, 1994, 537: *E dize la santa Scriptura que todo el oro e la plata e piedras preciosas que se perdieron en la mar serán a su mandamiento del Antichristo*. També a Ferrer, 2002, 520: *Nam per falsas manerias decipiet eos, dicendo quod ipse est verus Mesias, et dabit eis divicias, un habetur Dan XI, 43: "Dominabitur aurum et argentum"*.

(*Teatre sobre...*, 2003, 170). La relació farà fortuna als relats folklòrics, en què els diables lliuren sacs d'or als humans (Seignolle, 1990, XLIX). Una interessant narració bretona diu que Joan de l'Or, avariciós, arriba a la frontera del país del dimoni, hi entra, excava, i hi troba or, però ja no en pot escapar (Seignolle, 1990, CXVII).

4.6. ENVERS ELS VIUS

4.6.1. Temptacions

La principal actuació dels dimonis vers els mortals és la temptació, és a dir, la inducció al pecat; però la temptació satànica és un procés quotidià, continu. Llull l'explica amb un exemple:

Diabolical temptació és, fill, con lo diable qui és àngel maligne te conseya que fasses almoyna o alcú altre bé, per so que n'ages vana glòria qui és peccat: o conseyar t'à que fasses alcun pecat venial, per sò que per aquell te pusca enduir a fer pecat mortal... (Llull, 1981, 248).

Llull descriu repetidament el procés de temptació amb el verb *consellar*, una imatge antropomòrfica de la misteriosa influència del diable sobre la ment humana:

Con jaus en ton lit e ous lo seny qui sona per so que vajes a missa... e lo maligne sperit te consella que dormes, per sò que no fasses gràcies a Déu (Llull, 1981, 278).

Per què els diables busquen la nostra perdició? Més enllà de l'obvietat que aquesta és la seua missió, els autors medievals creuen que els dimonis ens odien. En primer lloc, per enveja dels cristians virtuosos que arribaran a gaudir del cel que ells han perdut; en paraules de Llull,

Semblant és al diable qui ha accídia, car lo diable ha accídia de tot lo bé que membra e entén, e ha tristícia con lo mal no és mayor; e per assò s'esforça aytant con pot a minvar lo bé e a muntiplicar lo mal... (Llull, 1981, 156).

Eiximenis hi coincideix; els dimonis odien Déu, els àngels i a nosaltres; *envès nós cant som eretés de glòria e-ls vençem en nostres temptacions* (Eiximenis, 1992, IV, 30). És a dir, per enveja, *pensant que nós, qui som de terra, avem a posseyr ço que eyll, qui és tot spirit, ha perdut en lo çel* (Eiximenis, 1992, IV, 19).

Isabel de Villena parla així de l'antagonisme del diable: *lo diable, qui no es delita sinó en la mort e destrucció dels hòmens* (Villena, 1980, VI).

L'actuació del dimoni temptador sobre l'esperit humà és una petita batalla, un episodi, decisor per a l'implicat, del combat general moral entre el bé i el mal. El combat, conseqüència del lliure arbitri, és necessari per assolir la salvació: no es pot estalviar. La predisposició de l'ànima al bé o al mal és contradictòria: per una banda, *a fer mal no-ycal mestre, que per nosaltres mateixos sabem davallar a infern* (Ferrer, 1932, I, 215). I contràriament, l'ànima tendeix a Déu, *si alre no la embargava; mas lo dimoni la embargue, per moltes temptacions que li dóna* (Ferrer, 1932, I, 172). Però el mal i la temptació sovint provénen del proïsme: se solapen així, diu sant Vicent, Satanàs i el món, del qual és senyor.

...si és un frare qui vulla viure segons lo que ha notat, los altres no-l lexaran viure, e per ço van tots a infern... si és un prevere que no vulla portar coltell, ni vulle jugar als daus, ni anar pomposament, mas viu castament, e diu bé son ofici (...) los altres, qui van a infern tantost ("o ypòcrita!"), no-l lexaran viure... si és una dona que no vulla portar corns, ne mosquet, ne vulla anar vestida pomposament, tantost les altres, que van a infern, la escarniran: "O beneyta! Aveus ací: santa Quitèria ja és santa! Voleu ésser beguina?" (Ferrer, 1932, I, 180).

En aquest combat còsmic, tota ajuda per als mortals és poca; fa falta, a més de la bondat cristiana, l'actuació de guerrers com els predicadors –parla sant Vicent, dominicà-, que *pugnant contra demones* (Ferrer, 2002, 448), i també la protecció dels àngels de la guarda:

Car aquest món és axí com un camp de batalla; primo, contra los dimonis... e no-ls vehem ab los huylls corporals, e per ço havem lo bon àngel qui-ns guarda, per què ell los veu bé (Ferrer, 1932, I, 70)

Naturalment, el preu final de la caiguda en la temptació pot arribar a ésser la condemna eterna; l'individu s'hi juga molt, diu Llull: *en tot quant obeiràs al demoni, perdràs en tu metex e en tots tos béns; e a la fi si li obeeys, fer t-a ésser en la ira de Déu* (Llull, 1981, 278).

La temptació és permesa per Déu (*S. Th.*, 1, q. 114, a. 1), però l'ésser humà té la capacitat de resistir-hi, la llibertat de no caure-hi: el dimoni no pot obligar-nos a pecar (*S. Th.*, 1-2, q. 80, a. 3), sinó que només ens hi persuadeix; el pecat el fem nosaltres: *diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile* (*S. Th.*, 1-2, q. 80, a. 1). I quan els humans resisteixen la temptació, això els enforteix espiritualment i alhora enfebleix els dimonis fracassats: l'exemple extrem és la *militia* contra el dimoni dels màrtirs, i després la dels monjos (Amat, 1985, 314, 319). De fet, quan sant Antoni triomfa sobre l'excepcional desplegament de temptacions que li dedica el dimoni, ens conta Varazze com aquest, en forma de nen negre, ret honors als sant per haver-lo vençut noblement (Vorágine, 1982, 107).

Com a temptadors, els dimonis viuen a la terra entre nosaltres: *vol Deus que los demonis pusquen esser entre nosaltres* (Llull, 1981, 276). Però es planteja un dubte: hi ha un dimoni personal, una temptació permanentment present, o bé accions puntuals de dimonis diversos, especialitzats o no? No està clar; alguns autors semblen suggerir l'existència d'una mena de dimoni de la guarda, invers a l'àngel, que acompanyaria tota la vida de la seua víctima. Llull ho diu així:

Cascú hom ha, fill, un àngel benigne qui li consella que fassa bones obres; e cascú hom ha un demoni qui li consella que fassa mal... (Llull, 1981, 277).

L'àngel de la guarda mostra a Tundal, en un grup, el seu dimoni personal:

E estès la mà e cenà ves la vn d'aquells diables, lo qual mayor crueltat mostraue e pus cruell ere que los altres, e dix: "Veges, vet aquell a la volentat e al consell del qual hobeís..."(Perellós, 1917, 51).

A la *Legenda* també s'explica com, des del moment de la concepció, cada persona rep un àngel bo i un de dolent (Vorágine, 1982, 627). Una interessant il·lustració que respon a aquesta lògica la trobem en un Breviari d'Amor català de mitjan s. XIV¹²⁴⁶, on es representa "l'arbre de l'amor", com una figura femenina (*amor de Déu e de proisme*); a l'esquerra hi ha el *sermó de l'àngel*, i a la dreta (esquerra de la figura), un dimoni entristit, que se'n va, amb aquest text: *L-enamich vensut. Ihesu Crist regna. El sermó del diable diu: Tots delits carnals procura, e de la ànima no aies cura.*

La postura predominant, però, és contrària al principi de simetria: segons Eiximenis, no existeix aquest dimoni personal:

...no és semblant dels diables; ço és que un mateix sia deputat a una sola ànima, ans sovín es trobat que contra una ànima eren mil diables o mes... e, per tal, n'i ha no solament un a una ànima inpugnar, ans n'i à tans que la hu temptarà d'un peccat e altre d'altre. E tants són, que si la un, vençut d'un peccat, no vulla o no gos tornar a temptar aquell qui l'ha vençut, emperò per aquell absent se n'i ajusten çent e molts d'altres (Eiximenis, 1992, IV, 23).

Sant Vicent també ho refuta: *que hun hom ha més de mil dimonis contra si* (Ferrer, 1932, I, 70).

El que sí sembla existir són els dimonis especialitzats en determinats pecats, com hem vist en parlar dels seus individus i jerarquia. Però encara trobem una especialització més precisa, en alguns casos, com ara el dels entremaliats diables *Boques* i *Bosses*, amb les específiques funcions, respectivament, de fer callar els pecats comesos pel confessant, i de fer calcular els avariciosos les pèrdues que els suposaria la restitució d'allò furtat: *Et ecce quomodo demones claudunt os, et bursam* (Ferrer, 1995, 64). A la versió de Lieja, és un únic dimoni:

"A mi dien Tancabosses: primerament tanch los coratges dels peccadors perquè no-s peneden; segonament, tanch-li la boca, que no-s confés; terçerament, tanch-li la bossa, perquè no do almoyna ne façe satisfacció de sos peccats." (Lieja, 2004, LXXII).

O el dimoni que, al monestir, *ballave e fahie axí ab les mans, cantant: "Magis et minus, magis et minus"*, responsable dels pecats dels monjos, per excés i per defecte:

"Per ço com los teus frares pecquen, los huns per magis, que mengen e beuen, e estan roygs e freschs, e dormen tant que no-s lleven a matines; altres per minus, que dejunen tant que no poden fer lo servici que deuen fer" (Ferrer, 1975, III, 23).

¹²⁴⁶ Londres, British M., Yates and Thompson ms. 31, f. 8. Reproduït a *Reproductions...*, 1965, làm. XXIX.

Vegem somerament algunes estratègies i habilitats diabòliques per induir els humans al pecat; cal destacar-hi, en general, la gran astúcia i persistència, i l'enorme versatilitat satàniques. En primer lloc, com ens diu Arnau de Vilanova a la *Lliçó de Narbona* (ca. 1308), el dimoni estudia la personalitat de la seua víctima, per atacar-la pel punt més feble:

...car l'enemich, qui coneix la complecció de cascú, tantost lo tempta d'aquell pensament e d'aquell desig al qual és pus enclinat per sa complecció (Vilanova, 1947, I, 157).

El mateix diu Eiximenis:

*...actén a la complexió d'aqueyll e a la inclinació e a les costumes en què és veat, e en los viçis en los quals lo veu inclinat*¹²⁴⁷.

Els dimonis trien la seua víctima, doncs; el seu blanc predilecte són els religiosos; sant Vicent, referint-se als confessors, diu: *axí fan los dimonis, que dien: Si aquest podem haver, tota la gent perirà* (Ferrer, 1975, IV, 14). Una nit que sant Filibert, confessor, havia sopat més del compte, nota que una mà li toca la panxa, i sent una veu que el felicita (Vorágine, 1982, 977). Les noves ordes mendicants també reben l'atenció del diable; l'esmentat diable *magis et minus* s'apareix a sant Domènec disfressat de monjo; tots dos recorren després el monestir, i el diable va explicant al sant com opera la seua influència sobre els monjos¹²⁴⁸.

La seua actuació és progressiva, començant pels mals pensaments, que ja creen una crisi entre l'administrat i el seu àngel:

...com lo demoni vol fer caure l'om en qualque gran peccat, primerament se estudia que enclin lo cor de l'hom a qualque mala cogitació per la qual lo sant àngel avorresca la persona que axí cogita... cogitacions de supèrbia e de presumpció... carnals e immundes... de blasfèmia en Déu (Eiximenis, 1992, IV, 25).

És el cas de la temptació de vanaglòria a sant Benet, en predicar: *"Molt preýques bé are, e totes les gents te escolten ab gran pleer, e-t tenen per hom molt scient!"* (Lieja, 2004, XCIII).

Sant Gregori conta el procés de temptació d'Andreu, bisbe de Fons; conviu amb una monja, i el dimoni comença per actuar sobre la seua imaginació:

¹²⁴⁷ Eiximenis, 1992, IV, 33. Sant Vicent, també (Ferrer, 1999, 324): *...cum dyabolus videt aliquem valde affectionatum ad res huius mundi... tunc parat homini occasiones circa talia...cum quis tantum presumit de suo intellectu... tunc dyabolus se ingerit subtiliter ratione contraria et sic decipitur.*

¹²⁴⁸ Vorágine, 1982, 451. També a Ferrer, 2002, 771: *...unum miraculum, quod continetur in vita beati Dominici patris nostri, quod invenit quendam demonem saltantem, et tripudiantem cantando «magis et minus», et aiuratis ab ipso quod ideo dicebat, quia multi dampnabantur propter magis et minus, non autem propter satis, quod est medium, scilicet tenperancia.*

...per la qual cosa l'enamic que-s entrament de temptació en lo seu coratge, cor començà-li a presentar devant los uyls de la sua pensa la semblança d'ela, per tal que començàs a cogitar viltats (Gregori, 1931, I, 179).

A la narració que segueix d'un consell de dimonis, el diable temptador del bisbe informa el seu senyor, Satanàs, dels seus progressos:

A la fin, venc-ne i qui dix que él avia empresentada la semblança de la fembra qui estava ab él en lo coratge del bisbe Andreu, e que-l bisbe n'avia aüda gran temptació (Gregori, 1931, I, 180).

Encara afegeix més l'informant: Andreu ja li ha tustat l'esquena a la monja: *"Sapiatz, senyor, que yo tiré ir la pensa del bisbe en ayçò: que en lo dors de la fembra donà l^a gotada jugan"* (Gregori, 1931, I, 179-181).

Fixem-nos en aquest exemple d'eloqüència del diable temptador, narrat per Lieja; l'esquema argumental: inutilitat de la conversió, condemna inevitable, proposta de disfrutar almenys el temps restant de vida:

"Què és açò que fas, treydor molt malvat? Ara, con t'est fartat del món, fas-te religiós e cast? Despuys que est envellit en peccats e no has força ne poder per a fer-ne més, vols-te fer bon cristià e cast e pacífich, no podent haver altre loch sinó aquell que nosaltres havem en l'infern, car tu aytal est con la un de nosaltres? E, axí, torne't a nós e no perdes aquest poch de temps que às a viure, car nós te darem los delits d'equest món que-t solíem procurar e donar a la tua joventut! Per què, donchs, te turmentes per vans turments e abans de temps vols sufferir pena? Spera un poch e hauràs quant te volrràs! Mas consellam-te que, entretant, que uses de tots aquells pleers que usaves en la tua joventut.» (Lieja, 2004, DLV).

Entre les astúcies que Eiximenis enumera, si el dimoni troba resistència, hi insisteix persistentment, *axí inportuni que no-l lexarà reposar*; esmentem un exemple de la persistència diabòlica: *fo temptade XIII anys del sperit de fornicació* (Lieja, 2004, XIII). I encara un altre, més exagerat; a l'informe que el temptador presenta a Satanàs, diu: *"Senyor, quaranta anys é fet tot mon poder que a un monge fes peccar carnalment ab una fembre..."* (Lieja, 2004, CVII).

Si el temptador veu que no té capacitat de fer pecar de moment, es retira provisionalment, esperant una avinentesa favorable, per atacar després *soptosament*. També intenta posar situacions d'alternativa entre un pecat o un altre (Eiximenis, 1992, IV, 33); un exemple interessant de temptacions alternes ens el conta Lieja. Una monja *era contínuament temptada per lo diable de la temptació de lla carn*. Ella prega a Déu, i un àngel li mana recitar els salms, mesura profilàctica que es revel·la eficaç, però

...mas axí con fon liurada de lla dita temptació, tentost li'n vench altre molt pus fort, car fon temptada de lla fe cathòlica, de lla qual temptació ella se sentí molt pus fortment aturmentada que de lla primera (Lieja, 2004, DCLXXI).

La monja llavors torna a cridar l'àngel, per a dir-li sàviament que prefereix la temptació anterior:

“Jo prenc la primera temptació, car, jatsia que sia vill e sutze, és humanal; e aquesta altre de lla fe és temptació pròpia del diable.” E, tentost, laxà la temptació de lla fe e prèns la temptació de lla carn (Lieja, 2004, DCLXXI).

El dimoni intentarà confondre el sentit moral, la consciència del bé i del mal, *faent-nos creure que lo viçí és virtut e la virtut és viçí*; s'arriba així al resultat *que faça mal sots espècia de bé*; també animarà el dimoni al ben intencionat a emprendre quelcom superior a les seues forces, per tal de fer-lo caure, com *algun hom flach que entre en religió per tal que despuys isca*. El dimoni desaconsella el bé, fent-lo passar per mal, com ara la caritat per vanaglòria, i la seua astúcia arriba a l'extrem d'emprar la tàctica de desaconsellar el mal, per tal de fer caure encara en un pecat més gran, *per tal que port l'om a pijor* (Eiximenis, 1992, IV, 32). I, una vegada començat el procés d'atac, el diable emprarà tots els mitjans a la seua disposició per condemnar la seua víctima; al cas de Fulgència, virtuosa matrona romana, que ens conta Eiximenis, el diable no es contenta amb fer-la caure en fornicació; immediatament l'acusa públicament: *pres forma de gran mestre, propositant que ell ab los dits dotze companyons la avien vista fornicar* (Eiximenis, 1992, V, 11).

La mentida, naturalment, és un arma satànica; només amb una aconseguix condemnar un ermità del desert; en forma humana, li diu que hi ha grans bregues per la seua herència entre els eus parents. L'ermità torna a la ciutat i troba vius els seus pares, que el retenen, *per manera qu-ell caygué en molts peccats e acabà en aquells* (Lieja, 2004, DCXLVII).

Cal destacar la gran batalla del desert entre els dimonis i els monjos de la Tebaida; per fer-los caure en pecat, el diable desplega tot el seu versàtil ventall; esmentem només com al famolenc Nathanael se li apareix com un nen negre que tomba davant d'ell una càrrega de pans (Amat, 1985, 314); a sant Macari com a predicador (Eiximenis, 1992, IV, 57); a sant Jadoc el turmenta contínuament durant catorze anys (Vorágine, 1982, 835). Al *Libro de buen amor* es conta el cas d'un dimoni que aconseguix fer beure vi a un eremita; ja emborratxat, sent desig sexual, i viola una dona i la mata¹²⁴⁹. El diable tempta els monjos de sant Macari com a venedor de licors que recorre incansable el desert (Vorágine, 1982, 104; Lieja, 2004, DCLXV; *Cançoner sagrat...*, 1912, 225).

¹²⁴⁹ Ruiz, 1979, estr. 530-535: *"Érase un ermitaño; cuarenta años hacía/ que en todas las obras en yermo a Dios servía (...) Tenía gran pesar el demonio con esto/ y pensó si podría apartarle de aquesto,/ un día visitóle con sutileza, presto:/ "Dios te salve, buen monje! -dijo con suave gesto./ Maravillóse el monje, dijo: -A Dios me encomiendo!/ Dime qué cosa eres, porque yo no te entiendo (...) No pudiendo el diablo al monje se acercar,/ por la cruz detenido, empezóle a tentar./ Dijo: -El cuerpo de Dios que deseas gustar/ yo te revelaré cómo lo has de tomar./ Tú no puedes dudar que del vino se hace/ la sangre verdadera de Dios; en ello yace/ Sacramento muy santo, pruébalo si te place./ (Prepara el diablo al monje la trampa en que lo enlace)./ El ermitaño dijo: -Yo no sé lo que es el vino./ Respondióle el diablo, derecho a lo que vino:/ -Aquellos camineros que van por el camino/ te darán bastante; ve por ello festino.*

Les descripcions dels triomfs diabòlics són en sant Vicent una excusa per a la crítica social; així, va enumerant pecat per pecat per a fer un repàs a la seua societat; comença per la sobèrbia de la classe dominant:

...ja no-y basten les rendes, per què han a robar la pobra gent ab demandes gracioses et aliter. Oo, traïdors! Que deuriem sostenir la cosa pública, e ells la destroexen (Ferrer, 1975, V, 146).

Continua amb els eclesiàstics:

...tot o omplí de vanitats, que tant són los encortinaments e los cavalls e mules e vexella d'argent e d'or, e vestís e forradures, que la renda no-y baste, per què han a fer symonia. Oo, traïdor! (Ferrer, 1975, V, 146).

En segon lloc, l'avarícia generalitzada: *quasi tots fan usures, lo que no's solie fer sinó los juheus. Mas ara ja'n fan també los cristians, com si fossen juheus* (Ferrer, 1975, V, 148). Quant a la luxúria, *tot és ja corruptut, que quasi matrimoni no s'i salve*. L'enveja: *no trobareu home degú que no digue mal de son proïsme*. La gula fa trencar els dejunis prescriptius, i per l'abús de menja i beguda *han tantes malalties, puagres, mal de caure*. El pecat d'ira ha causat el Cisma, les guerres, la discòrdia matrimonial, *en tant que tot lo món és divís, e és mal senyal del món, que deu ésser destroït tost* (Ferrer, 1975, V, 149). En darrer lloc, la mandra, culpable de la falta als deures religiosos: als llegs els fa deixar d'acudir a la missa de diumenge, o anar-se'n a meitat, o ésser-hi *indevotament parlant e dormint*. Els preveres, al seu torn, s'adormen al matí, i quan resen, ho fan *pereosament e endormiscada et confuse: "xam, xam, so de aram"* (Ferrer, 1975, V, 149).

Sant Vicent il·lustra l'astúcia del dimoni amb la imatge de la serp: *e lo dimoni, quan tempta té la manera de la serp, que, quan va, no va dreta, mas a voltes* (Ferrer, 1975, IV, 69). I Isabel de Villena parla de la seua premeditació: *lo diable se studia ab infinides maneres de lunyar de nostre senyor Déu los qui acostar-s'í volen* (Villena, 1980, CXLIX). San Juan de la Cruz, en uns paràmetres més psicologistes, descriu el mecanisme de la temptació diabòlica, al seu *Cántico espiritual* (1578): presenten brutalment les temptacions, però també empren la por¹²⁵⁰, la distracció¹²⁵¹, i fins i tot, tàcticament, el bé¹²⁵².

¹²⁵⁰ Cruz, s.d., 135: *Pero los maliciosos demonios de su parte hacen aquí molestias al alma de dos maneras. Porque ellos incitan y levantan estos apetitos con vehemencia, y con ellos y otras imaginaciones, etc., hacen guerra a este reino pacífico y florido del alma. Y lo segundo, y que peor es, que cuando de esta manera no pueden, embisten en ella con temores y horrores espirituales, a veces de terrible tormento; lo cual a este tiempo, si se les da licencia, pueden ellos muy bien hacer...*

¹²⁵¹ Cruz, s.d., 159: *...y cuando ve que no puede llegar a la interior del alma... a lo menos por de fuera en la parte sensitiva pone distracción y variedad y aprietos y dolores y horror al sentido, a ver si por este medio puede inquietar... el demonio procura difundir tinieblas en el alma para oscurecer la divina luz de que goza.*

¹²⁵² Cruz, s.d., 362: *..procúrale poner en este enajenamiento algunas cataratas de noticias y nieblas de jugos sensibles, a veces buenos, para cebar más el alma y hacerla volver así al trato distinto y obra de sentido, y que mire en aquellos jugos y noticias...*

Un camí habitual per al dimoni és el de l'engany; a la tercera continuació del *Perceval*, anomenada continuació Gerbert (ca. 1226-1230), l'heroi cavalleresc troba en una església un dimoni en forma de cuc molt llarg, amb cap humà, que es dedica a desviar els cavallers que cerquen el Grial (*El Cuento del Grial...*, 1989, 399). I, en una altra temptació monàstica, del que es tracta és de distreure els monjos de l'oració; vegem l'al·lucinant visió que el diable en mostra a sant Macari:

...un diable dix a l'abat Macari: "Anem al capítol dels ffreres!" E Macari dix-li: «Què tens tu en lo capítol a ffer dels ffreres?» E lo diable dix-li: "No-s fa negun ajustement dels mongos sens nosaltres, e veuràs-ho ara!" E quant entraren en la sgleya, lo dit abat la veé plena de morateles negres, e anaven a quescon dels ffreres e metien-los los dits en los uylls e tentost los feÿen dormir. E après de lles oracions dites, quant los ffreres se metien a fer oració, los dits diables mudaven-se en forma de fembres, e altres en forma d'òmens qui aportaven alguna cosa en les espatles, e altres qui obraven cases. E en aquella oració, los dits ffreres que feÿen la dita oració havien diversos pençaments, però alscons gitaven de si los dits pensaments ab gran fellonia (Lieja, 2004, DXXII).

Sovint l'engany tindrà la forma de falses revelacions; Arnau de Vilanova, a la *Confessió de Barcelona*, ataca els seus enemics, que creuen que totes les revelacions són obra dels diables: *que totes revelacions particulars, scrites o no scrites, diran que són fetes per sperit maligne* (Vilanova, 1947, 135).

La consciència humana és impenetrable per al dimoni, i per tant les seues prediccions són falses, argumenta Eiximenis: *los juhís astròlechs no s'estenen a les obres esdevenidores que penjen solament en nostra voluntat* (Eiximenis, 1992, IV, 40). Posats a enganyar, la via més adequada és el somni; la inconsciència del son permet al príncep de les tenebres introduir-se a la ment humana; al s. III això ja és present (Amat, 1985, 178). Tertul·lià i Lactanci adaptaran la doctrina romana del *pneuma*, afegint-hi com a principal novetat respecte al cos pagà precedent la diferenciació entre àngels dolents i bons; aquesta adaptació primerenca romandrà intacta fins a sant Agustí (Amat, 1985, 164-168). A les vides monàstiques es multipliquen les intervencions oníriques dels dimonis: *Le démon est le maître du kaléidoscope imaginaire*; fins i tot a la "Confessió de Cebrià", de finals del s. IV, hi ha la concepció que el diable intenta crear-nos un món il·lusori per rivalitzar amb la creació divina; sovint es presenten com a àngels, i els monjos, conscients de la falsedat d'aquestes visions, tenen com a norma interrogar l'àngel per esbrinar si la visió és diabòlica o angèlica; *Il s'agit là d'une véritable technique freudienne avant la lettre*. Sovint es tracta de somnis eròtics induïts pel dimoni, la seua *phantasia* preferida (Amat, 1985, 314-319). Sant Gregori admet aquesta possibilitat, dins la seua classificació onírica:

...en VI maneres toquen la ànima les semblances dels sompnis. Cor algunes vegades véne sompnis per replecion del ventre; algunes vegades per trop buydament de ventre e per feblesa; algunes vegades per decepcion de demonis; algunes vegades per cogitacions e per decepcions de demonis ensems; algunes vegades per revelacion devinal; algunes vegades per cogitacion e revelacion ensems (Gregori, 1931, II, 108).

Més tard també ho admet sant Tomàs (S. *Th.*, 2-2, q. 95, a. 6); Eiximenis descriu així el fenomen:

...per itlusió del demoni. ...pots conèixer que aytals sompnis són del diable si per qualque via leven lo cor de l'hom a supèrbia e presumptió e porten lo hom a peccat (Eiximenis, 1992, IV, 40).

Més endavant, santa Teresa explicarà com aquests enganys diabòlics han portat els catòlics a un nivell de terror patològic¹²⁵³. Els somnis, diu la santa, es creu que són camp preferit pel dimoni¹²⁵⁴, i els visionaris han d'ésser suspicaços, i deixar-se aconsellar pel confessor¹²⁵⁵.

La tasca de temptadors no és gaire representada per la pintura gòtica; com a serp que enganya Eva n'és la forma més sovintejada, o en les morts bona i dolenta de Bosch: a la primera (1474-1480)¹²⁵⁶, el diable se'n va de la capçalera del llit, amb cara de pomes agres: derrotat. A la segona (1490-1500)¹²⁵⁷, en canvi, una gernació de dimonis ocupen la casa de l'avar, ajudant-lo a atresorar riqueses. En la representació simultània de la mort del gasiu, un diable ofereix al moribund la darrera temptació: una bossa plena de monedes. També els trobem, abundants, als similars gravats de les *Artes Moriendi*.

Quant al dimoni inductor del primer pecat, Cohn qüestiona la lectura tradicional: en cap lloc del gènesi es diu que la serp que tempta Eva siga un dimoni, i de fet, l'únic Satan que apareix a l'Antic Testament és a la cort de lahvé; es tractaria, tot plegat, d'un intent de conciliar el mite jueu i el persa, molt similar (Cohn, 1995, 238). Segons la tradició jueva, el temptador és el diable Samael (Risco, 1985, 63); Eiximenis afirma que és Lucifer, a les revelacions que, a *posteriori*, fa sant Miquel a Adam: *e com la serp qui avia enganada sa muller, e ell derrocat, era Lucifer, cubert de semblança de serp* (Eiximenis, 1992, V, 7). L'episodi constitueix amb certesa el major triomf històric del diable: *Aquest temptà Adam e-l vençé* (Eiximenis, 1992, IV, 55). El dominicà esmenta que el dimoni temptador és Satanàs –el *vade Sathana* evangèlic-, identificat amb Lucifer (Ferrer, 1995, 52; 2002, 81). Isabel de Villena sembla donar a

¹²⁵³ Jesús, s.d., 82: *Parece hace espanto algunas personas sólo en oír nombrar visiones y revelaciones. No entiendo la causa por qué tienen por camino tan peligroso el llevar Dios un alma por aquí, ni de dónde ha procedido este pasmo. ...a pocos confesores irá que no la dejen atemorizada. Que, cierto, no espanta tanto decir que les representa el demonio muchos géneros de tentaciones, y de espíritu de blasfemia y disparatadas y deshonestas cosas, cuanto se escandalizará de decirle que ha visto o hablándola algún ángel, o que se le ha representado Jesucristo crucificado.*

¹²⁵⁴ Jesús, s.d., 401: *Ahora vengamos a las visiones imaginarias, que dice que son a donde puede meterse el demonio más que en las dichas (intelectuales), y así debe de ser...*

¹²⁵⁵ Jesús, s.d., 405: *Y así es menester ir con aviso... que si es del demonio, presto dará señal y la cogerán en mil mentiras. Si el confesor tiene experiencia y ha pasado por estas cosas, poco tiempo ha menester para entenderlo, que luego en la relación verá si es Dios, o imaginación, o demonio, en especial si le ha dado Su Majestad don de conocer espíritus...*

¹²⁵⁶ Madrid, M. del Prado: Hieronymus Bosch, *Taula dels set pecats capitals*. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

¹²⁵⁷ Washington, National Gallery of Art: Hieronymus Bosch, *La mort i l'avar*. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 33, làm. 19.

entendre el mateix; quan Adam, rescatat dels llimbs, s'agenolla davant la creu, fa: *e aquí haveu vençut lo dyable, lo qual vençé a mi* (Villena, 1980, CCII). A l'anomenada *Consueta de la tantació de fra Cardils*, al consell dels diables que planeja la temptació de Crist, dos d'ells s'atribueixen amb fatxenderia el triomf sobre Adam i la humanitat; el primer és *Belfagot* –la gula-: *Jo fuy causa que peccaren/ Eve y lo vell Adam,/ puis que d'aquell arbre menjaren,/ en què tots nos alegram* (*Teatre sobre...*, 2003, 192); i després també ho afirma Lucifer: *Lo primer home tentí,/ posat en gran dignitat,/ y aquell molt prest vensí,/ fent-lo caura en peccat* (*Teatre sobre...*, 2003, 199). Gil Vicente diu que el temptador d'Eva és Lucifer, enviat per Satanàs –aquest autor desdobra tots dos noms en diferents individus, habitualment identificats-: *Vai tu, Satanás, por embaixador,/ eu te don meu comprido poder./ E vai-te a Eva, porque é mulher...* (Vicente, 1988, 216).

Sant Tomàs, analitzant el pecat original, el considera de supèrbia, *inordinatus appetitus propriae excellentiae* (*S. Th.*, 2-2, q. 162, a. 2), el qual és la mare de tots els pecats, tant per a Adam com per a Lucifer: *Superbia habet rationem primi; et est etiam principium omnium peccatorum* (*S. Th.*, 2-2, q. 162, a. 7). També hi intervé la gula (*S. Th.*, 2-2, q. 163, a. 1). Si el dimoni és l'agent de la temptació, Eva actua també com a instrument del mal¹²⁵⁸. Lull en destaca aquesta intervenció del dimoni, causada per enveja:

Accidia hac lo demoni, del bé que Déus donà en paradís terrenal a nostre pare Adam e a nostra mare Eva, e per assò consellà que menjassen del fruyt per lo qual foren Adam e Eva en la ira de Déu (Lull, 1981, 156).

L'altre gran repte en la tasca antagonista del dimoni és la temptació de Crist al desert, model de les futures temptacions als eremites; aquesta acció constitueix un sonat fracàs, en contrast amb l'èxit assolit amb Adam i Eva. Iconogràficament, no és una imatge molt abundant; la veiem esculpida al baixrelleu romànic de la porta de les Plateries, a Sant Jaume de Compostel·la: el dimoni hi apareix amb ales emplomades i aspecte simiesc¹²⁵⁹. L'episodi, narrat als evangelis, es desenvolupa al text de la *Legenda* (Vorágine, 1982, 525). Eiximenis en destaca la ignorància prèvia del dimoni respecte al caràcter diví de Crist, i la designació a l'efecte d'un dimoni no especificat, però força qualificat:

...lo Salvador ach per inpugnador un mal àngel, lo pijor o dels pijors qui sien en imfern o en aquesta regió nostra, ab tota sa companya. ...com ells lo veessen hom perfet e acabat per exsés, per tal li donaren per temptador lo pijor e el major que pogueren en astúçia e en malícia... (Eiximenis, 1992, IV, 17).

Vegem la narració de sant Vicent; el dimoni, realment no sap què pensar de Crist: percep la seua immensa virtut, però en veure que pateix gana –*talent*- comprova la seua humanitat i es decideix a executar la temptació:

¹²⁵⁸ *S. Th.*, 2-2, q. 164, a. 2: *...in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum.*

¹²⁵⁹ Reproduït a Risco, 1985, 140.

Ara, com lo dimoni pensave axí: "Oo, aquest hom, e com dejune tant e no ha fam? O, aquest hom Déus és, e més és que hom. Per ço, si yo-l tempte, metrà'm en infern e nunca ne exiré. Donchs, no-y iré". Mas quan véu que havia talent, llavors dix: "O, talent ha: donchs no deu ésser Déus. Ara, per cert, yo o sabré en manera de temptació." E veus que llavors ell pres forma de hun hermità antich... E veus que ell vench tot simplement vers Jesuchrist e acostà's a ell dient: "Loat sie Déu!", e Jesuchrist respòs: "Amén" (...) "Oo, Jesuchrist, tu has dejunat per tant de temps, per XL dies. E ara has fam, e yo també he estat en aquest desert XL dies dejunant, e ara he fam axí com tu" (...) "Mas ací no-y ha pa que poguéssim menjar, e lo poblat és lluny. Mas si tu és fill de Déu, axí com alguns o dien, dic ut lapides isti fiant panes, car lo fill de Déu pot mudar una creatura en una altra. E axí fes-o, e menjarem"¹²⁶⁰.

Feta la primera temptativa, basada en la impaciència –la fam del dejunant-, segueix una segona, que recorre a la vanaglòria –la proposició del vol-; la víctima de la temptació proposa al dimoni conversar sobre Déu al pinacle del temple, tema que no agrada al maligne: *Quan lo dimoni hoí que ell dix que parlassen de Déu, no li plagué gayre e mudà tantost les rahons*¹²⁶¹. Segueix encara una tercera temptació, d'avarícia: després d'un curiosa passejada, tots dos plegats, de tornada cap al desert, el diable ofereix a Crist el domini del món i les seues riqueses –*tibi dabo*-, inclosos França i la corona d'Aragó:

Tercio, lo dimoni temptà a Jesuchrist dient: "Ha! pus que axí és devot e sant e no cures salvar les ànimes de les gens, donchs tornem-nos-en al desert." "Plau-me", dix Jesuchrist... E après diu que "ostendit illi omnia regna mundi", axí ab lo dit: "En tal part és lo regne de Ffrança, que és axí noble terra e abunde en nobles gens". Item, "en tal part és lo regne de Aragó, e abunde", etc. "Totes aquestes coses mies són, et omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me"¹²⁶².

A la recapitulació del fragment, sant Vicent aclareix alguns possibles dubtes: cal que Crist mateix mane a la seua cohort personal d'àngels que s'aparte, per a poder ésser temptat; l'escena es conceptua com una batalla, un

¹²⁶⁰ Ferrer, 1975, V, 132. A la versió llatina (Ferrer, 1995, 52), el dimoni endevina qui és Crist: *...presumpsit intra se, dicens: "Sine dubio iste debet esse Messias". Et sic voluit temptare et investigare si ipse esset ille (...) et ideo tunc accessit diabolus ad eum sub habitu et forma devocionis. Et cum fuit ante eum, pensate quod salutavit eum: "Deus te salve, pensant que no'l conegués, tu habes famen, ita et similiter ego... Hic volebat eum temptare de peccato gule, sicut temptaverat primum hominem.*

¹²⁶¹ Ferrer, 1975, V, 133. La versió llatina, a Ferrer, 1995, 52: *Et ideo statim processit ad aliam, dicens: "Vis, quod eamus ad templum, et ibi loquemur de Deo?". "Placet". Et sic venerunt de deserto ad Templum...dixit diabolus: "Si Deus es, mitte te deorsum..." ...Hic volebat temptare de vana gloria...*

¹²⁶² Ferrer, 1975, V, 134. En llatí: Ferrer, 1995, 52: *Et ideo processit ultra, dicens: "Vis, ut vadamus ad desertum in montem excelsum?" (Mat, IV, 8). "Placet". Et cum fuerunt ibi, hostendit ei partes mundi, et dixit: "...Et ego sum dominus omnium, si vis me adorare, ego te faciam valde divitem, et eris dominus omnium." Respondit tunc Christus: "Vade Sathana. Scriptum est. Dominum Deum tuum adorabis, etc". (Mat, VI, 10; Deut, VI, 13). Et tunc diabolus disparuit.*

combat singular entre els campions de tots dos bàndols. El dimoni que hi actua no s'esmenta, però és el mateix que havia vençut Adam:

E veus que quan Jesuchrist dejunave, los àngels lo guardaven, e lo dimoni llavors no s'i gosave acostar; mas quan vingué la hora de la temptació, Jesuchrist dix als àngels: "Vet-vos-en", per tal que-l dimoni se acostàs a Jesuchrist... Axí fon de aquesta batalla de Jesuchrist: lo camp clos fo lo desert, e los amichs de Jesuchrist, ço és los àngels, estaven de la una part, e de la altra Lucifer e tots los dimonis, amichs de Lucifer. E diu lo mestre de les Ystòries scolàstiques que aquell matex dyable que temptà Adam, aquell matex temptà Jesuchrist: E veus que Jesuchrist hagué'n victòria, vencent aquell, e llavors tots los dimonis qui eren de part de Sathanàs ploraven, e los amichs de Jesuchrist feren gran goyg (Ferrer, 1975, V, 134).

La versió del sermó llatí, similar, identifica aquest dimoni derrotat amb Lucifer, i insisteix també en l'alegria dels àngels per la victòria del seu senyor¹²⁶³; encara en una altra versió llatina, també és Lucifer l'antagonista de Crist, i s'hi remarca el paral·lelisme bèl·lic de l'enfrontament, *sicut duo milites intrant in campum clausum ad pugnari*; tots dos rivals són caracteritzats com a cavallers: *victoria quam habuit miles magnus Christus de alio magno milite Lucifer* (Ferrer, 2002, 81).

Isabel de Villena explica també la ignorància del diable, no especificat:

...per què lo diable, veén açò, prengué's gosar de temptar-lo. Car lo misteri de la incarnació del Fill de Déu fon així amagat al diable, que en tota la vida sua no pogué haver certa experiència si era Déu e hom ensem... e així estava tostemps dubtant, no podent-se fermar en les opinions sues (Villena, 1980, CVIII).

El dimoni es materialitza en forma d'ermità: *prenint forma d'un devot ermità... poc a poc sostenint-se sobre un bastó...* Descobert per Crist, *cobrí sa malícia ab una falsa e hipocrital rialla*. A la tercera, el diable, seductor, li proposa una aliança:

Veniu ab mi, que io delibere comunicar-vos grans secrets e pendre consell de vós en totes les faenes mies, car tan só enamorat del vostre parlar... De tots mos amics e familiars me vull oblidar e sols estrényer-me ab vós, car més estime posseir a vós que a tot lo restant del món. ...io só un gran ric e lo monarca del món. Veu: en aquella part és Castella, en l'altra França, e deçà Aragó, e dellà Portugal e moltes altres diverses terres... (Villena, 1980, CVIII).

Davant la resposta irada de Crist, el diable es retira ignominiosament, *confús e aterrat per la divinal potència* (Villena, 1980, CVIII).

Hem vist les versions teatrals d'aquesta escena en parlar del consell dels dimonis i del seu coneixement de les profecies; a la *Consueta de la Temptació*,

¹²⁶³ Ferrer, 1995, 52: *Et sic Luciffer fuit devictus, et fugit cum omni sua familia. Et tunc accesserunt Angeli clamantes: "Viva!, viva Iesus, Filius Virginis Marie!"*

feta en l'any 1597 (*Teatre sobre...*, 2003, 143-171), Lucifer sospita de qui es tracta, *Y per so jo tinch gran por*, envia al desert, successivament, els seus capitans; *Almedehu*, que fa aquest trist monòleg:

Almedehu diga, com és prop del desert, casi temoretjant: -O, trist de mi, que estich mut;/ no gos arriscar/ de anar-lo a temptar:/ no m'i baste gens lo cor,/ ans me'n torna per gran por (Teatre sobre..., 2003, 161).

Hi va després Satanàs, diferenciat ací de Lucifer; demana quina aparença ha de prendre: *Com aremite às de anar*, i després la tàctica a emprar: *Dieu-ma ab quin peccat/ puch comensar!*, a la qual cosa respon Lucifer: *Ab le gole pots entrar,/ vane glòria en lo piñacle/ y que fasse algun miracle/ devant la gent*, quan Satanàs ja s'encamina al desert, el seu senyor encara hi afegeix: *De avarícia às master/ si és ben axaminat (Teatre sobre..., 2003, 165)*. El temptador es presenta *cantant a to de alme laudes* davant Crist: *Lonch temps à que jo vaig tot sol,/ sercant algú qui me consol./ Sempre és de més lo meu sercar/ que nunca puch nigú trobar (Teatre sobre..., 2003, 166)*. Llavors presenta la seua temptació:

De mi-s vull dir la veritat/ encare que-m veiau mudat./ Veniu en mi, no dupteu gens,/ Que, cert, só un rey molt potent./ Y tinch a tan gran potestat/ que per lo món só stimat,/ tenint molt or i molta argent/ y ab gran multitud de gent (Teatre sobre..., 2003, 170).

Crist, però, finalment l'engega: *Jesús: Vés-te'n d'esí, o, Satanàs (Teatre sobre..., 2003, 171)*.

Un desenvolupament similar en fa la *Consueta de la tantació de fra Cardils (Teatre sobre..., 2003, 181-204)*; ací, Belzebú, *Belzabuch*, espia Crist: *aguaytarà lo Jesús*. En acabant la sessió del consell diabòlic, l'espia avisa Lucifer:

Per so siau avisat,/ y-s prega no stigau trist,/ un hom de gran santedat/ an el desert jo he vist./ Ell fa molta penitència,/ afligint son cors mortal./ És hom de gran excel·lència/ y, sert, que·ns fa molt de mal (Teatre sobre..., 2003, 194).

Tots els capitans, llavors, rivalitzen en presumir del seu poder contra Crist; Lucifer, però, decideix anar-hi personalment, i demana al consell la forma de presentar-s'hi: *Mas digau de què manera/ poria jo anar vestit,/ perquè prest no-s desespera/ si-m veyaxí vestit*. Un d'ells recomana: *Vestiu-vos com hermità,/ en fingiu la sanctedat,/ i axí no pensarà/ que li vullau fer maldat*. Lucifer accepta la proposta: *Bé serà com haveu dit./ Dons are, molt prestament,/ axí sia jo vestit;/ y aniré cautament (Teatre sobre..., 2003, 199)*. El príncep de les tenebres va al desert, on encara dubta: *No sé, per cert, si Jesús és/ lo Massies per Déu promés;/ en gran dupte n'estich posat/ en contemplar se magestat (Teatre sobre..., 2003, 200)*; finalment es decideix:

De tot lo món jo só senyor,/ a mi totom me fa honor,/ reys, comptes y emperadors,/ als quals a tots fas grans honós./ Tots los realms jo us

daré,/ y del món señor vos faré,/ si vós me voleu adorar,/ y davant els meus peus lansar (Teatre sobre..., 2003, 202).

Crist el descobreix i expulsa; en aquesta versió, teatral, l'escena s'arrodoneix amb l'empenta que fa al dimoni:

Vés-te'n de mi, gran Satanàs,/ ha Déu gran injúria fas,/ car Déu deu aser adorat,/ y no tu, dimoni malvat. Y dit asò, lo Jesús donarà senpenta a Lucifer, y Lucifer lansarà les robes de ermità y fugirà... (Teatre sobre..., 2003, 203).

Amb algunes variacions, aquest episodi d'una temptació frustrada es repetirà a la mort de la Verge, a la *Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria (Representació de l'Assumpció..., 1983)*.

4.6.2. Agressions. Sant Antoni

Sovint, el dimoni no es limita a temptar, sinó que arriba a l'agressió física. De fet, una de les seues activitats sembla ésser provocar desgràcies *per incursus*: a qualsevol malaltia, accident, mort violenta o suïcidi, el diable sembla tenir alguna intervenció, des de temps ben antics (Amat, 1985, 183, 195).

Vegem alguns exemples que ens conta Varazze; el dimoni, disfressat de pelegrí, escanya el fill del senyor que acaba de donar-li almoïna (Vorágine, 1982, 42): *lo diable pres l'escolà e oucís-lo e, tentost, desperech* (Lieja, 2004, CDXCI). O, rabiós per haver estat expulsat per sant Fortunat del seu posseït, en forma de pelegrí també, llença al foc el fill de l'home que l'acull (Vorágine, 1982, 965): *lo dit diable gità en lo foch e oucís lo dit fill, e tentost desperech* (Lieja, 2004, CCCXLIII). El diable ataca directament Joan Diaca, mentre escriu la vida de sant Gregori; només el salvarà l'oportuna aparició del sant biografat (Vorágine, 1982, 198). Sovint, les agressions són per inducció de nigromàntics malvats; per art d'uns encantadors, un dimoni posseeix el cavall del papa, a qui intenta derribar (Vorágine, 1982, 194); un altre bruixot encarrega els seus diables matar sant Ambrosi (Vorágine, 1982, 242). Indueix el dimoni també al suïcidi, adreçant-se en forma de sant Jaume a un pelegrí incaute: *e dix-li que se ouciés per amor d'ell. E lo dit pelegrí, cuydant-se que fos sent Jacme, oucié si matex* (Lieja, 2004, CCCXXVI; Vorágine, 1982, 402). O a l'automutilació; en aquest cas, dels *genetius* (Vorágine, 1982, 402):

...e en lo camí jac carnalment ab une fembre. E après, lo diable aparech-li en forma de sent Jacme e dix-li que, per lo peccat que havie fet de lla luxúria, que-l romiatge no li valie alguna cosa, mas que-s tolgués los genetius e après se ouciés a si matex, e que, faent açò, que serie perdonat de tots los seus peccats. E lo pelegrí, creent que-l diable fos sent Jacme, féu e complí les dites dues coses que-l diable li havie manat fer (Lieja, 2004, CCCXXVII).

L'agressió sol tenir lloc en forma d'animal; com a drac, a santa Margalida, a qui s'empassa sencera (Vorágine, 1982, 377).

Al Bestiari català trobem un cas en què el dimoni s'apodera del malvat abans de la mort, entrebancant-li la confessió; la narració forma part de la comparació entre el dimoni i el llop, amb esment de la llegenda que entre l'home i el llop –el diable- venç qui veu abans l'altre:

E axí com lo llop qui tol la forsa e la veu a l'hom com lo veu primer que l'hom, axí avé al malvat hom, que no-s sab gardar del diable tro que-l diable l'à tant soptat que li ha tolta la forsa e la paraula, que no-s pot confessar de sos peccats. Car trobe-s per scrit que un cavaller, qui era molt amat d'un gran senyor qui tant l'amave, sabé que ell era axí cuytat, hac-ne gran despler, e anà-l veser, e conech que podie storçre d'aquell mal, e pregà-l que-s confessàs (de tots sos peccats e que fes tot son orde); e lo cavaller respòs-li que no-s podie confessar, que un diable li stave de costa, qui li tenia encadenada la gola en tal guisa que no havia neun poder en si. Veus en quina manera lo diable havia despoderat aquest hom. E axí parlant ell morí, e lo diable portà-sse'n la sua ànima en infern (Bestiaris, 1988, 53).

Eiximenis conta aquesta curiosa agressió amb foc: *Actén què féu a l'hom ab qui-s més per missatger, que li més foch a la casa e desaparech* (Eiximenis, 1992, IV, 57).

I, en sant Vicent, podem afegir el cas d'*hun hom mut, lo qual el dyable no lexave parlar, per tal que no's confessàs* (Ferrer, 1975, V, 204). A la consueua mallorquina de Tobit, el diable mata successivament els marits de Sara: *Set marits sé que ha tinguts/ y tots en la mort són cayguts;/ diuen que-ls dimonis ho fan* (Teatre Bíblic, 1976, 189). Amb l'ajut de l'àngel sant Rafael, Tobit supera la prova; en aparèixer el maligne, Rafael l'interpela: *Digas on vas, mal sperit*. El dimoni, llavors, ens informa de la seua actuació i les seues intencions:

Matar vull Tobies anit,/ com he fet dels altres marits,/ que per lurs culpas he punits./ A Sarra quan volrà folgar,/ a Tobies vull ofegar,/ que de mi no porà fugir (Teatre Bíblic, 1976, 190).

Les agressions als religiosos per part del diable són una constant històrica, fins a temps moderns; n'esmentem dos casos extrems, el que narra fra Pascual Salmerón, en què un monjo és atacat freqüentment, i li'n resta *el rostro inchado, acardenalado, y maltratado de los golpes del infernal enemigo*¹²⁶⁴; i el que escriu l'arquebisbe dominic fra Francisco de Posadas, en què els diables agredeixen sense pietat sor Leonor María de Cristo¹²⁶⁵. Vegeu

¹²⁶⁴ *Vida, virtudes, y maravillas del Santo del Sacramento San Pascual Baylon*, Madrid, 1785. Citat per Sánchez, 2003, 127.

¹²⁶⁵ *Vida de la V.M. Soror Leonor María de Cristo, religiosa profesada de velo negro en el Convento de Santa María de los Ángeles de religiosas dominicas de la ciudad de Jaén*. Jaén, 1699. pàg. 174 i 177: *Unas veces la arrojavan desde lo alto de las escaleras, dando con su cuerpo a modo de culebra grandes golpetazos, otras la levantaban en el ayre, y la traian de manera que dava crueles golpes en los techos con la cabeza... Otras vezes le davan con la cabeza tan recios golpes entre las sillas del Coro que parecía que se la hazian pedazos. Muchas la asian con unos garfios, y la levantaban en alto como hasta la tribuna del organo, dando con su cuerpo una buelta*

la humiliant agressió que pateix sant Jeroni, quan es distreu de l'oració: el dimoni en forma humana li salta damunt de l'esquena i el cavalca, e *dava-li dels tallons en los costats e, ab uns açots que tenie, dava-li en lo coll*; mentre li fa això, diu: "*Gerònim, per què dorms? Vols çivada?*" (Lieja, 2004, DXXI).

En el cas dels pares del desert i monacals, les agressions esdevenen habituals (Amat, 1985, 314), i sovint el combat assumeix tonalitats èpiques (Sánchez, 2004, 161); el sant germànic Guthlac, a Gran Bretanya, sembla, segons les seues vides del s. VIII, una mena de prefiguració de sant Antoni: Guthlac és amenaçat, agredit i finalment segrestat per l'aire pels dimonis (Conde, 2003, 70). El maligne, en forma de serp mossega sant Jadoc (Vorágine, 1982, 835), i conviu tres anys amb sant Martí eremita, a la seua cova, e, *quant se gitava a dormir, gitave's prop d'ell* (Lieja, 2004, DXCII). La versió anterior de sant Gregori:

...entrà al cors de la bèstia amiga sua, d'una fort gran serpent, e entrà en la balma ab ciscles e siules e ab fort grans critz, e anà's dreçar costa lo baron de Déu (Gregori, 1931, I, 205).

Quan el dimoni veu que les contemplacions d'un monjo van per bon camí, el distreu, amenaçant-lo

...que li volie cremar la cambre. E ten gran fo la paor que ach e la terror, que hagué a lexar la dita contemplació e a tornar als pençaments humanals (Lieja, 2004, CLXIX).

El diable és capaç de la maldat més gran; provoca que un eremita assassine involuntàriament son pare:

...un diable pres forma de àngel e vench a un hermità qui stave sol sens companyia, al qual hermità moltes veguades lo venia vesitar son pare. E lo dit diable, en forma d'àngel, dix al hermità: "Guarde't que-l diable no t'engan, car sàpies que demà te vendrà veure e pendrà la forma de ton pare. E què tu, con ell volrrà entrar dins aquesta tua cel·la, dóna-li gran colp ab una destral, que serà castigat, que no y tornarà." L'endemà, lo pare vench veure son fill l'ermità segons que havie acostumat. L'ermità, creent lo diable de ço que li havie dit, cuydan-se que fos àngell, matà son pare ab la destral (Lieja, 2004, CLXXXVII).

En aquest aspecte, el sant prototip és Antoni, un dels més populars del cristianisme i amb interessants vinculacions culturals. La seua primera vida, la *Vita Antonii*, és redactada en grec per sant Atanasi, bisbe d'Alexandria i suposat amic del sant, al s. IV. A finals del mateix segle, és traduïda al llatí i ràpidament divulgada per tota la cristiandat. Les seues despulles haurien anat primer a Constantinopla, i després haurien estat dutes pels croats a Occitània, a Saint-Antoine-l'Abbaye. El seu culte oficial a l'occident comença al s. XI (Walter, 1999, 148 i s.; Monferrer, 1993, 17).

por el ambito del Coro... Tomabanla por la garganta, y torcianla el cuello, y davanla por él tales bueltas... truxo su cuerpo arrastrando por toda la celda, sin que lo pudiesen impedir las religiosas. Citat per Sánchez, 2003, 127.

Sant Antoni té diverses vinculacions mítiques; fins i tot hi ha un relat medieval de la presència del sant a Catalunya, per a combatre els dimonis, amb plasmació al *Retaule de sant Antoni abat*, de Jaume Huguet, destruït el 1909 (Molina, 1997, 8). Es relaciona, en primer lloc, amb la fecunditat dels animals; el seu company iconogràfic, el porquet, tot i suposar-se que representa el dimoni que l'agredeix (Monferrer, 1993, 21), és habitualment representat amb notable simpatia pels pintors¹²⁶⁶; Sait-Antoine-l'Abbaye fou possiblement l'emplaçament d'un santuari celta de culte al porc senglar; tanmateix, la iconografia del sant amb el porquet no apareix, diu Walter, fins al s. XIV (Walter, 1999, 154). Al llibre d'hores *Voustre Demeure* (s. XV-XVI) hi ha una miniatura del *mestre de Maria de Borgonya*, flamenc, en què apareix el sant rebent els animals per parelles¹²⁶⁷.

Un segon element relacionat amb sant Antoni és el foc; és patró dels oficis que el fan servir: arcabussers, bombers, ferrers, terrissers (Walter, 1999, 152). A les *Cobles fetes en laor del benaventurat sent Anthoni*, s'esmenta el foc com una de les proves del diable: *En après d'aquelles falles/ del gran foch que us féu Satan,/ y d'aquelles grans batalles/ que us féu ell ab molt engan* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 269), i a la seua iconografia habitual veiem cremar, en segon terme, la *barraca* del sant. Al nostre país, la tradició de les fogueres de Sant Antoni és generalitzada (ocasionalment amb tendència a la gegantització, com a Canals o Olocau); hi ha una tradició popular italiana a Mamoiada (Nuoro) i al Friuli, segons la qual sant Antoni, Prometeu cristià, furta el foc de l'infern en benefici de la humanitat (Nola, 1987, 332; Walter, 1999, 155).

Finalment, la relació de sant Antoni amb el diable, molt estreta; es vincula a l'Edat Mitjana amb una malaltia, el *foc de sant Antoni*, ergotisme o mal dels ardents, causat per un fong paràssit del sègol, l'ergotina. Les víctimes, pels turments que patien i els crits que feien i convulsions, semblaven estar posseïts pel dimoni (Walter, 1999, 151). L'orde dels Antonians s'especialitza en tractar aquesta malaltia (Walter, 1999, 151). La cultura popular ha servat aquesta relació a la paremiologia (a sant Antoni fa fred com un dimoni; el dia allarga per sant Antoni un pas de dimoni) i també a les festes populars de les *santantonades*, culminades amb la crema de la *barraca* del sant, especialment a la comarca valenciana dels Ports (cal destacar-ne, per música i escenificació, la santantonada de la Todolella). Una llegenda italiana, dels Abruzzos, fa de sant Antoni nogensmenys porter de l'infern; com a xiquet segrestat pels dimonis, el sant deambula pel món sense trobar hospitalitat enlloc, fins que arriba a l'infern, on li assignen la custòdia de les portes; finalment n'és expulsat, pel seu excès de zel (Nola, 1987, 332).

Un paral·lelisme amb la inusitada varietat de les temptacions i agressions del diable a sant Antoni el trobem en sant Filibert, a qui, en una ocasió, el maligne se li apareix a l'església com a ós; la següent nit, l'estova amb un canelobre, i la tercera li entrebanca la entrada a l'església (Vorágine, 1982, 978). La particularitat de les temptacions de sant Antoni és la diversitat i originalitat de les manifestacions del diable, que, si és general en les

¹²⁶⁶ València, MBA: Vicent Macip, Sant Antoni abat (segona dècada del s. XVI). Reproduït a *El Museo...*, 1999. Onda, església parroquial: Joan de Joanes, retaule de Sant Antoni, santa Bàrbara i els sants metges. Reproduït a *Joan de Joanes*, 2000.

¹²⁶⁷ Madrid, Bibl. Nacional, ms. vit. 25-5, f. 191. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 26, fig. 3e.

actuacions satàniques al desert, al cas de sant Antoni arriben a l'extrem (Walter, 1999, 148). A partir de la difusió de la *Vita Antonii*, la lluita contra les *phantasiae* del diable esdevé clàssica, la forma tangible del combat monàstic, amb tres fases: la distracció, la temptació i l'agressió (Amat, 1985, 316).

A Varazze trobem que un enorme diable s'apareix a sant Antoni i li ofereix el que demane (Vorágine, 1982, 108). Un altre li presenta successivament, enmig del seu camí, una safata d'argent i una pila d'or (Vorágine, 1982, 108). A la versió del sermó llatí de sant Vicent, la segona troballa és una poma d'or, i el sant resisteix la temptació, tot i pensar que el valor econòmic del que li ofereix el diable és el que necessita per edificar el seu monestir¹²⁶⁸. Entre les proves de paciència a què el diable sotmet sant Antoni, esmentem una llegenda italiana, en què el diable fa entramaliadures fins que acaba amb la paciència del sant; en primer lloc, li marceix les peres, que Antoni es menja; el dimoni després, quan el sant es disposa a dinar els *tajuline*, li furta la forqueta, i ell se'ls menja amb les mans; després, a la font, quan sant Antoni renta l'amanida, el dimoni llença una pedra a l'aigua, i el sant, ja fart, l'agafa pel coll i li fica el cap (o el cul, segons la versió) a remulla¹²⁶⁹.

Després de la temptació de la carn, segueix l'agressió; vegem com la relata sant Vicent; sant Antoni triomfa en la batalla contra el dimoni: *la III^a batalla és contra lo dyable, e mossènyer sent Anthoni vencé-la*. La batalla té dues fases, segons el predicador; en una primera, els diables, en forma humana, apallissen el sant:

...e veus que vingueren molts dyables a la cova on ell estave, en forma de hòmens... e per ço bateren-lo fort ab bastons, en tant que tots los ossos li trenquaren, e ell romàs mig mort, e los dyables anaren-se'n (Ferrer, 1975, V, 25).

En una altra versió, pertanyent a un sermó llatí¹²⁷⁰, sant Vicent diu que els dimonis apareixen a la cel·la del sant; volen que se'n vaja. Com ell es nega, comencen a estovar-lo *cum fustibus*. Després, els monjos atenen sant Antoni,

¹²⁶⁸ Ferrer, 2002, 787: *Item, cum accederet per iter invenit quendam bacinum magnum argenteum, et posuit sibi mundo sive demon in ymaginacione: "O, non habes cum quo edificabis cellam", sed beatus Antonius signavit se: "Iesus, custodi me", cogitans quod de parte diabuli veniebat ut eum deciperet, et incontinenti bacinum fumando desparuit... Item, cum accesiset ultra pariter in medio ecce unum pomum grosu auri... signavit se dicendo: "Iesus, custodi me". Et tunc fumando desparuit, etc.*

¹²⁶⁹ Nola, 1987, 333: *Sant'Antonio entr'a na fossa/ ci tenea le pere mezze./ Satanasse pe'dispettu/ tutte quante le marcétte:/ Sant'Antonio non ze'ngagna,/ tutte quante le scolàgna/ Sand'Andone nchi na scudèlle/ se magnéve li tajuline./ Lu demonie, béllé béllé,/ j' s'arrobbe la furcine:/ Sand'Andone p'allore n' se 'ngagne,/ nghi li mane si li magne./ Sant'Antonie a lla fontana/ se llavéa la 'nzsalata./ Satanassu, pe' dispettu,/ je turette na sassata./ Sant'Antonie ju pijji' a ju cojjo/ e j' mette la testa a mojjo* (en altra versió: *lo culo a mojjo*).

¹²⁷⁰ Ferrer, 2002, 790: *Nam, cum staset solus in sua cella, aparuit ei quidam demon (in forma leonis, tatxat al ms.) et multi alii cum eo, dicendo: "Antoni, exias et relinquis nobis montem, nam nostrum est, et vade ad villam a qua existi". Et respondit beatus Antonius quod nolebat exire, ymo ibi staret. Et tunc ingresi fuerunt demones et paliaverunt eum cum fustibus, et ipse dicebat «Iesus!», etc., et dimiserunt eum ibi in terra quasi mortuum.*

però ell s'escapa del monestir i torna a la seua cova, on té lloc la segona agressió dels diables, ara en formes animals:

E veus que molts dyables vingueren en forma de bèsties feres diverses, ço és, de bous, orsos, porchs, vipres e serps, e ab cornades e mossos lexaren-lo quasi mig mort. Vingué lo bou, e ab lo corn travessà'l; e l'onso abraçà'l, que tot lo cruxie; lo porch li donà una colomellada, que hun gran esquinç li féu en la carn. La serp picave'l, que tot lo fahye inflar. E ell a quiscun colp deye "Jesús". E après apparech-li una gran claredat, e conegué que allí ere Déus que li ere aparegut, e dix: "Ubi eras, Domine Jhesus?". Respòs Jesuchrist: "Ací era, Antoni, mas sperava la batalla." E encara dix: "Hic eram, mas sperava la tua victòria." E tantost fo guarit de totes les nafres e mòssors (Ferrer, 1975, V, 25).

A l'esmentada versió llatina, un bel·licós sant Antoni desafia els dimonis a vèncer-lo: *clamavit demones dicendo: "Demonis, venite si stis barbe, quia in campo sum; nam non credatis me desenparase campum"* (Ferrer, 2002, 790). La descripció de l'agressió és similar a la catalana¹²⁷¹. Finalment, un *magnum clarorem intrantem in cella*: és el propi Crist. Antoni demana: *O bone lesu!, et ubi eras?*. Crist respon que esperava el seu *certamen*; Antoni fa aleshores: *Certamen forte* (Ferrer, 2002, 790).

Aquesta apoteosi final del sant té, a Varazze, un curiós colofó: el dimoni, en forma de petit etiop, s'apareix al sant agonitzant per felicitar-lo per la seua noble victòria (Vorágine, 1982, 107). Aquest aspecte de sant Antoni triomfant sobre el dimoni el trobem en alguna miniatura medieval; en un llibre d'hores belga (ca. 1460)¹²⁷², el sant, a més del porquet, xafa dos dimonis molt animalitzats.

I, a Lieja, un reflex: la història d'un home malvat, sense nom, el qual es retira a fer penitència; els diables intenten d'antuvi convèncer-lo que l'abandoni; com l'home els ignora, *donaren-li tants de colps que-l lexaren per mig mort*. L'atac es repetix dues nits més, amb un final possiblement inspirat al sant Antoni de Varazze:

A la tercera nit, los diables tornaren a ell, turmentaren-lo molt pus fortment e pus cruell que no havien fet en les dues nits passades, per tal manera que ell romàs quax sens spirit; però encara l'esperit contradejya als diables. E, ladons, los dits diables digueren: «Vençuts nos has!» E, tentost, desperegueren... (Lieja, 2004, DLV).

La hiperbòlica escena de l'agressió ha passat a l'imaginari col·lectiu en forma de les *santantonades* populars, on es representa una colla de dimonis portant sant Antoni lligat amb una corda, mentre l'apallissen. La iconografia plàstica n'és abundant; n'hi ha tot un cicle pictòric, *Les temptacions de sant Antoni*, versió gòtica, segons Baltrusaitis, del model importat d'orient, mitjançant

¹²⁷¹ Ferrer, 2002, 790: *Et tunc, ecce demones qui intrant per cellam in forma bestiarum. Unus, ut bos, feriendo eum cum cornibus. Et ipse dicebat: «Iesus!».* Et alius, ut leo, raspando eum. Et alius, ut lupus, mordendo eum. Et alius, ut hursus, luctando eum in terra; et senper dicebat «Iesus!».

¹²⁷² Baltimore, Walters Art Gallery, ms. Walters 197, f. 16v. Reproduït a Wieck, 1988, 118, fig. 99.

els estampats als panys de seda, de les *Temptacions de Buda*; fins i tot la mateixa figura copta de sant Antoni s'ha relacionat amb el mite búdic (Baltrusaitis 1994, 231); en ell, els dimonis solen ésser representats en formes més fantàstiques de l'habitual¹²⁷³. Actuen en grup, i empren habitualment garrots; esmentem la xilografia que il·lustra l'edició del 1494 de la *Legenda* (Vorágine, 1982, 107), i alguns exemples del gòtic català: el de l'església de Gerb¹²⁷⁴, el del *mestre de Rubió*¹²⁷⁵, el de Jaume Ferrer I del santuari de Sant Antoni de la Granadella, i el de Lluís Borrassà¹²⁷⁶. A la representació de Joan Desí, abans atribuïda a Pere Terrencs, els dimonis que agredeixen sant Antoni, amb garrots, són diminuts i volen al voltant del seu cap com mosques¹²⁷⁷; i a la de Jaume Ferrer I de Montsó¹²⁷⁸, un dels dimonis llença al sant una pedra.

En algunes versions, els dimonis s'emporten sant Antoni volant per l'aire, mentre l'estossinen; ho veiem en un parell de llibres d'hores flamencs de la segona meitat del s. XV, el de William Lord Hastings (ca. 1470)¹²⁷⁹ i l'anomenat *Voustre Demeure* (s. XV-XVI)¹²⁸⁰; en una xilografia alemanya de finals del s. XV, amb uns dimonis fantàstics, amb antenes i espolons, molt entomològics¹²⁸¹, i a l'esmentat tríptic de Bosch¹²⁸². Al retaule de Jaume Ferrer I, de l'església de Montsó, en una escena veiem el sant ascendint al cel entre quatre àngels, mentre que a terra, els dimonis encara li posen paranys.

Tornem a les agressions del diable, però ara des d'un aspecte col·lectiu: el dimoni no es limita a actuar sobre individus, també intenta fer mal en general; a la Virgen de la Misericordia, del Monasterio de las Huelgas (Burgos), un dimoni llença viratons contra la humanitat protegida per la Verge, que atrapa amb les dues mans les fletxes. Una de les manifestacions d'aquesta activitat és l'enviament d'epidèmies; posem com a exemple la que, a inducció del nigromàntic Cebrià, i per tal d'aconseguir l'impossible amor de la virtuosa santa Justina, el dimoni llença l'any 280, durant set anys, sobre la població d'Antioquia (Vorágine, 1982, 611).

Una altra especialitat del dimoni, que trobem sovint a Varazze, són les agressions als mariners; enfonsa una nau (Vorágine, 1982, 32), enganya uns mariners (Vorágine, 1982, 39), intenta enfonsar i incendiar el vaixell que duu les relíquies de sant Esteve a Constantinopla (Vorágine, 1982, 438), i encara

¹²⁷³ Vegeu qualsevol de les versions del tema de Bosch, sobretot a l'impressionant taula central del tríptic de Les temptacions de sant Antoni (1505-1506). Lisboa, M. Nacional de Arte Antiga. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 75.

¹²⁷⁴ Barcelona, MNAC, *Retaule de la mare de Déu i sant Antoni Abat* (segona meitat del s. XIV), procedent de l'església de Gerb. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 62.

¹²⁷⁵ Barcelona, MNAC: *Mestre de Rubió*, Retaule de sant Antoni Abat, (ca 1360-1375).

¹²⁷⁶ Montbuí, església de Santa Margalida, *Retaule de sant Antoni*.

¹²⁷⁷ Barcelona, MNAC: Joan Desí (1481-1520), *Sant Antoni abat turmentat pels dimonis* (1500-1503), procedent de l'església de la Trinitat, Palma. Reproduït a *Guia art gòtic*, 1998, 165, i un detall, a la portada de Toldrà, 2000.

¹²⁷⁸ Lleida, M. Diocesà: Jaume Ferrer I, *Retaule de sant Antoni*, procedent de l'església de Montsó.

¹²⁷⁹ Londres, British Library, add ms. 54782, f. 50v. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 26, fig. 3d.

¹²⁸⁰ Madrid, Bibl. Nacional, ms. vit. 25-5, f. 191. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 26, fig. 3e.

¹²⁸¹ Xilografia de Martí Schönauer (1470). Reproduïda a Rubio, 1979, 24.

¹²⁸² Reproduït a *El Bosco*, 1981, 75, làm. 43c.

tomba la barca del canonge devot de la Verge quan travessava el Sena, de tornada d'una aventura venèrea (Vorágine, 1982, 852).

El diable procura encendre discòrdies i violències diverses; en un dinar de l'emperador Enric, es mou una brega per la prioritat protocolària entre un abat i un bisbe, brega amb morts; després, a la missa, se sent la veu d'un dimoni: "*Jo mesclí aquesta baralla!*" *E l'emparedor, en confusió del diable, féu dir altre veguade l'avengeli* (Lieja, 2004, LXXXVII). Muntaner ens relata el cas d'una falsa alarma i confusió provocades pel dimoni entre els almogàvers:

...una veu de diable venc entre ells, qui cridaren: -Armes! Armes! Que veus la companya d'En Berenguer d'Entença e d'En Ferran Xemenis qui ens vénen a matar-. ...Vejats si fo ben obra del diable... (Muntaner, 1979, II, 109).

A la guerra, el dimoni naturalment afavorirà els enemics del cristianisme; a l'*Orlando Furioso*, el diable ajuda els musulmans que ataquen París, amb col·laboracions concretes, informació, quiatge per camins desconeguts, i encara envia un altre diable subordinat per a fer de fals guia dels cavallers francs cristians (Ariosto, s.d., XXVII).

Esmentem encara una altra modalitat d'agressió col·lectiva als cristians: l'atac a l'edifici de l'església; sant Gegori ens conta com, durant la construcció del monestir de Montecassino, el dimoni adverteix sant Benet que pensa boicotejar les obres (*e-l demoni aparec-li engayan, e dix-li que anava als frares qui obraven*), i comença tombant-ne una paret, que en caure mata un nen (Gregori, 1931, I, 120; Vorágine, 1982, 203). En una altra narració, mentre sant Francesc resa a l'església, els dimonis, per distreure'l, arrenquen les teules del sostre (Vorágine, 1982, 644). I a Lieja trobem l'encisadora història de l'església construïda amb *diners de logre e de roberia*, que acaba amb l'enderrocament de l'església: *E lo diable gità un gran crit e derrocà tota la dita sgleya* (Lieja, 2004, CCXLVI).

Recordem que l'acció agressora del dimoni és, si no induïda directament per Déu, almenys consentida, *Déus permetent*, com diu Eiximenis, *que ell no pot a nós fer neguna violència sens especial liçència sua* (Eiximenis, 1992, IV, 28). El mal s'integra doncs en la voluntat divina; només en aquest context mental es pot comprendre l'acció del diable a favor del bé, en aquest cas com agressor dels dolents, agent en diversos càstigs i venjances divines, com defineix sant Tomàs (*S. Th.*, 1, q. 114, a. 1); en altres paraules, els dimonis són també executors de la justícia divina: *daemones sunt executores divinae iustitiae in malos* (*S. Th.*, Supl., q. 89, a. 4).

Vegem-ne alguns casos que ens conta Varazze; sant Francesc, hostatjat a casa d'un ric cardenal, rep a la nit una pallissa dels diables, que el sant interpreta com un càstig diví per haver acceptat aquesta hospitalitat luxosa (Vorágine, 1982, 644). El mateix sant, en sentir descriure la santedat d'un monjo, sospita de la intervenció del dimoni, i mana que el monjo es confesse; aquest es nega, i mor uns dies després, presa d'horribles convulsions i vòmits: el dimoni acaba amb la seua víctima (Vorágine, 1982, 642). Un soldat, sobre la tomba de sant Leodagari, fa professó de la seua incredulitat, i és immediatament atacat i mort per un dimoni (Vorágine, 1982, 639). El dimoni expulsat de l'ídol de Mars, a l'Escítia, per sant Felip, mata el fill del sacerdot i dos tribuns, i fa caure malalts tots els presents amb el seu alè (Vorágine, 1982,

277). Els dimonis dominats per sant Jaume pretenen turmentar el seu anterior amo, el nigromàntic Hermògenes, ara convertit al cristianisme (Vorágine, 1982, 397). Un dimoni en forma humana treballa durant tretze anys com a majordom d'un capità de bandolers, esperant el dia que oblide resar a la Verge per escanyar-lo (Vorágine, 1982, 215).

El cas més típic d'agressió diabòlica al servei del bé forma part dels relats dels martiris; els dimonis, sovint, són els executors de la venjaça divina contra els botxins, com hem vist en estudiar la relació entre els sants i els diables; és el cas de sant Andreu (Vorágine, 1982, 34), sant Vidal (Vorágine, 1982, 260), sant Simplicí i sant Faustí (Vorágine, 1982, 419), sant Hipòlit i sant Llorenç (Vorágine, 1982, 475), sant Cosme i sant Damià (Vorágine, 1982, 616), sant Leodagari (Vorágine, 1982, 639), sant Bartomeu (Vorágine, 1982, 527) i sant Silvestre (Ferrer, 1975, VI, 241).

Els diables agredeixen els cadàvers dels malvats, sempre amb un sentit força simbòlic; en ocasions, aquest atac és el que fa morir la víctima; un jove, marmessor infidel, és segrestat en públic pels dimonis; *sos companyons cerquaren lo cors per diverses parts e trobaren-lo a deu jornades de aquel loch, tot esmenuat e fet peçes* (Lieja, 2004, CCLXXII). El cas de la mort de Temo, el jugador, és similar:

E pres lo cavaller per lo braç e alçà-lo, e foradà la cuberta de lla casa on jugaven e tragué'l per allí. E axí con lo traÿe, en les bigues que-s trencaren e les taules romangueren los budels e les tripes del dit cavaller. E lo diable lavà ab si a mal loch lo cors e l'ànima del dit cavaller (Lieja, 2004, CCCXCV).

I heus ací el fenomenal segrest d'un comte, en vida:

E en aquella ora entrà en lo palau on ells staven un hom no conegut cavalcant en un cavall. E quant fo denant lo comte, dix-li en presència de tots: "Leve't e seguex-me." E lo comte a allò no poch contradir, ans tentost lo seguí, que isqué del palau ab ell. E quant fo fora del palau, aquell hom que-l comte seguia ere diable, lo qual diable féu cavalcar lo comte en un cavall que li donà. E con fo cavalcat, lo diable, qui havie presa forma de hom, pres lo comte per la regne e alçà-lo tro al cell, e veeren-ho tota la gent con anave corrent per l'ayre ab lo diable ensemps. E lo comte cridave grans crits dient: "Senyors, ajudat-me, que gran turment soffir!" e puys desparech. E per aytal manera lo comte fon companyó dels diables (Lieja, 2004, CCXII).

Els dimonis rematen la usurera malalta, amb manifestacions tipus *poltergeist*:

E en aquella hora, visiblement, vengueren molts dimonis qui alçaren lo cors de lla dita ffembre tro al teginat de lla cambre on ella jahia. E, après, lexaren-la caure per tal manera que tot se trencà e apaguaren-se sobtosament totes les lums qui allí eren. E l'endemà per lo matí soterraren lo cors defora cimenterí, axí con si fos una bèstia (Lieja, 2004, DCXCV).

Pot tractar-se de l'expulsió del lloc sagrat; sant Gregori narra com Valentí, un pecador, és soterrat a l'església de *Sen Siri, confessor*, a Gènoa (Gènova); a mitja nit, dos dimonis treuen fora el cadàver:

A hora de miga nit, en l'esgleya se moc gran brugit e grans critz, en manera con si hom ne gitàs altres rossegan; per los cals critz les gardes se despertaren e viren dos diables qui avien ligat per los peus lo dit Valentín, e rocegaven-lo que-l gitassen fora de l'esgleya, e él terriblement cridava. ...Mas lo matín obriren lo monument en què era estat posat lo dit Valentín; e no l'i trobaren, mes trobaren-lo defora, en altre monument, ab los peus ligatz (Gregori, 1931, II, 113).

Aquesta és la versió de Lieja, amb canvi d'ubicació:

Encara un altre hom, qui havie nom Valentino, en la ciutat de Milà, féu-se soterrar en la esgleya de sent Sist; e, al vespre, oÿren grans crits en la dita esgleya, axí con si per força ne traguessen alcun hom. E moltes persones vengueren en aquella hora per los dits crits de lla dita esgleya e veeren dos diables negres con ligaren los peus del dit Valentino e veeren con lo tragueren fora de lla dita esgleya, ell cridant molts grans crits. E, en l'altre die, ab gran diligència, guardaren la dita sepultura del dit Valentino e no y trobaren l'os del dit Valentino, mas trobaren-lo defora la dita esgleya, en una sepultura, al fossar, ab los peus ligats segons dit és demunt (Lieja, 2004, DCXXIII).

Un cas similar d'expulsió de cadàver d'una església, tot i que sense dimonis, és la que fa l'indignat sant Faustí, que no vacil·la en amenaçar i matar el bisbe; el sant es manifesta al guardià de l'església: *"Di al bisbe que git d'aquí aquelles carns pudents e, si no, sàpies que abans de trenta dies morrà!"* (Lieja, 2004, DCXXIII).

Una variant força carregada de significat és el cas d'un usurer mort, el cadàver del qual, a instàncies dels dimonis, pesa tant que els seus veïns no poden transportar, *car los diables no sufferiren que-l cors de lur servidor fos portat a soterrar sinó per altres sos semblants servidors* (Lieja, 2004, DCCII).

L'atac diabòlic al cadàver pot tenir lloc per a donar a conèixer la culpa del mort, amb un sentit pedagògic; és el cas de la dona parisenca luxuriosa, les despulles de la qual són devorades per una enorme serp (Vorágine, 1982, 936); el de l'advocat corrupte, al cadàver del qual li desapareix la llengua (Lieja, 2004, XXXIV). Amb la mort de Pilat, els dimonis hi fan una gran festa; se n'apoderen del cadàver, el porten pel Tíber, per l'aire; quan els romans, farts, se l'emporten a Vienne, a la Gàl·lia, i el llencen al Roine, es repeteix el mateix; finalment, les despulles són deixades a Lausana, on tornen els dimonis a fer brogit infernal, fins que els habitants molestats el llencen a un pou, on encara es produeixen fenòmens diabòlics estranys, diu Varazze al s. XIII (Vorágine, 1982, 226). La versió de les *Vides de sants rosselloneses* fa:

Los malignes esperitz, enperò, foren molt alegratz de la sua mort; per què el portaven per l'ayga e per l'àer, e escomovien l'àer en lamps, e en tempestes e en tros, e en peres, tam fort que les gens n'eren espaordides... (Varazze, 1977, 363).

L'enorme culpa d'una bruixa es manifesta en les complexes i inútils precaucions que pren per a que els diables no es facen amb els seu cos; en aquest esfereïdor relat les fronteres entre la vida i la mort i la carn i l'esperit no es veuen gens nítides:

...que la cusissen dins un cuyro de cervo e que la metessen en una sepultura de pedre... que pegassen la cuberta ab la pedra... ab plom e ab ferre; e que, entorn de lla dita sepultura, metessen tres cadenes molt groces e forts, e que diguessen per ella moltes misses e molts saltiris. E, si tres dies jagués segure en la dita sepultura, que al quart die, que la soterrassen dins terra (Lieja, 2004, DCXLIX).

La primera i segona nit, els diables intenten vanament forçar la tomba, en un atac violent; finalment, s'emporten dramàticament, no sabem molt bé si el cos, l'ànima o tots dos:

...vengueren los diables e trencaren les portes de lla esgleya, e trencaren les dites dues cadenes, e romàs la tercera sencera, que era pus groça. E, en la tercera nit, quant lo gal devia cantar, oÿren... molt gran brugit de diables, que semblava que tota la esgleya se degés fondre. E un diable... acostà's a la dita sepultura e cridà per son nom la dita fembre fetillera e dix-li que-s levàs. E ella respòs-li que no podie, per les cadenes qui staven entorn de la sepultura. E lo diable dix-li: "Trencar-les-em, mas per ton dan!" E, tentost, lo diable trencà la cadena axí con si fos un fill d'estopa. E, après, ab lo peu, descobrí la dita sepultura, e pres per la mà la dita fembre e tregué-la de lla sepultura e, denant tots los qui allí eren, tragué-la de la esgleya e mès-la sobre un cavall qui estava a la porta de lla esgleya, armat de cubertes de ferre, sobre lo qual caval fon mesa la mesquina, ab sa mortalla. E, tentost, desesperech (Lieja, 2004, DCXLIX).

L'agressió al cadàver més freqüent, tanmateix, és la combustió espontània, que simbolitza la destinació de l'ànima; el cas típic és el del curial pecador:

...e cant fo soterrat, lonc de temps, a vista de tothom, exia del sepulcre gran flama de foc e cremava totz los orses e la carn e la terra de la fossa. La qual cosa ha feta nostre senyor Déus totpoderós a demostrar quina pena sofer la sua ànima en lo loc amagat, pus que-l seu cors és per foc consumat denant los uyls dels homes... (Gregori, 1931, II, 73).

Una variació pedagògica és el cas del cadàver de Sabina, monja verge però massa xerradora, el qual és cremat de cintura cap amunt pels dimonis, deixant la resta intacta: *la I^a partida fo en foc cremada, e l'altra part romàs no tocada* (Gregori, 1931, II, 111; Vorágine, 1982, 466); la combustió pot afectar el taüt:

...con l'agueren soterrat, decontinent se pres foch al cors, per tal manera que sobtosament lo cors e lo vas en què fo soterrat se cremà (Lieja, 2004, CLXVIII).

O no, i ni tan sols cremar la roba del combustible difunt:

...un hom mal fon soterrat en la esglèya de Sent Lorenç de Roma. E la nit de aquell die que fon soterrat oÿren en la sepultura grans crits qui deÿen: "Crem! Crem!" E sa muller féu obrir la dita sepultura e trobaren les robes ab què-l soterraren totes censerres, mas lo cors era tot cremat (Lieja, 2004, DCXXIV).

Hi ha una curiosa narració de Lieja en què coincideix la cremació del cadaver –del seus *genetius*, concretament- a causa d'un llamp, un càstig diví, i l'intent dels diables d'apoderar-se del cos (*levaren alt per portar-se'n lo dit cors del dit clergue..., volent-lo traure de lla dita esglèya per lo teginat*), frustrat pels sants de l'església (Lieja, 2004, DCLXIV).

Fins i tot, i com a darrera possibilitat en la tipologia de les agressions diabòliques, poden atacar l'ànima sotmesa al seu judici; aquesta agressió, com al cas de sant Furseu, constitueix una mena de purgatori *ad hoc* aplicat pels dimonis en ple judici particular, càstig que expia la culpa del sant i li permet d'accedir al cel (Vorágine, 1982, 618).

4.6.3. Substitucions, segrests, encomanaments

Dins la proteïca capacitat dels dimonis per a assumir diferents manifestacions, poden prendre forma humana, infantil, i substituir nens, segrestant els infants humans i restant al seu lloc, cas típicament folklòric de substitució, anomenat a les tradicions populars *changelin* o *partos trocados*. Es dóna aquesta circumstància amb sant Bartomeu i sant Esteve, tots dos *substituïts* de petits per dimonis. Sobre el primer, Eiximenis diu: *Actén quina legea se recompta que féu a sent Berthomeu posat en lo breçol* (Eiximenis, 1992, IV, 57); en un retaule del *Mestre de santa Coloma*¹²⁸³ podem veure la següent escena: els pares desesperats contemplen el dimoni-xiquet, amb banyetes, al bressol, sota el qual jauen els cadàvers de les dides que el diablet va consumint.

Pel que fa a sant Esteve, la història apareix al seu retaule de Granollers, del taller dels Vergós¹²⁸⁴, en una de les escenes veiem el segrest: un dimoniet petit, d'un pam, s'emporta el sant nadó, i el *changelin*, amb banyetes, jau al bressol; en una altra, els dimonis dipositen el nen segrestat a la porta d'un convent. La llegenda apareix també en un retaule de Martino di Bartolomeo¹²⁸⁵, on veiem en una escena com l'infant robat és alletat per una cèrvola i recollit per un bisbe; en una altra escena, dramàtica, sant Esteve, ja adult, torna a casa dels seus pares, on troba el dimoni substituït encara al bressol, com un nen de

¹²⁸³ Tarragona, Catedral: mestre de santa Coloma, Retaule de sant Bartomeu (ca. 1370-1380). Reproduït a Molina, 1996, 135.

¹²⁸⁴ Barcelona, MNAC: *Taller dels Vergós, Retaule de sant Esteve* (1494-1500). Procedent de l'església de Sant Esteve de Granollers. Reproduït a la *Guia art gòtica*, 1998, 158-160; a Molina, 1996, 134, i a *La pintura gòtica...*, 2003, 343.

¹²⁸⁵ Frankfurt, Städelches Kunstinstitut: Martino di Bartolomeo, *Vida de sant Esteve* (s. XV). Reproduït a Schmitt, 1992, 122-123.

bolquers. Encara hi ha un retaule anònim castellà del s. XVI¹²⁸⁶ en què es reproduïx aquesta llegenda.

Quant als segrests d'infants pels dimonis, en trobem alguns casos; el narrat per Alfons el Savi¹²⁸⁷, la llegenda popular dels Abruzzos sobre sant Antoni (Nola, 1987, 332), el cas del protagonista de la novel·la cavalleresca francesa *La vie du terrible Robert le Diable* (1486), traduïda al castellà com *La espantosa y maravillosa vida de Roberto el Diablo* (1509) (*Libros de Caballería*, 1969, 196-201), i, naturalment, la llegenda de sant Amador. En tenim dues versions, la de les *Cobles fetes en la or del benaventurat sant Amador* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 294) i la del *Libre de sant Amador*, atribuïda a Eiximenis (1970, 270-274). En una altra versió portuguesa del 1640, aquest sant es limita a rebre un infant dels dimonis, el qual allesta una corça (Mattoso, 1999, 354).

Aquests nens diabòlics són resultat d'una violació dins del matrimoni, quan la dona es nega a mantenir relacions sexuals amb el marit per no trencar una abstinència sexual religiosa; el dia de Pasqua per la dona de les *Cantigas*, o la condició de pelegrins a la llegenda italiana de sant Antoni. A la llegenda d'Amador, la violació té lloc per instigació del diable, amb el qual el pare, Precònius, acaba de pactar que li donarà descendència: *Si tu fas lo que yo te diré, yo faré que tu auràs infant e infanta de ta muller*. Quan Precònius demana al diable *Com hauré yo infant?*, aquest li mana: *Ves-te'n a ta casa e pren ta muller e fes que participació ages ab ella e serà aprop prenys*. Arribat a casa, el pare pretén *fer son voler e lo dit del diable*, però la mare es nega per ser dia sant; només sota amenaça de mort accedeix a la còpula (Eiximenis, 1970, 270).

La dona, enrabiada per la violència patida, encomana aleshores el possible fetus concebut al diable; en la versió de les *Cantigas*, "*O que será feito/ eu endéito/ o daquí que seu seja,/ sen peleja/ do demo todavia*"; a la de les *cobles de sant Amador*, la mare fa: "*Yo u dó als dimonis si concebut he*" (*Cançoner sagrat...*, 1912, 294), i a la d'Eiximenis, *Yo so contenta, mes si he fill o filla que sia del diable*¹²⁸⁸.

Una vegada nascut el nen encomanat al dimoni, els seus padrins infernals se l'emporten; al cas d'Amador:

Jhesús permetent-ho, dimonis malignes/ de ffet vos prengueren, trahent-vos del llit,/ y axí us ne portaren en aspres muntanyes,/ devers lo Egipte, ab gran crueltat (...) Sent Pau hermità, mirant que passaven/ aquells esperits malignes sens por,/ volent ell saber per què s'alegraven,/ ab

¹²⁸⁶ Burgos, església de San Lesmes. Reproduït a Risco, 1985, 154 amb l'erroni text al peu de *infancia del diablo*. Es tracta clarament, però, d'un cas de *changelin*.

¹²⁸⁷ El Escorial, Bibl. de san Lorenzo, *Códice del Escorial* o *Códice rico*, ms. T.I.1. Cantiga n^o CXV.

¹²⁸⁸ Vegeu també l'engendrament de Roberto el Diablo (*Libros de Caballería*, 1969, 200): *Y entrando el duque en su palacio, como no viese a la duquesa preguntó por ella, y desde oyó que estaba enojada fuese a la cama y acostóse con ella; y estando en aquel acto dijo el duque: "Si plugiese a Dios que engendrâsemos un hijo, porque nuestra tierra tuviese después de nosotros algún reparo!" A cuyas razones respondió la duquesa: "Agora concibiese yo y fuese al diablo!", y así se lo ofreció. Y así fue que por la voluntad de Dios concibió un hijo que fue muy perverso y en todas maldades diestro, mas, por la gracia de Dios, hizo después digna penitencia de sus pecados...*

dignes conjurs los féu aturar,/ y, avent hoyt d'ells sos actes y faules,/ y·l com y·l perquè axí us duyen pres,/ forçant-los aquell ab sanctes paraules,/ de ffet vos dexaren que no us feren res (Cançoner sagrat..., 1912, 294).

Sant Pau ermità recull, doncs, el xiquet segrestat, li dóna la llet d'una cèrvola i el bateja. La versió del *Libre de sant Amador*, força similar, diu que els pares el posen a dida, i quan van visitar-lo, van poder

...veure venir una legió de diables, que n'hi havia sis milia sis cents quarante e sis, pregueren l'infant e portaren-lo en la montanya de Egipte, en la qual montanya havia un ermità, lo primer que yamès fo e havia nom Paul... e ví devant si aquells diables que tenien aquell infant (Eiximenis, 1970, 271).

Mitjançant la seua oració, sant Pau aconsegueix que els dimonis renunciïn a la seua presa; però no content amb això, l'eremita interroga els dimonis, que l'informen de tota la història d'Amador: *e ell labores los va coniar de part de Jhesucrist que diguessen tota la veritat de tot lo fet e tot com era estat*. Pau es queda el xiquet i li dóna llet d'una cèrvola (*sèrvia*), que venia cinc vegades al dia a l'eremita, i el bateja amb un doll d'aigua aparegut miraculosament a l'efecte; *E en aquesta manera tolgué l'infant als diables sant Paul primer ermità*. Anys després, a instàncies d'Amador, sant Pau li relata la seua història, *com los diables lo avien portat* (Eiximenis, 1970, 271).

La versió de *Roberto el Diablo* és diferent; ací no es tracta d'un segrest, sinó més aviat d'una apropiació del nen pel diable; la mare *estuvo un mes entero de parto*, i finalment, entre diversos senyals atmosfèrics¹²⁸⁹, dóna a llum Roberto. Als tres mesos ja mossega les mamelles de les dides: *de ahí a tres meses tuvo todos sus dientes y muchos, con los cuales mordía las amas y les quitaba los pezones de las tetas*. La resta del seu desenvolupament és igualment singular: *Y cuando hubo un año andaba, y hablaba (Libros de Caballería, 1969, 201)*.

Aquest esquema narratiu té el seu invers al miracle que ens conta Lieja de l'abadessa prenyada que és protegida per la Verge:

E decontinent la verge Maria personalment, en visió ab II àngells e molt piedadament, dix-li: "Oý la tue oració e sàpies que't guanyé del meu fill perdó del peccat, e desliurar-t'é are de lla prese en què stas." Ladonchs la verge Maria manà als àngels que prenguessen la criatura e que la aportassen a l hermità qui stave en unes grans muntanyes que eren prop d'equel monestir... (Lieja, 2004, XII).

En d'altres casos d'encomanament, senzillament es tracta d'adults que, generalment en un moment de desesperació, es lliuren al diable ells mateixos;

¹²⁸⁹ *Libros de Caballería, 1969, 200: ...vino una niebla muy oscura que cubría toda la ciudad, que parecía media noche, y tronaba, y caían rayos de tal suerte que todos pedían a altas voces misericordia a Dios, pensando que su ciudad se hundía... y parecía que el cielo estaba encendido en llamas de fuego, y los relámpagos eran tan espesos que cegaban la gente: los vientos hacían guerra unos con otros, que temblaban las casas hasta los cimientos, y fue el palacio donde parió la duquesa tan mal tratado de la tempestad, que gran parte dél cayó en el suelo...*

d'alguna manera, tot pecador en realitat això és el que fa: *Et hoc modo fit servus diaboli qui motu proprio peccat* (S. Th., 1-2, q. 80, a. 4), i com a serf del dimoni, aquest és el seu cap: *omnium malorum caput est diabolus, in quantum illum imitantur* (S. Th., 3, q. 8, a. 7). Varazze ens narra la història de Roba, jugador que s'encomana al dimoni, que, efectivament, el posseeix (Vorágine, 1982, 275). Lieja hi afegeix la història de Natural, prevere decebut pel seu superior, que *ab gran desplaer acomanà's al diable*. Natural llavors s'ofega al riu, per obra dels dimonis; a la nit, com a fantasma de l'infern, s'apareix al seu amic; l'aparició adopta un to exemplaritzant:

"Veritat és, senyor, dix Natural, que jo fóra en paraís sinó per tal con vuy, ab gran fellonia, me comaní als diables. E prech-vos, senyor, que amonestets a tots que-s guarden de fer semblant cosa, car aquell qui-s comane al diable, done-li poder sobre si, axí con jo fiu, e per ço me offegaren vuy en lo riu. Are vag en gran pena." (Lieja, 2004, CXXXII).

En un altre cas similar, un home, anomenat significativament *Herético* deshereta sa mare i la té en la misèria. Un dia tenen gallina per dinar, la mare s'hi presenta per demanar menjar i ell li amaga l'au i diu: *"Are ve lo diable!"*. Quan el criat torna amb la gallina, diu al seu amo que a l'olla hi ha una serp. Herètic, aleshores,

Lo qual, ab gran fellonia e no creent, lavà's de lla taula e dix: "Encara que sie diable jo u portaré ací, a la taula!" E quant ell se baxà per guardar dintre en la cistella, la serpent li saltà en la cara e retortalà-li's entorn del coll. E fo la volentat de nostre senyor Déus que quatorze anys contínuement, de nit e de die, la serpent estech en lo coll del dit hom retortallade, e dormie ab ell, e menjave e bevie (Lieja, 2004, CCCXI).

La desesperació davant de la mort és un altre motiu per a encomanar-se al diable; en aquest relat es dóna una forçada dissociació entre l'individu i la seua ànima:

E, quant conech que la ànima li volia exir del cors, dix ab gran fellonia: "O, la mia ànima! ... Mas, pus que ten folla est que no vols romanre ab mi, jo t'acomana a tots los diables d'infern!" E, dites aquelles paraules, tentost morí, e la sua ànima anà als inferns (Lieja, 2004, DCC).

Un altre exemple, cavalleresc, apareix a la *Leyenda del caballero del cisne*; l'heroi, amb l'ajut de Déu, venç en la lluita el seu oponent, prèviament caracteritzat com a satànic (*aquel duc de diablo*), malgrat l'encomanament i desmessurats vots que aquest fa al dimoni¹²⁹⁰. Pero Martínez, al seu himne a

¹²⁹⁰ *La Leyenda...*, 1989, 114: *E por ende començó a dezir contra nuestro Señor que non creya en él nin en la su merçed, mas que se encomendaua al diablo e que en él creya e a él adoraua e que le rogaua que le viniere ayudar, pues que Dios non lo podía fazer, e que de allý adelante se otorgaua por suyo quito, e prometió que non dexaría a obispo nin abad nin a omne alguno de rreligión ninguna cosa en toda su tierra, ante destroyría las yglesias e las abadías e las quemaría e las derribaría fasta en la tierra... e syn todo aquesto que se tornaría moro ante de vn año... sy de aquel campo saliese byuo.*

sant Domènec *Ab quin alè ne, trist, ab quina boca*, planteja l'amor cortès com a servitud diabòlica:

Apostotant, seguit he lo diable,/ cegat d'amor mundà e temporal./ Mes tu, benej't, perdona lo gran mal/ que-m ret a tu pudent e abominable (Martínez, 1946, 106).

Curial, ansiós per aconseguir els favors de Güelfa, en sent la temptació: *cuidà's desesperar, e onc ben prop de donar l'ànima al diable* (*Curial...*, 1979, 225). I al *Libre de feyts d'armes de Catalunya*, Joan Gaspar Roig explica així la diabòlica traïció de Berenguer Ramon contra el seu germà Ramon Berenguer:

...se'n revestí d'una enveja endiablada... e, induït del sperit maligne, se li'n met al cor, com altre Caïm, de faer-lo'n morir prestament. ...aquells endiablats varen-li axir a carrera, e a grans llançades que li'n donaren, lo'n varen faer morir... (Boades, 1929, II, 134).

Un altre ús literari de l'encomanament al diable és el satíric; el trobem al *Llibre de fra Bernat*, de Francesc de la Via, de finals del s. XV; el protagonista és apostrofat així: *Frare, cert, eu hai cresença/ e voluntat/ que algun diable batejat/ vos ha noirit*. I de seguida: *Frare, al diable us coman,/ que en bateu roques* (*Blandín...*, 1983, 279-280). Al *Pantagruel*, el baixà turc, en incendiar-se el seu palau, s'encomana també als diables (Rabelais, s.d., I, XIV).

4.6.4. Possessions i exorcismes

Seguirem ací de prop el manual d'exorcistes de Noydens (1660)¹²⁹¹, que tot i ésser tardà, segueix la tradició medieval. Aquest autor proposa uns estranys exorcismes preliminars als elements, *para que de ninguna suerte favorezcan al demonio*, en què s'impetra successivament l'aire, la terra, l'aigua i el foc per a que no acullen els diables¹²⁹². Ja hem vist, d'altra banda, en parlar dels dimonis aeris, la seua relació amb les tormentes i els conjurs que se'ls destina.

La possessió diabòlica pot tenir lloc sobre un espai, usualment una casa o un convent; és el que anomenem diable *poltergeist*, colpejador, per les seues manifestacions domèstiques, o *infestazione diabolica locale* (*Enciclopedia*

¹²⁹¹ *Práctica de exorcistas, y ministros de la Iglesia. En que con mucha erudición, y singular claridad, se trata de la instrucción de los Exorcismos, para lançar, y auyentar los demonios, y curar espiritualmente todo genero de maleficio, y hechizos.* Imprempta del Molí de la Revetlla, 1711.

¹²⁹² Noydens, 1711, 191: *Coniuro te aer... vt non habeas potestatem continendi aliquo loco istum spiritum... terra... vt nullatenus istum malignum spiritum... Devora eum, sicut devorasti Datham, et Abyron, cum tabernaculis suis, et omnia substantia eorum; vt potenter mittatur in infernum inferiorem, perpetuo cruciandus, et nunquam exiturus. Coniuro te aqua... de te festinanter expellantur. Sicut Christus expulsi septem daemona, de corpore Mariae Magdalенаe. Adiuro te ignis vbicumque sis... quod nullatenus hunc spiritum retinere valeas, sed ad ignem in inferno inferiori, audito verbo, festinanter dirigatur. Amen.*

Cattolica, 1950, IV, 1418-1422, veu *Demoniache manifestazioni*). Aquest diable actua, doncs, com una mena d'entremaliat geni domèstic. Sant Gregori ens relata un detallat cas *poltergeist*, resolt per Daci, bisbe de Milà. En entrar a Corint,

...él viu l^a casa molt bela e assats gran, e manà que aquí li apreylàs hom hostel. E los habitants del loc dixeren-li que per res aquí no posàs, cor per moltz ayns lo demoni la possehia: “E per ayçò no-y està nuyl hom” (Gregori, 1931, I, 173).

Sense fer cas als advertiments, l'agosarat Daci s'hi instala; l'exorcisme consisteix a recordar a l'esperit maligne la seua estimbada:

E quant fo hora queda, com lo baron de Déu dormís, l'entic enamic, ab grans critz, començà rugir en forma de leon, balar a forma de bestiar, bramar a forma d'àsens, siular axí com a serpens, groyir axí com porcs; e, en aquestz critz, Daci se despartà, e levà's forment irat, e començà a cridar contra l'enamic, e dix-li: “Ay malvat, fort t'e pres ben, cor tu és aquel qui dixist: “Yo posaré la mia sehia a Aguilon, e seré semblant al Altisme!” Ve't que per la tua supèrbia és fet semblant a porcs he a altres bèsties; e tu, qui volies no dignament ressemblar Déu, ve't que ressembles dignament les bèsties a la veu». E-l anderrocament del qual, lo maligne esperit fo confús e avergoyit, si fer se pot, en tant que puys en la casa no entrà... (Gregori, 1931, I, 173).

Varazze conta com, l'any 856, a la parròquia de Magúncia, l'esperit maligne s'apodera de les cases de la ciutat, semblant el terror amb sorolls, converses, martellades a les parets, incendis... (Vorágine, 1982, 815). Eiximenis també en descriu un cas: *sovint era oyt en una casa que-s depanyia ab veu d'ase o de porch* (Eiximenis, 1992, IV, 28). Pere Joan Porcar, al seu dietari, ens informa que l'any 1613, a la ciutat de València,

...hi hagué gran avalot en lo monestir de Santa Mònica, fora lo portal dels Serrans, per ço que havia més de quinze dies que hi havia tres diables que eren venguts a inquietar tres novicis que hi havia en el monestir... i los tres diables se nomenaven la u Trenca Cosetes, i lo altre Maimonet, i lo altre Tans de Garrofet; i molts veïns són estats en companyia de dits religiosos per acompanyar-los, i els diables los fien molt gran dany que no els deixaren plats ni escudelles ni obra de terra que els aprofitàs. ...i vien los religiosos com jugaven a la tarongeta en alt i no vien qui jugava, i que vien que jugaven en un caputxó com qui juga a la pilota. I digueren que dits diables eren venguts per inquietar los dits novicis i els pobres frares del monestir no gosaven dir a ningú per no alterar la gent fins tant que no pogueren més... (Porcar, 1983, 101).

Noydens explica els exorcismes que hi escauen: *modo de exorcizar á los espíritus, y demonios, que infestan las casas*¹²⁹³. Esmentem quant als *poltergeist* que la tradició roman viva encara avui¹²⁹⁴.

Una modalitat de la possessió local es dona sobre esglésies i temples pagans; Varazze, quan descriu la cerimònia de la consagració de l'església, diu que la primera de les seues raons és exorcitzar-la de dimonis (Vorágine, 1982, 824; 828). En consagrar com a catòlica una església anteriorment arriana, es manifesta un porc invisible, la immunda heretgia, i durant tres dies els dimonis hi romanen corrent per la teulada (Vorágine, 1982, 824).

...l porc fo sentit en l'esgleya, qui anava entre les comes de les gens e corria de la l cap de l'esgleya tro l'altra; finalment, lo porc venc a la porta de l'esgleya, e tenc sa via. Lo porc fo per moltz sentit mas no per negun vist, e espaventà totz aquels per qui passà. Ayçò féu la pietat divinal per mostrar que-l esperit immune era de la sua habitacions foragitat. La nit vinent e-l altra dia, sobre l'esgleya e de costa, ac tan gran brugit, e trepejament, e escruiximent, que semblà que tota l'esgleya anàs a terra... e axí mostrà lo demoni que per lo brugit que fahia, que malgrat seu era exit d'esquí (Gregori, 1931, I, 235).

Una de les formes més espectaculars dels exorcismes, practicada pels apòstols, és el que es fa sobre el temple pagà, que sol comportar la destrucció de l'edifici, i sempre la de l'estàtua del déu, habitada pel dimoni exorcitzat (Amat, 1985, 326).

Hi ha també una mena de limitacions espacials per als fenòmens de possessió; Varazze conta un cas de protecció local per sant Ambrosi: en entrar a Milà, un endimoniat restava guarit, però quan en sortia, el diable tornava a posseir-lo (Vorágine, 1982, 242). Noydens, quan tracta l'exorcisme al dimoni *poltergeist* persistent, diu que de vegades s'ha d'ajornar el ritual, però mentre s'ha de manar el dimoni que deixi en pau els habitants, confinant-lo en un lloc determinat¹²⁹⁵.

Els diables, ja ho sabem, poden causar tormentes i inundacions; però al cas de *Plaença*, podem suposar endimoniat el riu Po, crescut, ja que és

¹²⁹³ Noydens, 1711, 206-211: *El sacerdote revestido con... y agua vendita (sic), diga al entrar en la casa, en el zaguan, ó primer suelo: (...) Dicho esto, vaya por toda la casa echando agua bendita, con candela encendida de las benditas, y diciendo los Psalmos Graduales, que son los mas propios para esta ocasion; y en cada pared de los aposentos, transitos, y corredores, haga una Cruz con carbon, lapiz ó con vn hierro, ó cuchillo, diciendo en cada vna (...).*

¹²⁹⁴ A finals de febrer de l'any 2004 apareix a la premsa la notícia que en un llogarret sicilià, Canneto di Caronia, es produeixen, massivament, fenòmens de combustions espontànies d'electrodomèstics, comptadors de llum, interfonos, fins i tot endolls i cables, i també d'objectes sense electricitat, provocant-hi nombrosos incendis. El poble -els seus 40 habitants- ha estat desallotjat per les autoritats, i pres per tècnics d'electricitat, geòlegs, protecció civil, *carabinieri* i bombers. El pare Gabriele Amorth, president honorari de l'Associació Internacional d'Exorcistes, ha declarat que el primer que cal fer és portar-hi un sacerdot per beneir les cases; indirectament reconeix que la causa és o pot ésser diabòlica.

¹²⁹⁵ Noydens, 1711, 22: *Y si por ventura el demonio, a quien exorciza, es algun duende, que perturba, y alborota la casa, ó inquieta á sus moradores, le señale algun rincón del aposento, que le sirva de su infierno, y para mayor tormento.*

exorcitzat amb èxit pel bisbe Savín, que mana al seu diaca: *Ve-y e digues-li: “Mane’t lo bisbe que-t restrengues, e que torns en la tua riera”*. El diaca se’n riu, i el bisbe llavors fa venir un notari,

...e féu-li escriure: “Savín, bisbe e sser de nostre senyor Jesuchrist, tramet aquest monitori a Pado, fluvi: Man-te, en lo nom de Jesuchrist, que d’aycí anant no isques de ton loc, ne entres en aquestz camps, ne destroesques les terres de l’esgleya”; e puxes manà al notari que gitàs aquest escrit dins lo fluvi; e aytantost l’ayga s’ajustà en lo loc acostumat... (Gregori, 1931, I, 184).

Lieja repeteix la història, ara a *Plasència*, i amb el bisbe *Sabino*:

...féu-se venir un seu scrivà e dix: “Scriu aquestes paraules que jo ara dire. E dix: Riu Pado, jo-t man en nom de Jesucrist que, d’ací avant, no isques de lles tues ribes acostumades ne destroesques terres e possessions de lla sgleya.” E tentost que-l dit notari, per manament del dit bisbe, ach escrites les dites paraules en un troç de paper, gità-les en lo dit riu e, tentost, lo diluvi cessà. E lo riu, de aquell dia ençà, jamés no és exit de lles sues ribes acostumades ne ha fet dan en les terres e possessions de lla esgleya (Lieja, 2004, DIII).

Com ja hem vist, les plagues que arruïnen les collites són sovint enviades pels dimonis; una forma d’actuar contra elles és l’exorcisme; ja sant Gregori conta com Bonifaci, bisbe de *Ferens*, expulsa una plaga d’erugues:

...girà’s a aqueles erugues e dix: “Conjur-vos, en nom de nostre senyor Jesucrist, que-us partiscatz d’ací e no vuylatz menjar aquest erbolam” (Gregori, 1931, I, 73).

Noydens ens ofereix una tria de *los conjuros de la Langosta, Pulgon, Orugo, y otros animales nocivos* (Noydens, 1711, 73); amb aparença de racionalitat, el tractadista desaconsella fer un procès judicial contra la plaga, superstició que el dimoni alimenta fent-la operativa¹²⁹⁶. En definitiva, el remei recomanat consisteix en aspersions d’aigua beneïda, persignaments i recitat de fórmules imprecatòries¹²⁹⁷. Fins i tot n’esmenta un cas real d’eficàcia

¹²⁹⁶ Noydens, 1711, 74: *Los remedios licitos, y verdaderos contra todo genero de estas savandijas, pueden ser espirituales, ó naturales. Entre los naturales el mas eficaz es, hazer de noche por los campos muchas hogueras de fuego... Los remedios espirituales son, el agua bendita, ruegos, y conjuros santos (...) fulminan sentencia de descomunion mayor, para que las Langostas se aparten de los terminos del Lugar, como si tuvieran libre alvedrio, y fuessen capaces de las Censuras, que ordena la Iglesia, para reduzir á los hombres contumaces á su obediencia. Son ceremonias supersticiosas, que introduce el demonio para engañarlos. Y no importa dezir, que se han visto efectos admirables, por medio de estos conjuros; porque el demonio, viendo la supersticion, y desvario de esta gente, oculta, y secretamente, con remedios naturales haze huir la Langosta...*

¹²⁹⁷ Noydens, 1711, 299-317: *El Exorcista, llegando á los terminos de el Lugar atribulado, ó infestado de las Langostas, Pulgon, etc... echará al rededor, segun viere necessario, agua bendita, y persignandose con la señal de la Cruz, dirá (...) Adiuro vos pestiferos vermes, per Deum Patrem (...) Otro Exorcismo. Adiuro vos iterum*

comprovada¹²⁹⁸. Sant Bernat, conta Lieja, executa un senzill exorcisme insecticida contra les mosques que invaeixen el seu monestir:

...en un monestir que·l dit sent Bernat havie edificat e fet, ajustaren-se tantes de mosques que·ls frares no podien menjar ne beure denant elles. E, clamant, digueren-ho a sent Bernat, e sent Bernat dix: “Jo les descomulgue a totes!» E tentost, soptosament, moriren totes (Lieja, 2004, CDLXXVIII).

Pere Joan Porcar també relata un cas de plaga diabòlica ocorregut a la València del XVII, aquest d'uns peixos indesitjables:

Dijous a 29 de agost 1624, a les sis hores de la vesprada, lo senyor don Martín de Funes, vicari general de la present diòcesi, anà a la ermita de les Barraques del Grau i de allí, vestit ab camisoló i capa morada, ab dos diaques vestits del mateix color i lo rector de Sant Tomàs darrer de aquell ab capa morada i ab alguns capellans de la mateixa parròquia i alguns altres, cantant ab cant de orgue eixiren de dita ermita revestits ab sobrepellissos i arribaren a la vora de la mar, a on estava parat un altar ben adornat sobre dos grans barques, i allí feren ses deprecacions i exorcisaren, lo dit senyor vicari general, dos o tres maneres de peixos que, segons dien los peixcadors, estruïen les eixàrcies i andavons (Porcar, 1983, 245).

Quant al text emprat en aquesta ocasió, Pere Joan diu que

...part de aquells dien que els trobaren en lo ceremonial valencià lo antic, i part de altres que van en un llibre modern d'exorcismes¹²⁹⁹.

Els dimonis s'apoderen també dels animals superiors; aquesta creença, xamànica, diu Amat, és de procedència pitagòrica i oriental, relacionada amb els mites de la metempsicosi (Amat, 1985, 350). Varazze conta un parell de casos d'animals posseïts; el d'una vaca, que ataca la comitiva de sant Martí, que és l'únic en veure-li un dimoni assegut sobre el llom; el sant mana al diable que se'n vaja, i la vaca s'agenolla (Vorágine, 1982, 725). El dimoni expulsat pel bisbe Narcís de santa Afra, sacerdotessa de Venus, en convertir-la, és enviat a posseir un drac dels Alps (Vorágine, 1982, 906). A l' *Orlando Furioso*, el dimoni mostra predilecció per posseir els cavalls en què cavalquen les heroïnes del

quaecumque animalia per maleficium diaboli, noxia estis hominibus; et bonis eorum (...) Otro exorcismo. *Contra las Langostas, y otros animales dañosos, y corrosivos (...)* De la bendicion de los terminos. *...para remediar los estragos que hazen las Langostas, el Orugo, y otras savandijas...*

¹²⁹⁸ Noydens, 1711, 316: *El año passado en el Lugar de Robledo de Chavela, hizieron los Clerigos esta diligencia, para conjurar el Orugo, y otros animales, que abrasavan la fruta del Marqués, y hallaron el dia siguiente los arboles sanos, y libres, y en el suelo tanta abundancia de gusanos muertos, que quedaron todos admirados.*

¹²⁹⁹ Joan, 1983, 246. Una superstició catalana, viva encara al s. XX, contra el corc, practicada diumenge de Pasqua: fuetejar els mobles de la casa amb fulles de palma trenades, mentre es diu: *Cuca, mor-et al teu niu, que Nostre Senyor és viu; cuca, mor-et al teu forat, que Nostre Senyor ha ressuscitat.*

poema: el d'Angèlica, dimoni enviat per un ermità concupiscent enamorat d'ella (Ariosto, s.d., VIII), i el de Doralícia, aquest enviat pel nigromàntic Maugis (Ariosto, s.d., XXVI). Noydens fa referència més aviat als malefics màgics contra els animals, malalties enviades pel dimoni, més que no pas a les seues possessions¹³⁰⁰. Ja al s. XVI, Villalón ens narra un divertit cas de papagai que canta, s'enamora, parla en llatí i disputa en lògica, el qual és finalment mort pel seu amo, un prelat, que sospita que l'ocell és endimoniat; l'editor interpreta aquesta història com un atac de l'autor als escolàstics a l'antiga, papagais que repeteixen arguments¹³⁰¹.

La possessió d'un cos humà constitueix una quasi encarnació diabòlica; els precedents bíblic són Saül i Judes, i els endimoniats exorcitzats per Crist. El primer cristianisme –Tertul·lià i Lactanci- l'explica mitjançant la teoria pagana del *pneuma*, presa d'Apuleu (Amat, 1985, 159, 164); segons ella, els esperits malignes penetren els cossos humans per prendre'n el seu aliment, l'esperit vital, i fruit-ne sexualment (Amat, 1985, 185); de fet, com veurem, la morbositat sexual és molt freqüent en aquest fenomen. També empren els dimonis la possessió per tal de manifestar-se en forma humana (Amat, 1985, 314). La doctrina posterior sobre la possessió diabòlica canviarà completament l'explicació: el dimoni, espiritual, no necessita aliment ni relacions sexuals, ni tampoc un cos humà per a manifestar-se corpòriament, ja que té la capacitat de fer-ho de manera autònoma¹³⁰². I té la capacitat d'influir en la psicologia humana, ja siga mitjançant temptacions violentes i enganys sobre la percepció i la imaginació –*infestazione diabolica personale*–, ja la veritable possessió diabòlica, *ossessione diabolica*¹³⁰³. Noydens adverteix de la confusió entre

¹³⁰⁰ Noydens, 1711, 258: *Exorcismo, y modo de curar espiritualmente a los animales enfermos, por maleficio, y hechizos. Es tan grande la rabia que tiene el demonio contra el hombre, que no solamente se contenta con hazerle daño en su persona, por arte de sus ministros, sino que tambien intenta destruir sus bienes: Y assi vemos, que muchas vezes los animales brutos, suelen por arte del demonio caer enfermos, de modo, que no se halle un remedio natural para curarlos.*

¹³⁰¹ Villalón, 1997, 156: *...sabreis que yo vi en casa de un perlado de Castilla un papagayo, el cual en compañía de unos cantores entonaba un villançico con tanto conçierto como cualquiera buen músico, y cantaba solo y acompañado, y aguardaba sus tiempos sin errar punto alguno. Y vile muchas vezes hablar con una dama en requiebros de amores y, demandándole, responderla sin dezir disparate alguno. Y aconteció que le llevaban muchas vezes en casa de una sobrina de su señor, la qual era dama hermosa, y el papagayo se enamoró della tan de veras que muchas vezes adolescía de pasión, y no quería comer sino por mano de aquella señora. Y cuando con ella estaba le dezía muchos amores y la besaba y le dezía cantares y palabras graçiosas que admiraba por su copiosidad. Después desto hablaba muchas palabras en latín y disputaba en lógica, y cuando le parecía a él que venzía quedábase riendo con tan gran descuido como si fuera hombre. Aconteció que un día salió su amo de una cámara de oír misa a una sala donde halló el papagayo a una ventana, y veniéndose para él le dixo: “¿Qué comeríades vos, mi papagayito?” Y importunándole sobre ello le respondió el papagayo: “Lechugas con vinagre”. Y como el señor supo que ninguno se lo había mostrado, sospechando que hablase en él algún demonio, le mandó matar.*

¹³⁰² Ferrer, 1999, 366: *Ratio est quoniam per peccatum primi hominis, dyabolus optinuit dominium, possessionem et abitacionem in cunctis hominibus ab Adam naturaliter descendentibus.* També a Ferrer, 2002, 658.

¹³⁰³ *Satana abbia il potere e la libertà d'intromettersi, e di fatto s'intrometta, nell'ordine della natura con manifestazioni fisiche e biologiche, comprese quelle proprie della vita*

l'endiablament i els encantaments de les fetilleres¹³⁰⁴, i es demana retòricament com permet Déu les possessions; *Que el demonio desee estar en los cuerpos humanos, y tenga razones para solicitar semejante morada, bien se entiende*; les respostes són quatre: com a càstig pels pecats, per provar la paciència humana, per demostrar el poder de Crist als exorcismes, i finalment, com a mostra, *por darnos vnos assomos de las penas del infierno, y dexarnos vnas sombras de los mismos demonios, que allà atormentan* (Noydens, 1711, 67).

Un aspecte no sovintejat però interessant és el de l'endimoniat com a mitjancer entre el món dels vius i el dels morts; al *Conde Lucanor* trobem un exemple: a Carcassona hi ha una dona posseïda que meravella la gent amb les declaracions del dimoni; mor el senescal de la ciutat, i demanen a la dona on és la seua ànima; el diable posseïdor ho sap perfectament¹³⁰⁵. I a Varazze i Lieja apareix la història en què el diable posseïdor de la princesa grega Eudòxia esdevé portaveu de les relíquies de sant Esteve, a Constantinopla, les quals despulles proposa bescanviar per les de sant Llorenç, a Roma; és una estratagema del cel –o de l'infern- per a reunir en una mateixa tomba, a Roma, tots dos sants; *e allí, per mèrits de sent Steve, a la dita Teodòsia isqué lo diable del cors* (Vorágine, 1982, 439; Lieja, 2004, CCCLXXXI).

Quines en són les víctimes? Majoritàriament dones, les quals hi tenen propensió, diu Noydens: *mugeres de complexion melancólica, obra poderosamente la fantasía* (Noydens, 1711, 9). Més endavant tractarem la relació del dimoni amb les dones; centrant-nos ara en les víctimes de la possessió diabòlica, a la Legenda són sovint princeses: Eudòxia, la filla de l'emperador Teodosi (Vorágine, 1982, 439), *Teudòsia* en la versió de Lieja (Lieja, 2004, CCCLXXXI); Artèmia, filla de l'emperador Dioclecià i la filla del rei de Pèrsia –totes dues posseïdes, una després de l'altra, pel mateix dimoni- (Vorágine, 1982, 460); la filla de Polimi, rei de l'Índia (Vorágine, 1982, 525). Però no sempre són princeses: hi ha també una dama (Gregori, 1931, I, 77), una *fembre de paratge* (Lieja, 2004, CDXXIX), la jove prenyada que acusa Màrio, dona en hàbit de monjo (Lieja, 2004, XXVII); les dues dones posseïdes per sengles diables amics (Lieja, 2004, CCXV); la núvia no verge de l'Espill (Roig, 1982, 81-82), i Francisca Pastor, muller d'un carnisser de València (Porcar, 1983, 103). Sovint xiquetes: és endiablada, a València, la filla d'un home, molt jove, *de edat quatorze anys* (Pérec, 1997, 37), i *una fadrina chiqua de set anys* (Ferrer, 1975, 167).

Els homes també la pateixen, començant pel rei Saül (Ferrer, 1995, 175), el fill del rei de l'Índia, a la història de Barlaam i Josafat (Vorágine, 1982, 801), el mariner incrèdul (Vorágine, 1982, 255), el jugador empedreït (Vorágine, 1982, 275). No tan sovint, hi ha algun nen posseït, com el que sant Eleuteri troba en un convent (Gregori, 1931, I, 244-245).

psichica (*Enciclopedia Cattolica*, 1950, IV, 1418-1422, veu *Demoniache manifestazioni*). Vegeu Manrique, 1976, i per a les possessions diabòliques contemporànies, Salas, 1976 i Monferrer, 1997.

¹³⁰⁴ Noydens, 1711, 59: *...hemos de averiguar las señales, de donde se colige, que alguno está solamente hechizado: y otro, hechizado, y endemoniado juntamente.*

¹³⁰⁵ Manuel, 1999, 241, cap. XL: *...una muger demoniada en la villa, e dizia muchas cosas maravillosas, porque el diablo, que fablava en ella, sabía todas las cosas fechas e aun las dichas. ...ante que ellos le preguntassen ninguna cosa, díxoles ella que bien sabía por qué querían preguntar, que muy poco avía que se partiera della e la dexara en el Infierno.*

Quant als religiosos, no en són una excepció: *I monge antic, qui poava ayga* (Gregori, 1931, I, 147), un clergue (Gregori, 1931, I, 125); el frare dominic del vi (Vorágine, 1982, 444; Ferrer, 1975, 167; 1995, 271), la monja de la lletuga (Gregori, 1931, I, 44; Vorágine, 1982, 590; Lieja, 2004, LXXXIX; Eiximenis, 1994, 65; Ferrer, 1975, 167; 1995, 271); el monjo dels bunyols (Lieja, 2004, CCXCIX); un monjo (Lieja, 2004, CIII; CV; CXLIII). Però significativament, sant Llop, arquebisbe, pot resistir l'intent de possessió per ingestió (Vorágine, 1982, 560).

Un altre col·lectiu que pateix nombroses possessions és els botxins dels màrtirs i altres agressors dels primers cristians: el got que li furta els bucs a l'eremita Menas (Gregori, 1931, I, 227); el que escapçala el diaca de l'església de Marsons (Llombardia) (Gregori, 1931, II, 55); el guarda de l'església que pega el sant baró Ysaac (Gregori, 1931, I, 192); l'home que havia agredit l'abat Vidal (Vorágine, 1982, 131); el governador romà de Capadòcia i els seus, que fan morir sant Longinos (Vorágine, 1982, 198); el sacerdot pagà que recomana enterrar viu sant Vidal (Vorágine, 1982, 260); Carpasi, l'any 220, botxí de sant Urbà (Vorágine, 1982, 321); la dona que calumnia santa Marina (Vorágine, 1982, 332); Lucreci, prefecte romà i lloctient de Dioclecià, matador de sant Simplicí i sant Faustí (Vorágine, 1982, 419); els emperadors Deci i Valerià, quan s'encaminen a l'amfiteatre per cremar cristians (Vorágine, 1982, 475); els pagans que intentaven desenterrar els cadàvers de sant Feliu i sant Aduacte (Vorágine, 1982, 556); l'administrador que pretén violar santa Eufèmia (Vorágine, 1982, 601); el botxí material que escapçala sant Leodagari (Vorágine, 1982, 639).

En una de les *Cantigas de santa María*, un jueu, davant un home ocupat per cinc dimonis, reflexiona sobre la qüestió i demana a l'energumen per què els dimonis ataquen preferentment els cristians, i no als jueus; un dels diables respon: "*Ca méus/ sodes e punnades de me servir./ E por esto non vos fazemos mal/ ca vós sodes todos nossos sen al*"¹³⁰⁶. En canvi, al mateix text, a la cantiga nº CXCII, es relata el cas d'un *moro* posseït. Sant Vicent es demana el mateix que el jueu de la cantiga *-plures apparent demoniaci inter christianos quam inter judeos et alios infideles-*, i respon el mateix: *multo plures sunt demoniaci iudei aut alii infideles quam christiani* (Ferrer, 1999, 366). El predicador diu que li ho demana molta gent, jueus i d'altres¹³⁰⁷.

És important, per a establir correctes diagnòstic i teràpia, esbrinar la causa de la possessió¹³⁰⁸; freqüentment, no és altra cosa que un càstig diví, com al cas dels perseguïdors dels cristians o els botxins dels màrtirs, botxins presentats a la primera literatura hagiogràfica cristiana ja com a prèviament diabòlics (Amat, 1985, 313). En un cas relatat per sant Gregori, la possessió té com a causa el trencament de l'abstinència sexual d'una dona, que *vençuda per lo desig de la carn, no-s pot abstenir de son marit* (Gregori, 1931, I, 77). També es càstig de

¹³⁰⁶ El Escorial, Bibl. de san Lorenzo, *Códice del Escorial* o *Códice rico*, ms. T.I.1. Cantiga nº CIX.

¹³⁰⁷ Ferrer, 2002, 658: *Nam iudei et multi faciunt hanc quaestionem: quare magis, et multi inveniuntur de christianis indemoniati, et non de iudeis, et sarracenis, et infidelibus? ...que muchos más endiablados que han el sperito maligno consigo parecen entre los cristianos que entre infielles.*

¹³⁰⁸ Noydens, 1711, 19. També a Noydens, 1711, 8: *...de ordinario los pecados son causa deste tan gran trabajo. ...Otras vezes la mucha familiaridad con el demonio, ó con personas que tienen pacto con él.*

l'escepticisme: un dels mariners que transporten les despulles de sant Marc d'Alexandria a Venècia, l'any 468, dubta de l'autenticitat de les relíquies, i és immediatament posseït fins que en fa pública professió de fe davant el cadàver de l'evangelista (Vorágine, 1982, 255). I de l'orgull: *vn sacerdote fue poseído del demonio, porque se atribuía à sí la virtud, y potestad de lançar los demonios* (Noydens, 1711, 4). I d'un fals testimoni:

...aquell matex die que frare Màrio finà, per voluntat de nostre senyor Déus, entrà lo diable en lo cors de la fille del bon hom que dix que frare Màrio la havie empenyada, e vench al monestir e públicament, denant l'abat e los altres monges, ella confessà com la empenyà I cavaller... (Lieja, 2004, XXVII).

O castiga la mera tebiesa en la fe: sant Vicent diu que en un sol dia trobà setanta posseïts, *per aquesta rahó: que no dehien oració* (Ferrer, 1975, 167). Però la possessió també pot ser induïda per algun nigromàntic mitjançant un encantament¹³⁰⁹, com al cas de Teodes, preceptor de sant Barlaam, que li introdueix alguns esperits malignes (Vorágine, 1982, 801). I fins i tot, segons una narració de Lieja, pel papa, com a càstig de l'altivesa d'un cardenal:

E un cardenal començà a murmurar contra lo papa dient que no li havie donade penitència sufficient. E lo papa dix al cardenal: "Si jo jugé bé aqueste fembre, lo diable te entre en lo teu cors; si no, a mi." E tentost pres lo diable al dit cardenal en presència de tots. E quant lo diable fo entrat dins lo cors del dit cardenal, lo diable dix que nostre senyor Déus havie perdonat lo peccat a la dite fembre (Lieja, 2004, CLXXV).

La possessió pot ésser també un càstig auto-imposat com a penitència, com al cas de l'exorcista que pecca de vanaglòria del seu poder sobre els dimonis, i demana a Déu ésser posseït:

...V meses contínuus lo féu estar endemoniat davant tot lo món, per tal con, axí con li era venguda la vanaglòria per les obres fetes en la virtut de Déu, axí hagués pena vergonyosa pública (Lieja, 2004, DCLIX).

Passem a la forma d'entrada del dimoni al cos humà; hi ha diverses possibilitats; normalment, pels orificis del cos (Amat, 1985, 185); un d'ells és la vagina, mentre que l'anus és preferit com a via de sortida; a l'evangeli àrab de la Infància (16, 1), una dona és posseïda, quan es banyava despullada al riu, en ésser penetrada per un diable en forma de serp. Noydens descriu algunes altres: l'aparició espantosa, un malson, com aire, ratolí o altres bestioles, fins i tot com un calfred¹³¹⁰.

¹³⁰⁹ Noydens, 1711, 58: *Y para mayor inteligencia, hemos de suponer, que el demonio puede, por permission de Dios, atormentar al hombre en dos maneras: conviene á saber, praesentialiter, y potestative. Atormentale praesentialiter, quando, segun su alvedrio, vsa de sus miembros... Atormentar potestative, es, quando mediante algun hichizo, por razon del pacto hecho con vna bruja, ó hechizero, assiste, y atormenta al enfermo.*

¹³¹⁰ Noydens, 1711, 8: *...el modo de su entrada. Porque suelen los demonios antes de entrar en el cuerpo de algun hombre, aparecersele en horrible, y espantosa forma; y*

L'accés més sovintejat és per ingestió, ja des del primer cristianisme (Amat, 1985, 185); es tracta d'un fenomen similar al patufetisme de les tradicions folklòriques, i amb un evident simbolisme sexual¹³¹¹. El dimoni sol entrar amb el menjar o la beguda, inadvertidament; sant Vicent diu com hi penetren: *respondebat dicendo, quod comedendo, vel bibendo, et non faciendo oracionem, nec signum sancte Crucis* (Ferrer, 1995, 271). Una de les escassíssimes representacions iconogràfiques d'un dimoni al moment d'entrar al posseït és a l'esmentada cantiga CIX d'Alfons el Savi; hi veiem un diminut dimoniet entrant per la boca de l'endimoniat. Una altra d'aquestes escadusseres representacions és en una miniatura d'un salteri anglès de principis del s. XIII: al darrer sopar, el dimoni entra a Judes per la boca, en forma de rata¹³¹²; encara podem veure aquesta mateixa escena bordada a la capa del papa Climent V, a Saint-Bertrand de Comminges (Debidour, 1961, 317).

Una d'aquestes tradicions: el diable entra begut amb aigua; Varazze narra un cas succeït a Magúncia, on una jove, Benigna, demana aigua a la seua criada; aquesta, de mala gana, li porta una gerra, dient-li que se la bega i que s'empasse amb ella el dimoni, cosa que ocorre (Vorágine, 1982, 743); i sant Llop pateix un intent de possessió per un dimoni que s'allotja dins la gerra d'aigua que demana (Vorágine, 1982, 560). Noydens relata un cas similar al primer, vinculat a sant Zenobi¹³¹³. Lieja, sense especificar però la forma d'entrada, assegura que un monjo tenia un dimoni a la panxa: *lo qual diable stave dins lo ventre del dit monge* (Lieja, 2004, CXLIII).

Les narracions d'aquestes possessions tenen un marcat caràcter còmic i pedagògic; en una, el monjo resta endiablant menjant bunyols:

...un monge una vegada portave bunyols al monestir e, havent temptació del peccat de gola, menjà un bunyol furtadament. E, tentost que l'ach menjat, ach ten gran temptació... car tentost que ach menjat lo bunyol li entrà Satanàs en lo ventre (Lieja, 2004, CCXCIX).

Dues d'aquestes històries esdevingueren ben famoses; la primera, la del diable en forma de mosca flotant al vi, i empassat amb ell; el trobem a la cultura cèltica, a l'epopeia irlandesa de Cuchulainn, on un bruixot en forma de mosca entra amb el vi, en beure, al cos de Dechtire, la germana del rei Conchubar (Gregory, 1987, 24). Varazze situa la llegenda a Colònia, i el dimoni penetra, en forma de mosquit, en un frare dominic que surt del monestir sense permís, i havia

esto de noche, ó en lugares lobregos, y oscuros. Otras vezes le espantan, y atemorizan con vn horrible sueño: y con su entrada, maltratan lastimosamente el cuerpo. Otras vezes entran en forma de ayre, de raton, y de otros animalejos. Finalmente, algunas vezes parece, que le derraman por las espaldas vn vaso de agua muy fria, y que desde la cabeza, hasta los pies, se le anda vn exercito de hormigas.

¹³¹¹ Durand, 1963, 214: *La confusion relevée par Freud entre le sexuel et le digestif est d'ailleurs si poussée que la descente au ventre incubateur se fait indifféremment -dans les contes folkloriques- par la bouche ou par le vagin.*

¹³¹² Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 835, *Sopar*, del Salteri (Oxford, ca. 1200-1210), f. 24v. Reproduït a Morgan, I, 1982, lám. 85.

¹³¹³ Noydens, 1711, 69: *Assi se lee en la vida de San Zenobio Martyr, que teniendo vn hijo suyo vna muy grande calentura, le dió vna noche tanta priessa por agua, que rabiosa la madre, le dixo: "El diablo te entre con ella", y sucedió assi.*

anat a la ciutat, i sense beneir la beguda havia fet un glop de vi (Vorágine, 1982, 444). La versió de sant Vicent:

Hun altre de hun frare llech nostre: dita completa, veus que-l dyable lo turmentà. Vench sent Domingo per conjurar-lo. Dix lo dyable: “Yo no y mer mal, perquè aquest frare entrà en vila sens licència e begué en una casa que no-s senyà, e yo estava com a moscalló en lo vi (Ferrer, 1975, 167).

Una altra variant repetida: el diable a l'encisam; una monja, passejant per l'hort del convent, temptada pel diable, menja una fulla de lletuga, sense senyar-se, i resta endimoniada. Sembla provenir de sant Gregori:

Mas I dia, d'aquel matex monestir de les vèrgens, una servidora de Déu entrà en l'ort e viu l^a letuga, e cobesejà-la; e oblidà-li benesir-la ab lo senyal de la creu, e va-sse'n là e va-y mordre, mas tantost casec presa per lo diable (Gregori, 1931, I, 44).

Varazze també recull la història (Vorágine, 1982, 590). I Lieja:

...una monge de un monestir de dones vèrgens un die entrà en l'ort e pres una letuga, e menjà-la sens que no la senyà ne la beney e, en aquella ora, la pres lo diable e li entrà al cors (Lieja, 2004, LXXXIX).

La versió d'Eiximenis, un esment, fa:

...com una monja presés una lletuga de l'hort e la menjàs sense senyar, lo diable, qui estava en la lletuga, li entrà el cors e la turmentà lleig, fins que, per oracions de santes persones, ne fon gitat (Eiximenis, 1994, 65).

I la de sant Vicent:

En hun monestir de dones, una dona après vespres entrà en l'ort e cullgué una letuga a (sic) menjà-se'n tantost una fulla: ve-la-us endemoniada¹³¹⁴.

Els símptomes o manifestacions de la possessió diabòlica no són sempre evidents; en particular, hi ha la possibilitat que es tracte de qualsevol malaltia¹³¹⁵. Una, en concret, el foc de sant Antoni, o ergotisme es relaciona,

¹³¹⁴ Ferrer, 1975, VI, 167. La seua versió llatina, a Ferrer, 1995, 271: *Et circa hoc reffert beatus Gregorius, in primo Dialogorum, quod in quodam Monasterio (monacharum in horto erant lectuce multae, et una illa ipsarum) monacharum, desiderio momordit in una illarum, et non dixit lesus, et sic comedendo intravit diabolus in corpore ipsius.*

¹³¹⁵ Noydens, 1711, 6-7: *...que el Exorcista no sea facil en el juzgar, que alguno está atormentado del demonio, ó enfermo por hechizos, aunque le parezca... Mucho menos debe atribuir luego à hechizos, y encanto las enfermedades, assi de los hombres, como de los animales... Antes bien les debe consolar, y procurar quitarles del pensamiento qualquiera mala sospecha: y no permita, que echen la culpa á alguno de los vezinos, ó otros conocidos, para obviar á todo genero de rencor, y escusar enemistades, odios, y otras cosas peores. ...assi el Exorcista, no debe dár luego*

per la seua simptomatologia –dolors i convulsions- amb les possessions, i es tractada com a tal (Walter, 1999, 151). El dimonis posseïdors, també, poden tenir interès a dissimular la seua presència¹³¹⁶, i fins i tot és possible que els endimoniats no siguin conscients del seu estat¹³¹⁷; en arribar a Caracorum, fra Guillem de Rubruc és l'únic a adonar-se que la segona esposa del gran Kan, malalta, és en realitat endimoniada, i procedeix a fer-li un exorcisme reeixit (Gil, 1993, 382). Els símptomes, doncs, són d'una gran diversitat, sovint amb elements pintorescos, en correspondència amb el tarannà entremaliat, astut i imprevisible del dimoni (Amat, 1985, 187, 314); vegem l'enumeració que en fa Eiximenis:

...la un torç la boca axí com feya a Mafomet com lo diable lo prenia; l'altre torna rabiós o furiós axí com feya Saül; a l'altre torçen los uylls; los altres tornen com a morts; altres ne moren. Actén, encara, als leigs continents que fan los endemoniats... (Eiximenis, 1992, IV, 57).

L'ortodòxia reconeix tres com a símptomes definitoris –no necessàriament els únics, ni de bon tros-, la *chiaro veggenza*, *xenoglossia*, i la *levitazione*, totes tres desafiant bé les lleis físiques, bé l'explicació raonable¹³¹⁸. Les manifestacions més sovintejades són les agressives, autolessions, crits, convulsions... es tracta de *l'arreptio*, transbalsament terrible del cos provocat per la possessió (Amat, 1985, 354); les víctimes, considerades perilloses, són habitualment lligades o encadenades. De fet, quan Marco Polo presencia una cerimònia xinesa en què els sacerdots pagans empen el trànsit induït per la música i la dansa per a arribar a la clarividència, ho interpreta com una possessió diabòlica (Polo, 1977, CXXI).

L'arreptio és descrita ja per sant Gregori: *pres-lo lo demoni e turmentà'l fortament* (Gregori, 1931, I, 227); *gità-l en terra, e turmentà'l fortment* (Gregori, 1931, I, 147); *Mas encontinent l'esperit maligne lo pres, e devant lo sant lo gità en terra, e-l volutà, e-l féu cridar* (Gregori, 1931, I, 192); *E com fos fort turmentada* (Gregori, 1931, I, 44); *era per lo demoni turmentat* (Gregori, 1931, I, 125); *lo demoni li entrà en lo cors, e gità'l en terra, e turmentà'l fort lejamment* (Gregori, 1931, I, 219). Al cas del nen exorcitzat per sant Eleuteri, *l'arreptio* és nocturna: *avia l'enfant qui cascuna nit era turmentat per lo demoni* (Gregori, 1931, I, 244-245). Dóna una més àmplia descripció al cas de la dona luxuriosa, exorcitzada per sant Fortunat; la posseeix una legió de diables, els quals s'hi manifesten cadascun individualment:

credito, á lo que dicta su juicio, ni tampoco á lo que dize el enfermo: sino que debe tantear bien este negocio, y consultarle con los Sabios, assi Medicos, como Theologos. ...le remita á las reglas de la medicina.

¹³¹⁶ Noydens, 1711, 13: *Lo que mas en cuydado pone al Exorcista, es, quando el demonio, con capa de enfermedad, de tal modo se retira, y esconde, que sea dificultoso el conocerlo.*

¹³¹⁷ Ferrer, 2002, 660: *Et sic habetis quomodo per presenciam sanctarum personarum descoperiuntur multi indemoniati. Item IIº, descoperiuntur demon per sancta opera, et verba, ut hoc vidi in Lonbardia, quod in predicacione descoperiabatur, et demonstrabantur multi indemoniati.*

¹³¹⁸ *Enciclopedia Cattolica*, 1950, IV, 1418-1422, veu *Demoniache manifestazioni*.

...per rahon d'açò aquela se començà a trebaylar ab tantes percutides e ab tantes veus, e ab tans critz cridar, com mals esperits le tanién (Gregori, 1931, I, 77).

Berceo, a la *Vida de santo Domingo de Silos*, gran exorcista, ens descriu alguns casos; en un, l'endimoniat crida, té clarividència i agressivitat¹³¹⁹; el de tres dones, que *Avíen las mezquiniellas las yentes enojadas,/ ca cadíen a menudo en tierra quebrantadas* (Berceo, 1983, 102). A una altra dona, el dimoni la fa anar *radía commo loca*; davant la tomba de sant Domènec, el dimoni l'ataca amb l'*arreptio*¹³²⁰.

Varazze ens descriu també aquesta simptomatologia; l'acusador de l'abat Vidal té convulsions (Vorágine, 1982, 131); un comte parent de l'emperador Otó es mossega a si mateix (Vorágine, 1982, 433); la filla de Polimi, rei de l'Índia, la tenen lligada amb cadenes per la violència dels seus atacs (Vorágine, 1982, 525); l'administrador que pretenia violar santa Eufèmia crida, s'arrapa la cara i es mossega les mans (Vorágine, 1982, 601); un home, també encadenat, havia cremat viu un dels seus fills, en una *arreptio* (Vorágine, 1982, 917); un dels cantors de Sant Martí de Tours es posa a saltar i mossegar-se a si mateix (Vorágine, 1982, 942). Altres aspectes de la simptomatologia són ja diferents: l'esmentat sacerdot pagà responsable del martiri de sant Vidal, que roman set dies i set nits seguits donant voltes al sepulcre del sant (Vorágine, 1982, 260); Eufèmia de Corriongo, turmentada sobretot diumenges i festius, i encara més durant la missa (Vorágine, 1982, 273); Benigna, jove de Magúncia que empassa un dimoni en beure aigua; sent immediatament, i durant dos anys, dolors com si tinguera un esperit ballant als seus budells (Vorágine, 1982, 743).

Llull compara els extrems que feia el profeta Mahoma, en rebre les revel·lacions divines, amb els de les possessions:

...gitave's en terra e torsia ses mans e los ulls quax endemoniat, e puys deya que sent Gabriel li venia, qui li portava paraules de Déu, les quals són en lo libre qui és apellat Alcorà... (Llull, 1981, 177).

A Lieja, el diable que habita el ventre d'un monjo s'expressa *ladrant axí con si fos un can petit* (Lieja, 2004, CXLIII); també ens relata algun cas d'*arreptio*:

...entrà-li lo diable en lo cors, e dave molts grans crits e spaventables e restanyave-se la cara e mordie-se les mans e gitave's en terra e donave del cap en les parets (Lieja, 2004, XXXI).

¹³¹⁹ Berceo, 1983, 101: *Vino un demoniado, de Celleruelo era (...)* Avíe un fuert demonio, prendfelo a menudo,/ façiel a las de veçes dar un grito agudo,/ el mal huespet façielo seer loco sabudo./ Si non porque estaba preso, e bien legado,/ faríe malos trebejos, juego desaborado,/ o a sí o a otri damnare de buen grado,/ como non havíe seso era mucho osado.

¹³²⁰ Berceo, 1983, 108: *Tomóla el demonio a la misa estando/ dió con ella en tierra, trayóla mal menando./ La boca ly torçiendo, las espumas echando,/ façiendo gestos feos, feos dichos hablando.*

I de clarividència: el diable posseïdor sap els pecats de la gent, però és impotent contra la confessió: *un diable qui stave en lo cors d'un hom deya a tots los qui devant li venien tots los peccats de què no s'eren confessats* (Lieja, 2004, CXLVIII); en un altre cas,

...a tots quants li venien davant deya los peccats que havien fets, si ja no-ls haguessen confessats. E con eren confessats e li venien davant, deya que no-ls conexie (Lieja, 2004, CXLIII).

L'endimoniat clarivident serveix per a resoldre una trama de gelosia; un cavaller sospita que la seua dona manté relacions amb un clergue; s'assabenta que a prop hi ha *un endemoniat que deya a tots los peccats que no havien confessats*, i decideix esbrinar la veritat per aquest mitjà; obliga a anar amb ell el clergue, el qual, en perill de mort, es confessa davant un mosso d'estable; el diable, forçat per la confessió, vàlida al cap i a la fi, l'exculpa; però després afegeix, en llatí, per a que només l'entenga el clergue, que sap perfectament el que ha passat: *"Traditor, in stabulo te judicasti et sic a manibus meis evasisti!"* (Lieja, 2004, CXLIX). Fins i tot els dimonis clarividents demostren irònicament la seua virtut:

Entre los convidats havie-n'i un que ere endiablât e lo diable turmentava'l molt fortment, per manera que no-l lexave menjar. Los altres pobres convidats digueren al diable: "Malvat e fill de peccat! Per què no lexes menjar aquest cristià?" "Per tal, dix lo diable, con no vull que peccque, car aquesta almoyna qui ací se fa de roberia e de mal just són los diners de què-s fa." E los pobres li digueren: "Mints, car aquest hom qui la fa, bon hom és!" "No mint, dix lo diable. Sapiats que aquesta vedella que us dóna açí a menjar per almoyna, en la quinta generació devalla de una vaca que fon robade!" De la qual cosa tots se meravellaren molt (Lieja, 2004, CCLX).

Lieja relata un altre cas en què el diable aprofita l'avinentesa per a fer declaracions sobre si mateix:

...un diable parlave en lo cors de un hom, al qual diable fo interrogat per aytal manera: "Diable, si tu poguesses tornar a la glòria celestial, hauries gran pler?" "Més amaria, dix lo diable, e major pler hauria de enganar una ànima e de aportar-la a l'infern, que de tornar al cell." E tots meravellaren-se molt de allò que oÿren dir al diable, e lo diable dix-los: "No us meravellets, car sapiats que tanta és la malvestat mia e axí són endureÿt en aquella, que no volrrie haver negun bé." (Lieja, 2004, CCXIV).

I fins i tot poden comunicar-se entre si els diables posseïdors de persones diferents; vegem aquest curiosíssim cas:

...en la ciutat de Colunya, a una fembre entrà lo diable dins lo cors e altre fembre, semblantment endemoniade, vench-la veure. E tentost lo diable qui stave dins lo cors de la una dix al diable que stave dins lo cors de la altre: "Donchs tu, per què u fajst?" E l'altre li dix: "Calla, que tart fem penitència..." (Lieja, 2004, CCXV).

Els dimonis posseïdors també acostumen a dir inconveniències als visitants, diu Eiximenis:

Ja és estat vist que si algun anàs a veure algun endemoniat, que lo demoni li diguera davant tuyt infàmies terribles en la cara e li imposara qualsque leigs crims falsament (Eiximenis, 1992, IV, 31).

Sant Vicent descriu la possessió del rei bíblic Saül: *que ere endemoniat, e algunes de vegades lo preníe lo dimoni e'l conturbave axí fort, que tot lo regirave* (Ferrer, 1975, V, 174); la versió llatina fa (Ferrer, 1995, 175): *Rex Saul detinebatur multociens per demonem... Igitur quandocumque spiritus Dei malus arripiebat Saul*. Un dels endimoniats que porten a Crist és presentat així: *"Iste homo est surdus, cecus, et mutus, et sic cura eum"* (Ferrer, 1995, 63), i la cananea possessa és tan turmentada que el diable *os faciebat venire ad aures, et sic clamabat terribiliter...* (Ferrer, 1995, 62). Els endimoniats que troba sant Vicent criden es barallen entre ells: *surgebant belando, et clamando* (Ferrer, 2002, 660).

Jaume Roig -que al menys ací no es pren massa seriosament les possessions i exorcismes- narra al seu *Espill* la història satírica d'una dona que es fa l'endimoniada per tal de dissimular, davant el futur marit, que no és verge:

Una esposada ja desflorada/ abans de casar, lo jorn d'arrar (...) sabé fingir, mostrant tenir/ al cos diable espaventable./ Torcent la cara, pres una vara,/ mou tots de brega (...) fingint pintures de diablures;/ diu que no hi creu. (...) Ella perjura,/de Déu renega... (Roig, 1982, 81-82):.

Isabel de Villena fa referència a la dona guarida per Crist,

...una dona ab una molt cruel malaltia, la qual li havia procurat lo diable... que havia la persona sua encorbada, que no li era permès mirar lo cel... (Villena, 1980, CXXVII).

Miquel Péréç, a *La vida de sant Vicent Ferrer* (1510), descriu un cas de possessió d'una xica que esdevé furiosa:

En la noble y gran ciutat de Ualència tenia un home vna filla de edat quatorze anys que molt temps hauia que per l'esperit maligne era turmentada; ligada ab toualloses y cordes que ab molt affany deu hòmens tenir-la podien... (Péréç, 1997, 37).

Pere Joan Porcar descriu un altre cas també ocorregut a València, l'any 1618, més violent:

...lo mateix dia una dona prop del monastir del Carme estava frenètica o endemoniada i es menjava a mossos una criatureta seua i a frai Pere de Sant Francés li pegà un gran mos en la mà dreita (Porcar, 1983, 159).

Al Quixot trobem un cas humorístic: un llaurador demana diners al governador de Baratària Sancho; el seu fill és posseït, i en descriu l'*arreptio*¹³²¹.

Noydens fa una permenoritzada descripció dels símptomes; les senyals indicadores de la possessió del diable són quatre; en primer lloc, *la inobediencia del energumeno, su obstinacion, y rebeldia*; la segona és l'*arreptio*, atac furiós¹³²²; una altra prova és si l'endimoniat, davant coses i persones sagrades (com ara l'exorcista), *verdaderamente se turba, y estremece* (Noydens, 1711, 290). La quarta senyal és una combinació d'*arreptio*, blasfèmia, xenoglòssia i clarividència¹³²³. De la presència o absència d'aquests senyals es pot deduir la possessió, amb tres graus de certesa; en primer lloc, basant-se en símptomes ambigus, *tan solamente sospecha*¹³²⁴; hi segueix la *conjetura: arreptio*, misantropia, forces sobrehumanes, tendències suïcides¹³²⁵; i en darrer lloc, les *casi evidencias: xenoglòssia, clarividència, rebel·lia, blasfèmia*¹³²⁶. Quant a les

¹³²¹ Cervantes, 1982, II, cap. XLVII, 550: *...mi hijo es endemoniado, y no ha día que tres o cuatro veces no le atormenten los malignos espíritus... y si no es que se aporrea y se da puñadas él mismo a sí mismo, fuera un bendito.*

¹³²² Noydens, 1711, 9: *...una repentina enfermedad, que la incita à furor, mordiéndose las manos, echándose por el suelo, en el fuego, en el agua, y poniéndole en peligro de desesperacion, y de acabar á sí mismo la vida.*

¹³²³ Noydens, 1711, 11-12: *...de la turbacion de los sentidos; porque el Energumeno suele tener los ojos trocados, y terribles. Blasfema contra Dios, y sus Santos. Suele vltrajarse, y dezir oprobios sin causa, á los que le asisten. Y vno de los indicios mas verdaderos, es el de hablar, ó entender Latin, v. gr. sin aver estudiado, y tratar sutilissimamente de los altos Misterios de la Fe, y Sagrada Escritura, siendo vn ignorante; y descubrir, ó revelar secretos, y pecados, que no puede saber, sino el mismo que los cometió. Tambien es señal conocida el saber, ó exercitar algun arte, que nunca aprendieron. ...Algunos ay, que remedan con tal arte, y artificio las voces de los animales, que parecen paxaros enjaulados: y al contrario, otros ay, que quedan como insensatos, y tontos...*

¹³²⁴ Noydens, 1711, 14: *...mudança repentina de vida: como aver sido hombre agradable, y ser aora agreste, y furioso. Segundo, vn sueño muy pesado, y desacostumbrado. Tercero, el averse vno ofrecido al demonio, ó averle llamado en su favor, y ayuda.*

¹³²⁵ Noydens, 1711, 14: *...vozes, y ahullidos desacostumbrados; horrible y fiero aspecto, vn estupor de los miembros, y vna privacion casi de todas las operaciones vitales, un desassosiego extraordinario: de manera, que el enfermo no puede estar quieto, y busca lugares lóbregos, y apartados. Resistencia, y fuerzas grandes, que exceden la facultad humana. Si muchas vezes es atormentado, y derribado, yá en el agua, yá en el fuego, ó se quiere quitar á sí mismo la vida con vn lazo, ó otro instrumento, que halla más a mano.*

¹³²⁶ Noydens, 1711, 14: *...saber repentinamente hablar lenguas extraneas, leer, escribir, cantar artificiosamente, sin particular gracia ó milagro de Dios. Revelar secretos, y cosas notables, que acontecieron en tierras estrañas. Si bien para que esta señal sea cierta, ha de faltar todo género de pacto con el demonio: como suelen tener los hechizeros, que descubren, y revelan cosas secretas, sin estar posseídos del demonio. Quarto, si quando estan libres, y en su juicio, no se acuerdan, ni saben responder á las cosas que dixeron, estando arrebatados; señal es, que ellos no las dixeron, sino el demonio por su boca. Quinto, si quando les mandan callar, no obedecen, sino que el demonio, como gran parlero, habla lo que se le antoja. Sexto, si en presencia de las cosas sagradas blasfeman, ó no pueden rezar alguna oracion devota, ni sufrir, de que se les echen agua bendita, ó se les haga en la frente la señal de la Cruz, ó que se les digan los Exorcismos, los Evangelios, ó aquel verso del*

percepcions de l'energumen, *señales ordinarias*, pateix *vn apretón del coraçón, y boca del estomago, pareciendole, que tiene sobre èl vna bola*. No és l'únic; altres noten *vnas picaduras como de aguja en el coraçón*; altres tenen la sensació *que à la garganta se les sube, y baxa vna bola*, la qual cosa els provoca vòmits, i finalment, la inutilitat de la medicina, *quando los medicamentos de la medicina nada aprovechan* (Noydens, 1711, 59). Una altra de les manifestacions és un son profund¹³²⁷.

De vegades la possessió presenta uns símptomes de marcat caràcter eròtic; n'esmentem dos casos, tots dos de l'apòcrif evangeli àrab de la infància; hi apareix una possessa que no soporta la roba, i sempre va completament despallada (14); i una altra que és posseïda sexualment cada nit per un dimoni en forma de serp (16). El monjo dels bunyols, d'altra banda, després d'haver caigut en gula, és temptat, ja posseït de luxúria, *e entengué's ten fortment en aquell peccat, que féu polució molt desordonade* (Lieja, 2004, CCXCIX).

En algunes possessions, els diables es mostren com a músics, hàbils cantors del cor monacal (Lieja, 2004, CV), que, tanmateix, no enganyen l'oïda dels sants: "*Aquella veu no semble ésser de hom, mas semble ésser de diable.*" (Lieja, 2004, CIII). Noydens relata l'extraordinari cas d'una rústica pagesa posseïda; el dimoni es manifesta músic excel·lent, hi fa una demostració cantant una cançó seua *-avia poco que se avia inventado vno de los cantares profanos-* acompanyant-se amb la *vihuela: de tal manera meneava los dedos de la Villana, que parecia el hombre mas diestro del mundo* (Noydens, 1711, 11).

D'altres manifestacions de la possessió diabòlica, paradoxalment, consisteixen en la declaració de fe cristiana; això s'aplica als pagans: Carpasi, perseguidor de cristians, posseït, blasfema dels déus pagans i alaba la religió cristiana (Vorágine, 1982, 321); i Juliana, sacerdotessa de Mercuri, denuncia la fe idolàtrica i confessa que l'únic déu és el cristià (Vorágine, 1982, 663).

Esmentem en darrer lloc el furor profètic induït pel dimoni possessor; sant Vicent ens relata el cas d'*indemoniatus multos in Lonbardia*, els quals, conjurats per un dominic, anuncien que l'Anticrist ja ha nascut: "*Christiani, convertimini, quia Antichristus iam est natus, et habet V annos*". Immediatament, altres endimoniats criden l'atenció a aquests profetes posseïts, *reprehendendo eos quod non dicerent quia contra eos est avisare christianos*; els acusats es defensen dient que es veuen constrenyits a actuar així (Ferrer, 2002, 224).

Pel que fa a la representació iconogràfica de la possessió diabòlica, normalment es representa el moment de la sortida del diable, que de seguida veurem; com a indicació de la presència del dimoni ocupant, tenim la miniatura de la història de l'endimoniat de la cantiga¹³²⁸, que apareix amb un dimoni pujat a l'esquena, treient cap i braços per davant.

Cantico de Moyses: "Deum qui te genuit dereliquisti, et oblitus est, Domini Creatoris tui".

¹³²⁷ Noydens, 1711, 38: *Suele tambien el demonio, al mejor tiempo del conjuro, escaparse de la boca del Energumeno, en que hablava (sic), y baxar á lo retirado del coraçón, ó otra parte del cuerpo, y causarle vn profundo sueño, motrandole alguna vision fantastica...*

¹³²⁸ El Escorial, Bibl. de san Lorenzo, *Códice del Escorial* o *Códice rico*, ms. T.I.1. Cantiga nº CIX.

Passem a veure algunes modalitats de la possessió; sovint són múltiples, és a dir, que els dimonis ocupants de l'energumen són més d'un; el precedent és Maria Magdalena, de qui Crist expulsa set dimonis (Lc 8, 2); Varazze ho repeteix (Vorágine, 1982, 384), i sant Vicent (Ferrer, 1932, II, 11; 2002, 80). Noydens recomana a l'exorcista esbrinar al principi quants són els diables ocupants (Noydens, 1711, 19). A l'apòcrif Trànsit de la Benaventurada Verge Maria (4, 11), una dona és posseïda per dos dimonis a temps parcial, un de dia i l'altre de nit; Pere Joan conta el cas d'una dona, a la València de l'any 1613, també amb dos dimonis dins:

...féu eixir de un cos de una dona endemoniada dos dimonis en la sagrestia de Sant Antoni de Pàdua davant de mi i de altres, i es dia Francisca Pastor, muller de un carnisser (Porcar, 1983, 103).

Roba, l'empedreït jugador maledicent és posseït, diu Varazze, per tres dimonis (Vorágine, 1982, 275), així com un cas de sant Vicent: *Una fadrina chiqua de set anys ne tenia tres, de dimonis* (Ferrer, 1975, 167). A la cantiga esmentada (CIX) d'Alfons el Savi, un home és posseït per cinc dimonis, i segons testimoni directe de sant Vicent, *Vidi in partibus Lombardie, quod in quodam homine erant bene quingenti diaboli* (Ferrer, 1995, 271).

La unitat d'enquadrament militar –la legió– és una típica quantitat de comptabilitat dels dimonis ocupants; l'home exorcitzat per Crist patia tota una *legion* (Gregori, 1931, I, 220); sant Fortunat, diu Gregori, *moltes vegades foragitava legions de demonis dels corses dels homes* (Gregori, 1931, I, 76); la dona luxuriosa en té dins *l legion* (Gregori, 1931, I, 77). Eiximenis empra el fet de les possessions múltiples com a prova de la incorporeïtat dels diables:

...gran multitut de diables cabia e estava dins lo cors de un endemoniat, car aquí n'avia una legió, qui-s diu que són sis mília sexanta-sis, la qual cosa no-s poguera fer si tots aquells dimonis haguessen corsos (Eiximenis, 1992, I, 5).

En altres casos són massives, és a dir, que afecten a multitut d'energúmens, com al cas, que conta Varazze, de la plaga de possessions de Milà en temps de sant Ambrosi (Vorágine, 1982, 241), o els que es troba sant Vicent durant la seua predicació itinerant: *E si no, veus: setanta endemoniats me trobí hun dia* (Ferrer, 1975, 167). Esmentem la singular possessió massiva documentada els anys 1625 i 1626 al convent benedictí madrileny anomenat Sant Plácido; les monges van caient endimoniades ràpidament, posseïdes per una colla de dimonis comandats per Peregrino; en perllongar-se la situació, s'estableix una doble jeraquia al convent: l'oficial i la diabòlica, segons la jeraquia dels diables que posseeixen cada monja; s'arriba a crear un nucli de sis monges-diables que es fa amb el poder monacal (Moncó, 2004, 201-208).

En altres casos, que podem anomenar de possessió fatal, el dimoni porta fins a la mort la seua víctima, generalment perseguidora de màrtirs; a sant Gregori, el clergue que, per no seguir els consells de sant Benet, torna a ésser posseït fins a la mort: *lo qual fo aytantost al demoni liurat, e no-l lexà entrò l'ac mort* (Gregori, 1931, I, 125); a Varazze, Carpasi (Vorágine, 1982, 321), Lucreci, prefecte romà (Vorágine, 1982, 419), els emperadors Deci i Valerià (Vorágine, 1982, 475), el sacerdot pagà de Ravenna (Vorágine, 1982,

260), el governador de Capadòcia (Vorágine, 1982, 198), el botxí de sant Leodagari (Vorágine, 1982, 639). A Lieja, el dimoni posseïdor mata un home: *E morí de continent allí, a la sgleya, denant tot lo poble que allí ajustat stave* (Lieja, 2004, XXXI).

Una història sobre sant Francesc ens remet a una altra tipologia: el dimoni posseïdor fa que el seu energumen, un monjo franciscà, faça una vida virtuosa; sant Francesc, sospitant, mana al monjo que es confesse; en comptes d'això, el dimoni, en veure's descobert, mata el monjo al tercer dia (Vorágine, 1982, 642).

Una darrera modalitat de la possessió: l'animació de cadàvers; el dimoni pot, efectivament, penetrar el cos mort i donar-li una aparença de vida, convertint-lo en una mena de zombie. Ho trobem en una de les esmentades cantigues del rei savi (cant. LXVII), on el dimoni anima un cadàver -o *demo con enveja/ metéuss en un corpo morto d'ome-* per ocupar el lloc d'un *sergente* o director d'un hospital, vassall (*ll'andava por vassalo*) d'un home bo; a les miniatures corresponents, veiem un esquelet desplomant-se que expulsa un diablet alat per la boca. Dante esmenta el cas extraordinari d'un traïdor genovés, Branca d'Oria, l'ànima del qual troba el poeta al tercer recinte infernal; el seu cos, en canvi, es passeja encara per la terra, ocupat per un dimoni (Infern, XXXIII, 123-130). Varazze relata com sant Hipòlit, fent vida eremítica, rep la visita repetida d'una dona nua, que el tempta; quan un dia, a punt de caure, el sant li llença una estola, el diable fuig i el cos de la dona cau a terra, podrit i pudent (Vorágine, 1982, 476). I Lieja, com fent misses un sacerdot per l'ànima d'un príncep alemany, se li apareix un sant, que l'informa:

“Per què fas oració per ànima qu'és dampnada, car sàpies qu'en l'abisme d'infern jau... Jo-t dich, dix lo sant, que cesses de fer oració per ell, car sàpies que, un any abans que paregués mort a les gents, ell era mort e no tenie spirit, sinó que un diable tot aquell ayn anà en lo seu cors.» (Lieja, 2004, DCLVII).

Arribem ja a l'exorcisme. Qui el practica? En un principi, l'exorcista és un sacerdot convenientment instruït; però n'hi ha d'altres agents; el propi Crist és el màxim exorcista (Gregori, 1931, I, 220), i atorga als apòstols -l'Església- el poder d'expulsar dimonis; en paraules de sant Vicent, *encara, en lo seu nom les creatures lo obeexen quan devotament és nomenat: “In nomine meo demonia ehicient”* (Ferrer, 1932, I, 81); i de sor Isabel, *en sols invocar lo nom meu, lançareu los demonis dels cossos dels hòmens* (Villena, 1980, CCL).

Els sants, en general, tenen també capacitats exorcistes; esmentarem el poder del bisbe Fortunat, que tenia *gran virtut en encalçar e foragitar los malignes esperitz* (Gregori, 1931, I, 76). I l'interessant cas narrat per Berceo a la *Vida de santo Domingo de Silos*. En ple exorcisme, el dimoni diu al sacerdot que altres de més poderosos que no pas ell el combaten; l'exorcista li demana *“que me digas qué vedes”*, i el dimoni declara ésser derrotat per sant Domènec i sant Martí¹³²⁹. Un il·lustre exorcista és el propi sant Vicent Ferrer, tot i que a la seua *vida*, afegida al text original de la *Legenda*, no se'n parla (Vorágine, 1982,

¹³²⁹ Berceo, 1983, 108: *Díxol el demonio: “Non lo quiero negar,/ veo a sant Martín cerca de mí estar,/ con él sancto Domingo, padrón desti logar,/ ambos vienen bien, sepas, pora mí guerrear.*

973). A la biografia de Miquel Pèrèç (1510), es conta el cas d'una adolescent endimoniada;

...al gloriós sent Uicent Ferrer la portaren. Acostà's lo piadós sant a la turmentada donzella, y fent-li lo senyal de la creu en lo front, manà al enemich dimoni que sens fer lesió ni mal se partix del cos de aquella. Axí obehí los manaments de aquest poderós sant... (Pèrèç, 1997, 37).

De vegades el guariment s'executa indirectament, a través de relíquies; a l'evangeli àrab de la infància es conta com la Verge guareix dos endimoniats; a un li llença uns bolquers del seu fill (14), i a un altre l'aigua de les seues ablucions (33-34). Varazze narra com un comte de la noblesa germànica, l'any 468, endemoniat, és guarit quan el papa Joan li posa damunt les cadenes de sant Pere (Vorágine, 1982, 433).

Hi ha una certa especialització funcional exorcista de les tombes dels sants; en són nombrosos els casos; la tomba de sant Magnús, a les illes Orcades (*Saga de las islas...*, 1999, 115); sant Domènec de Silos¹³³⁰, sant Marc evangelista, a Venècia (Vorágine, 1982, 255), santa Marina (Vorágine, 1982, 332), sant Epifani (Vorágine, 1982, 596), santa Elisabet, a Magúncia (Vorágine, 1982, 743), i santa Cunegunda, a Bamberg (Vorágine, 1982, 917); sant Esteve, a Roma (Vorágine, 1982, 439; Lieja, 2004, CCCLXXXI). Pel que fa a sant Pere, a Roma, a banda d'exorcismes ordinaris obrats per la seua tomba (Vorágine, 1982, 273, 275), esmentem un curiós cas narrat per Varazze; Girola, posseïda per un dimoni obstinat, al qual els sacerdots no poden foragitar, demana al sant, encara viu, el guariment; sant Pere fracassa també, però vaticina a la dona que sanarà més endavant; efectivament, temps després l'endimoniada guareix davant la tomba de Pere: el propi sant remet a la capacitat miraculosa de les seues despulles (Vorágine, 1982, 272). El testimoni iconogràfic el tenim als exorcismes de Jaume Huguet, tots dos de la segona meitat del s. XV: el de la princesa Sofia davant la tomba de sant Antoni abat¹³³¹, i el de la *Pelegrinació a la tomba de sant Vicenç*¹³³², així com el del taller dels Vergós, l'exorcisme de la princesa Eudòxia davant la tomba de sant Esteve¹³³³ (1492-1500).

Sant Gregori ens conta un parell d'històries en què aquesta facultat exorcista de les relíquies és ineficaç o fins i tot contrària. En una, l'endimoniada és portat davant les relíquies d'uns màrtirs, *mas los sants màrtirs no li volgren donar gràcia de sanitat, per tal que-s demostràs la gràcia qui era en sen Beneset* (Gregori, 1931, I, 125). A la segona, una dona que ha trencat l'abstinència sexual per luxúria és posseïda en acostar-se a les relíquies de sant Sebastià (Gregori, 1931, I, 77).

La Verge té també un gran poder exorcista; Alfons el Savi conta com guareix Garin, un cambista de Soissons, el qual, a conseqüència de la possessió resta *sandeu*. La verge l'allibera *do poder do demo, ca del pavor/ del perdera o siso;/ mas ela tolleu-ll' aquesta door/ e deu-llè Parayso* (Alfonso X,

¹³³⁰ Berceo, 1983, 101, 108. També a Berceo, 1983, 102: *Guarir non las pudieron ninguas maestrías,/ nin cartas, nin escantos, nin otras eresías,/ nin vigíllas, nin lágremas, nin luengas romerías,/ si non sancto Domingo.*

¹³³¹ Avui destruït. Reproduït a Molina, 1996, 137, i a *La pintura gòtica...*, 2003, 343.

¹³³² Barcelona, MNAC. Reproduït a Molina, 1996, 137.

¹³³³ Barcelona, MNAC, procedent de l'església de Sant Esteve de Granollers. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 341.

1997, cant. VIII). Noydens també pondera la Verge, però més com a intercessora respecte a altres potestats masculines que no com a directa exorcista (Noydens, 1711, 157).

Són poques les dones exorcistes; aquesta raresa ha estat observada (Moulinier, 1997, 458). Algunes excepcions: Hildegarda de Bingen (Pernoud, 1998, 53), santa Radegunda (Schmitt, 1992, 34), santa Genoveva (Vorágine, 1982, 942) o santa Caterina de Siena (Vorágine, 1982, 970). Sant Gregori conta el cas d'un exorcisme fet per una dona santa de Spoleto (Gregori, 1931, I, 219).

Quant al sacerdot exorcista, ha de tenir, diu Noydens, tres qualitats: fe, *porque el demonio no le pueda argüir de pecado, ni tenga sobre él algun poder*, tranquil·litat espiritual i humilitat, davant la possible vanaglòria pels seus èxits contra el dimoni: *vn sacerdote fue poseído del demonio, porque se atribuía á sí la virtud, y potestad de lançar los demonios* (Noydens, 1711, 3-4). El poder exorcista dels sacerdots, emanat com hem vist de Crist, consisteix, diu sant Vicent, en *imponere manus super energuminos et demones adiurare, ad quod requiritur ne ipsi per peccata subiciantur dyabolo* (Ferrer, 1999, 315).

A sant Gregori trobem el cas de la dona luxuriosa que és portada per guarir-la a nigromàntics, els quals són incapaços d'expulsar el dimoni (Gregori, 1931, I, 77). Encara caldria esmentar la capacitat, que afirma *El diablo cojuelo* que té el rei d'Espanya: *tiene virtud de sacar demonios* (Guevara, 1983, 197).

Esmentem ací un molt excepcional cas, més que d'exorcisme pròpiament dit, d'expulsió d'un diable del seu energumen, no per una acció o persona religiosa, sinó per valors cavallerescos, una acció gallarda d'un cavaller que sedueix el dimoni; vegem aquesta narració de Lieja. En primer lloc, el diable posseeix una dama; en acostar-se el cavaller, l'intrús exclama amb sorna: «*Ffets loch e guardats-vos d'equí, que ara ve lo meu gran amich!*». En comptes d'acovardir-se, i apietant-se de la dama possessa, el cavaller repta el dimoni a anar-se'n amb ell, acompanyant-lo a unes justes:

Sdevench-se que-l dit cavaller entrà en un loch on stave una fembra endemoniada. E quant lo diable qui stave en lo cors de la dita fembre veé lo dit cavaller, dix als qui allí staven: «Ffets loch e guardats-vos d'equí, que ara ve lo meu gran amich!» Les quals paraules desplagueren molt al dit cavaller. E lo cavaller, ensomrrient, dix-li: «Tu, diable ffoll! Per què turmentes aquesta fembre no culpant? Mas vé ab mi en aquest torneig qui ara se farà en lo qual jo seré, e veurem per a quant seràs!» “Plau-me, dix lo diable, d'anar ab tu, ab que-m lexs entrar en lo teu cors o en la cella o en lo fre del teu caval, o en alcuna cosa tua.” (Lieja, 2004, CDXXIX).

S'accepta el repte per totes dues bandes, amb interessants elements: possessió sobre objectes, condicions posades pel cavaller, convivència de parella entre tots dos...

E lo cavaller, havent pietat de lla endiablade perquè era fembre de paratge, dix al diable: “Jo-t don licència que entres en la punta del meu mantell ab condició que no-m dampnifiques, e quant jo ho volrré, que-t partesques de mi.” E lo diable li dix que li playe. E tentost, a vista de tots los qui allí eren, isqué del cors de lla dita donzella e mès-se en la punta e cap del mantell del cavaller. E de aquella hora avant, lo dit cavaller era ten

bé aventurat en les batalles e en los torneigs, que aquels que volie vencia e matave e empresonava. E quant lo dit cavaller entrave en la sgleya e deya oració, lo diable li deya: "E a què murmures tant?" E con prenie de lla aygua beneyta, lo diable li deya: "Guarde't no-m tingues (vide ne me tangas, a l'original llatí) ab ella!" (Lieja, 2004, CDXXIX).

Finalment, el cavaller decideix abandonar el seu dimoni, el qual li implora que es repense:

Esdevench-se que un dia lo dit cavaller stech escoltant en l loch on prreycaven la croada, e lo diable li dix: "Què fas ací?" E lo cavaller li respòs: "Vull-te desemparrar e vull servir a Déu." "E quin mal, dix lo diable, t'a vengut per mi perquè-m vulles lexar? Jo jamés no-t fiu enuig, ans t'é enrequeit e donades moltes honors, e t'é fet vençre moltes batalles.» E lo cavaller, en aquella hora, reebé la cruade e desemparrà e lexà lo diable, e manà-li en virtut de Jesucrist que jamés no tornàs a ell. E lo diable tentost se partí... (Lieja, 2004, CDXXIX).

L'exorcisme, ens explica Isidor de Sevilla, és una apel·lació al diable per a que se'n vaja, una expulsió: *Exorcismus Graece, Latine coniuratio, sive sermo increpatione est adversus diabolum, ut discedat* (Isidoro, 1982, VI, 19). L'exorcisme no és una cosa exòtica; és sistemàticament efectuat sobre els nous cristians en batejar-los; el seu estat anterior, degut al pecat original, era un esclavatge del diable, i cal expulsar els seus dimonis abans que ingressen a la comunitat cristiana¹³³⁴. I no sols es fa per expulsar-lo, també per interrogar-lo:

...que lo demoni se pot gitar dels cosos (sic) dels hòmens o-s pot forçar de dir veritat per exorçismes ecclesiàstichs e per lo psalm qui és "Qui abitat (sic) in adiutorio Altissimi..." (Eiximenis, 1992, IV, 43).

Sobre el lloc, temps i circumstàncies escaients per als exorcismes, Noydens ens en proporciona la informació. El lloc més adient és l'esglèsia: *y lo mas seguro es poner la Custodia en el Altar, y exorcizar abaxo en las gradas al enfermo* (Noydens, 1711, 16). Tanmateix, en determinats casos es pot fer una excepció; s'ha de vetllar, tanmateix, per què l'exorcisme no esdevinga un espectacle vulgar¹³³⁵; tot i que recomana que siga públic: *a mi parecer (no aviendo algun inconveniente) mejor es exorcizarlos publicamente, dexando abierta la Iglesia* (Noydens, 1711, 34). Tampoc no és convenient que l'exorcista

¹³³⁴ Ferrer, 2002, 658: *...per peccatum Ade et Eve demon recipit dominium, et pose, et habitacionem, et posesionem in omnibus gentibus mundi, nam omnes decendamus a ipsis, qui erant exclavi demonis, et per consequens nos sumus sclavi illius... omnes qui decidunt de ipsis sunt indemoniati, et indiablati. Set dico quod demon tollitur et eicitur de talibus in babtismo: nam omnes qui nascuntur, indemoniati sunt per peccatum Ade, et sic iudei, et moros, et omnes infantes ante babtismum.*

¹³³⁵ Noydens, 1711, 32: *...ordinariamente se han de hazer en la Iglesia, ó en algun otro lugar Sagrado... quando huviesse grave, ó vrgente necesidad, que dictasse lo contrario: licito es, y permitido, que se hagan en casa particular; con tal que se aparten los niños, los muchachos, y mugeres... Tampoco conviene, que assistan personas curiosas, mundanas, y vanas...*

reste sol amb el possès, per motius de seguretat espiritual i física¹³³⁶. Pel que fa al temps, Noydens recomana que a les festivitats religioses, se *han de frequentar mas los Exorcismos*. En tot cas, pel matí¹³³⁷; quant a dies de la setmana, és preferible el dilluns, aniversari de la caiguda de Lucifer (Noydens, 1711, 35).

Vegem el procediment; n'hi ha de simples i complexos, segons la relació de forces entre l'exorcista i el seu antagonista satànic; Lieja, per exemple, ens en descriu algun exorcisme ben senzill, executat per un abat cistercenc:

...trobà l hom que tenie lo diable en lo cors. E, decontinent, l'abat començà a conjurar lo diable e dix-li: "Conjur-te de part de caritat... que tu lexes e isques del tot d'aquest cors!". E tentost, per miracle de nostre senyor Déus, lo diable isqué del cors de aquell hom e fugí, car no poch sofferir lo conjurament de caritat (Lieja, 2004, XI).

La simplicitat, portada a l'extrem, esdevé expeditiva; una dona expulsa el dimoni merament amb una ordre: *E quant la sancta ayçò viu, levà's, e ab cara irada e ab grans critz li dix: "Ix d'el, mesquín, ix-ne!"* (Gregori, 1931, I, 219). Sant Benet expulsa així el dimoni que posseïa un dels seus monjos: *com lo sant ho viu, donà l^a vegada ab la palma en la cara del monge, e gità aytantost del monge lo maligne esperit* (Gregori, 1931, I, 147).

Sovint, però, es converteix en un ritual complex. S'hi fan servir oracions dites i escrites, robes i objectes sagrats, objectes beneïts, cintes que es lliguen al possès, etc. Eiximenis n'enumera les fases, una de les quals és l'aplicació a l'energumen d'oracions escrites:

...interroguen la persona endemoniada secretament... fan-los confessar... e puys, combregar. E, après, ligen-los les següents oracions damunt... (Eiximenis, 1992, IV, 43).

A continuació cal esbrinar el nom del dimoni posseïdor; es fa una primera ordre d'expulsió com a prova, i comprovada la contumàcia del diable, una impetració de seguretat, per garantir la integritat de la víctima i que el dimoni no s'escaparà; després se l'interroga altra volta, nom i nombre, i s'insisteix en l'expulsió; si el diable es mostra persistent, se'l foragita solemnement amb la creu, succesivament, se li lliga l'estola, es fan dir misses...

...deman-li hom al paçient com à nom e, puys, al diable. E açò fet sia dit axí al diable: Tu, aytal enemich de Déu totpoderós... yo·t man per virtut de Déu totpoderós... que tu isques del cors d'aquesta creatura! ...axí estigues tu lligat que no puxes noure a aquesta creatura de Déu. E tancat que no

¹³³⁶ Noydens, 1711, 33: *Y sobre todo, tenga cuydado, de no quedarse solo con el Energumeno, principalmente, si es muger, aunque sea muy anciana, y vieja, por evitar todo genero de sospecha; á demás porque el demonio suele algunas vezes embriarse, de manera, que sino ay algunas personas, que de tienen al atormentado, dificultosamente pueda ser conjurado; y estando el Ministro solo, podria ponerse en ocasion de algun peligro.*

¹³³⁷ Noydens, 1711, 34: *...debe exercitarse en qualquier tiempo, quando lo pidiere la necesidad del proximo; pero es mas a proposito la mañana, despues de dicho Missa, en qualquier dia del año.*

puxes moure sens ma volentat. E, açò dit, deu hom dir axí al diable: "Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam... succurre... te adjuro, Sathanas, ut dicas mihi nomen tuum. Et si tu es hic in isto paçiente solus uel si estis plures et quanti. ...ipse sua pietate uos compellat exire de isto corpore et uos foras mitat, puniat de tanta iniuria et in abissum transmitat». Açò dit, prenets una creu de fust, on sia pintat lo crucifix... digats axí al diable: "O traïdor... Tu, donchs, traïdor, no merex que aquesta gloriosa senyera de la crestiana cavalleria te sia acostada, car molt à desonrrat lo seu Rey (...) te man que jurs sobre esta sancta creu en què tens les mans que tu, sens tota dilació, te partesques per a totstemps d'esta creatura de Déu sens que en res no li nogues ne a ella ne a altre jamés, no per temptació ne per altra via, e sens tot brogit. ...yo-t faré conjur per lo qual perdràs lo poder e cauràs en lo pregon d'infern". E, lavòs, prenets la estola e ligar-la ets al paçient... e direts axí: «Traïdor, yo-t man de part de Déu totpoderós que per vertut d'aquest ligament... que tu te tingues per ligat là on estàs, ne jamés d'aquí no-t partesques sens ma volentat». ...fes dir les misses següents... (Eiximenis, 1992, IV, 44).

Noydens recomana energia a l'exorcista, que s'ha d'adreçar al dimoni *con imperio*¹³³⁸: *Y al demonio dirá la Protesta, y Conjuero... con imperio, y autoridad* (Noydens, 1711, 155). El ritual és auxiliat amb alguns mitjans supersticiosos per espantar el diable: *ruda, y azufre bendito... azufre bendito, pez, y resina...* o bé un ús punitiu dels investiments sacerdotals: *Otros le atan al Energumeno con vna Estola, y le dan en las espaldas con vn Cingulo, con que se ciñe el Sacerdote* (Noydens, 1711, 29). S'hi afegeix el ritual de les cintes als dits: *echele al cuello una Estola, y le ate los pulgares con un Cingulo bendito, diciendo...* (Noydens, 1711, 137). També recomana *tener en casa alguna vela bendita, y encenderla en ocasion quando el demonio se embravece, ó le causa algun alboroto; i fer servir sal, agua i pa beneïts, adornar el aposento con palmas, y ramos benditos* (Noydens, 1711, 43). Un altre instrument és l'escriptura d'oracions que es posa al cos del pacient (Noydens, 1711, 290).

L'amenaça d'excomunió al dimoni, avisa el tractadista, no l'afecta gaire¹³³⁹. Se l'interroga sobre el seu nom i quantitat (Noydens, 1711, 85); després se li lliga una estola al coll, es persigna l'endimoniat *-Hanganse las siguientes Cruces en la frente del Energumeno-*, recitant les letanies de l'exorcisme (Noydens, 1711, 88). Hi ha un testimoni, sant Atanasi, que diu que el salm LXVII és poderosíssim als exorcismes¹³⁴⁰; sempre és convenient, però,

¹³³⁸ Noydens, 1711, 20: *...y mas vale dezir al demonio con imperio, y juntamente, Fé, Esperança, y Caridad: "De laudem, et gloriam Deo", para obligarle á que obedezca, que toda la Retorica de Ciceron.*

¹³³⁹ Noydens, 1711, 31: *Otros le mandan, debaxo de sentencia, y pena de excomunion mayor, á que salga de los cuerpos... Pero se advierta, que quando en los Exorcismos se vsan destas, y semejantes palabras... Se ha de entender, que no se diferencian de los demas conjuros, amenazas, y maldiciones, de que vsa la Iglesia; porque como los demonios están fuera del gremio de la iglesia, no pueden ser propiamente descomulgados...*

¹³⁴⁰ Noydens, 1711, 98: *...refiere San Atanasio, que preguntando á un endemoniado, què Oracion, ó palabras temian los demonios mas de todo el Testamento viejo, y Nuevo? Respondió, que el principio del Psalmo, Exurgat Deus, et dissipentur inimici eius. Y debe ser la razon, porque alli trata David á la letra de la Resurreccion de*

esbrinar quina oració li molesta més particularment¹³⁴¹. Quant als textos llatins de les impetracions al dimoni, incloc alguns fragments en nota al peu¹³⁴²; l'exorcista, amb una inicial referència ciceroniana, s'hi mostra imperatiu, i hi mana al dimoni sortir del cos de l'energumen, sense fer-li mal, i tornar a l'infern.

L'exorcista ha d'estar a l'aguait dels paranys del diable; un de sovintejat és la desaparició momentània, per a que el sacerdot ature el ritual: *Porque suele acontecer, el demonio retirarse por algun tiempo, conviene mandarle, no se ausente; y assi diga el Exorcista...*¹³⁴³ Un altre recurs del diable encalçat per aturar l'exorcisme és maltractar l'energumen¹³⁴⁴; Pere Joan Porcar ens relata un cas, en què, entre manifestacions atmosfèriques -*al punt que els llançà plogué pedra i aigua-*, *prengué de les cames al dit Carpí que tenia davall lo seu mantó i l'arrastrava i ab los conjurs lo deixà...* (Porcar, 1983, 101).

Christo Nuestro Señor, quando huyendo el demonio á los postreros rincones del infierno, entró dando voces: Rex virtutum dilecti. Amigos, amigos, perdidos somos.

¹³⁴¹ Noydens, 1711, 155: *...entre otras cosas le preguntará: ...quales sean las palabras, que el demonio más siente, para que en adelante las repita, y le dé con ellas mayor batería. Lo mismo digo, quando en el Exorcismo llegare á conocer alguna particular mudança, perseverare en él por dos, ó tres horas, y mas, como pudiere, hasta que alcance la vitoria, y el favor, y ayuda de Dios.*

¹³⁴² Noydens, 1711, 184-195: *Quo vsque tandem nefande spiritus rebellis Deo omnipotenti hanc creaturam Dei N. occupare, et molestare non cessas? Quo vsque tandem abuteris patientia Christi? ...te in stagnum ignis, et sulphuris praecipio, et aeternaliter condemno. Amen. ...spiritus Deo rebellis... in stagnum ignis, et sulphuris te praecipito, et aeternaliter condemno. Coniuro te serpens antique, et colubet tortuose... sit Lucifer, nefandissimus ille spiritus, cum omnibus furiis, et poenis infernalibus, contra te omni sua indignatione, et furia indignatus insurgat, et irruat, et te statim affligat, et usque ad diem iudicij, tanquam crudelis minister Dei, omnibus poenis infernalibus cruciet... et declaro, ac impero tibi, quod sine mora... hanc creaturam Dei N. quam ita molestare ausus es, amodo relinquo suae pristinae sanitati, et nunquam deinceps molestare valeas. Item impero, mando, iubeo, et praecipio, auctoritate, qua fungor, Luciferi, Beelzebub, Satanae, et omnibus furiis infernalibus, vt illico, et sine mora te praecipitent in stagnum ignis, et sulphuris, et in profundum inferni... et indispensabiliter te ligent, et affligant omnibus poenis, vsque in diem iudicii. ...et vos principes tenebrarum omnes, audite, et intelligere verba oris mei. ...Et te praecipue Luciferum Principem inferni, per tremendum diem iudicii... Et vos omnes daemones infernales, et tu inferne festinanter irruite contra eum, et omnes sibi faventes... et poenas tuas, o inferne, contra eum, Deo rebellem potenter extende, statim nunc, et semper, et eum festinanter ad te voca; per illum qui tuas portas contrivit, et in te ligavit malignos spiritus... Et maledictio Dei... et ira, et indignatio omnium Angelorum... descendat super Luciferum, Beelzebub, Satan, et super omnes principes daemoniorum, et non sit, qui eis obediatur, nec illos timeatur, nec veneretur, sed omnes daemones contra illos statim irruant...*

¹³⁴³ Noydens, 1711, 136. També a Noydens, 1711, 36: *...que tal vez suele dissimular, de que no está en el cuerpo del Energumeno; pues aunque el Sacerdote le exorcize, no responde, ni tiembla, siendo assi, que el temblar el Energumeno, suele ser la primera señal de su presencia.*

¹³⁴⁴ Noydens, 1711, 155: *Suele el demonio, en tiempo de los Exorcismos causar en el Energumeno algunos accidentes, de suerte, que parece que le maltrata, y que le afflige con una inflamacion, ó hinchazon, y la garganta, ó cabeza, etc. y es ardid suyo, para obligar al Exorcista, que no passe adelante con el conjuro...*

O distreure, divertir, escandalitzar o atemorir els presents, mitjançant crits, bromes i revelació de pecats¹³⁴⁵. El dimoni fins i tot intentarà, si l'endimoniat és una dona, excitar sexualment l'exorcista¹³⁴⁶.

Una possibilitat surrealista és, quan es tracta d'una possessió múltiple, enfrontar els dimonis uns amb els altres; per a fer això, naturalment, cal haver-los comptat i identificat prèviament, i cal aprofitar en benefici propi la jeraquia demoníaca. La martingala, de la qual Noydens dóna testimoni ocular, no sols serveix per als dimonis posseïdors d'un sol energumen, sinó amb caràcter general¹³⁴⁷. La tàctica a seguir és, d'una banda, aïllar el diable principal dels que posseeixen l'endimoniat, per enfeblir-lo, i d'altra emprar els oficis del diable anomenat *Verdugo*, manant-li que exerceca el seu ofici, turmentar els seus companys, cosa que fa de gust¹³⁴⁸.

Pel que fa a les narracions d'exorcismes, usualment són summàries; fra Odoric de Pordenone (1318), per exemple, conta genèricament el gran èxit dels franciscans a la Tartària com a exorcistes (Gil, 1995, 505). Ens aturem ara només en alguns casos inhabituals; ja hem esmentat la galtada exorcista de sant Benet (Gregori, 1931, I, 147). Varazze ens informa que Gal·licà expulsava els dimonis només amb la seua mirada (Vorágine, 1982, 343). Una altra història

¹³⁴⁵ Noydens, 1711, 37: *Otras vezes al comenzar los Exorcismos, tiembla todo, y con voces espantosas, y ahullidos, pretende estorvarlos; y tal vez con dichos ridiculos, y menos honestos, y con descubrir faltas, pecados ajenos, entretener á los circunstantes, é impedir la devocion... Teniendo, pues, el Exorcista sugeto al demonio, le preguntará breve, y categoricamente... y le obligará á que responda... También a Noydens, 1711, 132: Si el demonio reusare de responder, ó con mentiras, ó palabras impertinentes intentare divertir á los circunstantes, buelva á dezirle... Finalmente, ora responda el demonio, ora no, proseguirá el Exorcista sus exorcismos, y conjuros, hasta alcanzar vitoria del comun enemigo.*

¹³⁴⁶ Noydens, 1711, 38: *Algunas vezes suele el demonio fingir, que siente gravemente, de que el Sacerdote toque con sus manos á la cara, ó cabeza de la muger; y es su principal intencion, solicitarle con semejante ardid, á que lo haga muchas vezes para ocasionar, assi á la muger, como al Sacerdote, algun torpe deleyte. ...Mas si por ventura, fuere necesario tocarla, sea muy de presto, teniendo la mente, y pensamientos en Dios.*

¹³⁴⁷ Noydens, 1711, 20: *...ay demonios, vnos superiores á otros... Y assi puede el Exorcista obligar á estos, á que manden á aquellos, y como son tan sobervios, á trueque de no perder nada de su poder, y derecho, suelen mandar á los suyos muchas cosas para su daño. Esto se vió en el año de 1605. En Roma, en la Iglesia dedicada á los Santos Vincencio, y Anastasio, junto al Tiber, que estando exorcizando á vna muger, preguntaron al demonio, quien era: y respondiendo, que era Lucifer, luego le dexaron, y buscaron quantos endemoniados avia en Roma, que no eran pocos; y puesto, delante, le apretaron el que estava dentro de la muger, que era Lucifer, que mandasse á los demás, que saliesen; y assi lo hizo, y salieron todos. Despues le apretaron á él á que saliesse, con Exorcismos terribles, hasta darle de cozes... assi se puede practicar lo mismo, quando muchos espiritus están juntos en el Energumeno, y obligar al que es cabeça de todos, á que mande á los demás, á que salgan, ó que estén en prision, en alguna parte del cuerpo, como en algun dedo de los pies, hasta que el Exorcista les avise... assi lo vi practicar, estando en Amberes.*

¹³⁴⁸ Noydens, 1711, 24: *...mandar en el nombre de Dios á sus aliados, y padrinos, á que se aparten de su lado, y de compañía, para que assi pierda el animo; y al que tiene nombre de Verdugo, á que castigue al que no obedece. Lo mismo puede mandar á Lucifer, y las demás potestades infernales, á que atormenten en el infierno á los demonios, que se muestran contumazes, y rebeldes á los Exorcismos de la Iglesia...*

de la *Legenda*, amb un cert to eròtic, diu que una dona endimoniada d'Hipona va guarir de la seua possessió sucant-se tot el cos amb oli barrejat amb les llàgrimes que sant Agustí vessa per ella (Vorágine, 1982, 540). I un *sant hom* podia expulsar els dimonis a distància, *enviant cartes o algun troç de lla sua vestedura, e ab allò guaria los endemoniats que no staven presents* (Lieja, 2004, DCLIX). D'altra banda, Noydens, desqualificant la possible aptitud per a expulsar dimonis que puguen tenir els protestants, els atribueix algun exorcisme excessivament expeditiu¹³⁴⁹.

Malgrat els esforços esmerçats per l'exorcista, el diable, sovint, es mostra obstinat a romandre al cos que posseeix; Varazze ens en conta algun sorprenent cas d'impotència del propi sant Pere; portat el jugador, posseït per tres dimonis, davant la tomba del sant, aquest només en pot foragitar dos, veient-se incapaç de fer-ho amb el tercer, Balcetes (Vorágine, 1982, 275). Una altra possessa, Giroldea, després del fracàs del seu primer exorcisme, acudeix a sant Pere, encara viu, que tampoc no és capaç d'expulsar –de moment– el diable; el guariment s'ajorna fins a després de la mort del sant (Vorágine, 1982, 272). Efectivament, la potència dels diables posseïdors freqüentment és tal que els més grans sants amb prou feines hi poden; sant Vicent narra dos exemples de sant Domènec: el del diable que entra amb el vi (*Sent Domingo prou de traure-lo'n de completes fins a miga nit*), i el del que entra amb l'encisam (*tota la nit hi treballà, que prou lo n'hagué que lançar*) (Ferrer, 1975, 167). A l'exorcisme narrat al dietari de Pere Joan Porcar, el sacerdot només és capaç d'expulsar dos dels tres dimonis que posseeixen un monjo: *I dimàs, entre nou i deu hores del matí, dic a 26 de març, frare Pere de Sant Francés ne conjurava i llançà los dos* (Porcar, 1983, 101). Noydens diu: *algunos son tan tercós, que no ay arrancarlos, por mucho que se desvelen, y trabajan los Ministros de la Iglesia* (Noydens, 1711, 53), i recomana que *le pregunten la causa, por qué no quiere salir* (Noydens, 1711, 107).

Acabem de veure, als rituals que hem citat d'Eiximenis i Noydens, que la contumàcia del dimoni és previsible i de fet prevista als exorcismes, amb ús continu de fórmules com ara *Pus no vols obeyr planament... E si encara lo demoni no-n vol exir...* (Eiximenis, 1992, IV, 44), o bé *Si el demonio rehusare...* (Noydens, 1711, 165), *Sino ha salido el demonio, ni dado muestras de querer salir, prosiga el Exorcista* (Noydens, 1711, 168). L'obstinació diabòlica és tan gran que pot obligar a prolongar l'exorcisme fins al límit de les forces humanes: *Quando el Exorcista quissiere per aquella vez concluir el conjuro, y el demonio no huviere dexado el enfermo, dirá...* (Noydens, 1711, 111).

Cal prevenir també la possibilitat que el diable, expulsat del cos que posseïa, romanga prop d'ell per tornar-hi a entrar quan l'exorcista se'n vaja¹³⁵⁰;

¹³⁴⁹ Noydens, 1711, 5: *Los herejes destos tiempos, por las razones referidas, se hallan atajados, quando topan con algun hombre, ó muger atormentada del demonio, que como están fuera de la Iglesia, y no hazen caudal de las armas del verdadero Exorcista, no tienen efecto sus conjuros. Y assi, dexando varios exemplos, solo diré lo que aconteció en el año 1565 con vn ministro Calvinista, que viendo que no se podia averiguar con el demonio: que estava en el cuerpo de vn hombre, le hizo meter en vn costal, y cargandole muchas piedras, le arrojó en el rio.*

¹³⁵⁰ Noydens, 1711, 50: *Antes de salir el demonio, le debe mandar el Exorcista, que vaya derechamente al lugar, que Dios le tiene destinado para su infierno; porque por falta desta diligencia suelen muchas vezes quedarse en los vestidos, ó cabellos del energumeno.*

amb un estrany sentit de l'humor, Noydens en relata un cas concret¹³⁵¹. Tenim també un curiós cas en què el diable, sensible, fa una desaparició provisional; un home mor santament;

E en aquella hora que-l dit cavaller morí, lo diable isqué del cors de un hom qui ere endiablát. E après de poch dies passats, lo dit diable tornà al cors del dit hom e turmentave-lo pus fortament e pus cruel que no havie acostumat de ffer. Les gents que allí staven li demanaren per què era exit del cors de l'hom axí sobtosament e après hi era tornat. E lo diable los respòs que per mèrit del dit cavaller qui era mort... (Lieja, 2004, CDXXVII).

Sant Gregori ens relata un interessant cas de retorn del dimoni ja expulsat; sant Eleuteri, a precés de les monges d'un convent, foragita un diable d'un nen, però se'n vanta més que no devia amb consideracions masculines:

"Frades, lo demoni jugava ab aqueles monges per aquest enfant, mes, depuxes que él és ab los servidors de Déu, no s'és gosat acostar a él". Dita la paraula aquesta, aytantost lo demoni pres l'imfant, e turmentà'l denant totz (Gregori, 1931, I, 244-245).

Eleuteri llavors trenca a plorar, adonant-se del seu pecat; els seus monjos el consolen, i llavors expressa el ferm propòsit d'una decidida acció col·lectiva: "Cresetz-me que per cert no entrarà vuy pan en boca de negun de nosaltres, entrò que aquest enfant sia deliurat del demoni" (Gregori, 1931, I, 244-245).

Les tàctiques del dimoni davant l'exorcisme són summament variades; sovint, menysprea el sacerdot que el realitza; Berceo ens conta el cas d'una dona posseïda, portada davant els sepulcres de sant Domènec de Silos i sant Martí; el diable aleshores diu a l'exorcista: "Non me afinques, fraire, si Dios te vala,/ otros de ti meiores me afincan que sala,/ cerca de ti los tienes, a ti non te incala", en referència als sants que són els qui realment l'expulsen de la dona (Berceo, 1983, 108). Similar, el miracle que narra Varazze, de l'endimoniada de Pàdova; portada per sant Bernat al sepulcre de sant Sirus, el diable encara es jacta que no serà expulsat ni per un ni per l'altre, i de fet la seua obstinació obliga sant Bernat a mesures especials (Vorágine, 1982, 519). Noydens relata el cas d'un exorcista que no sap llatí, a qui el dimoni que pretenia exorcitzar fa: "Mandadme en Latin, que salga desta moza, y luego saldré". Era argüirle de ignorante, y algo parlero (Noydens, 1711, 56).

Els diables del monestir de Santa Mònica, a València, exorcitzats per fra Pere de sant Francesc, maltracten un novici i engeguen l'exorcista:

¹³⁵¹ Noydens, 1711, 51: Y assi refiere el Padre Geronimo Mengus, que aviendo cierto Sacerdote lançado vn demonio de vna donzella, para assegurar de su salida, llamó al dicho Padre, el qual quedava con algunos rezelos, por causa de ciertas muestras, é indicios; y aviendo con Exorcismos, y amenazas, procurado saber la verdad, tomó con las dos manos los cabellos de la donzella, y mirándola á la cara, el demonio con gran sutileza la desvio del rostro del Padre; y viendo esto, le amenazó con muy duras, y pesadas palabras, y respondió el demonio: "Yo me estava escondido en los cabellos desta mala muger, y tu has sido tan malo, que con tu astucia, y maña, me has hecho descubrir". Con que causó gran risa en los circunstantes.

...quan los conjurava li dien que se n'anàs en hora mala, i prengué de les cames al dit Carpí que tenia davall lo seu mantó i l'arrastrava i ab los conjurs lo deixà, i li dix "que se n'anàs, cugot, en hora mala" (Porcar, 1983, 101).

En altres casos el dimoni recorre a la intimidació; en una possessió ocorreguda l'any 1648 a València, durant l'exorcisme a Anna Visiedo, fra *Pablo Cenedo*, mer observador, sent por i demana a l'exorcista que impedisca al dimoni divulgar els seus pecats; més endavant, envalentit, seu al llit de la dona i demana al dimoni que els diga, a la qual cosa el diable respon: *No tenemos licencia para tal. ...Mira, que yo seré el te acusará el del juicio, para que te condenen*, confonent el monjo (Pons, 1991, 192). I també a l'amenaça d'agressió; Noydens en relata un exemple espectacular, del qual diu que fou testimoni, en què l'agosarat exorcista fica els dits a la boca de la possessa, manant al dimoni: *"Eia, muerde perro"*¹³⁵². I fins i tot a l'agressió; el diable responsable dels fenòmens poltergeist que es donen a Magúncia no sols no es veu afectat per la processó que s'hi fa, sinó que els llença pedres (Vorágine, 1982, 815).

De vegades, el dimoni posa condicions per a sortir del cos posseït; és el cas de l'exorcisme de Crist; els diables, més que demanar-li, li exigeixen un cos alternatiu:

Cor la legion qui posseÿa l'ome dix al nostre Redemptor: "Si d'ací-nos getes, mit-nos en lo folc dels porcs". E-l Senyor gità la legion del home, e manà-la anar en los porcs, e puyes en abís (Gregori, 1931, I, 220).

Força similar és l'exorcisme executat per la dona de Spoleto:

E-l demoni li respòs: "E, si d'él isc, un entraré?". E per aventura avia aquí l porquet, qui paxia aquí. "Ix d'aquí, dix la sancta, e entra en aquest porc". E aytantost desemparà l'home, e entrà en lo porc, e aucís-lo, e anà-sse'n (Gregori, 1931, I, 219).

Varazze en relata alguns casos; el dimoni del fill de Terencià, perseguidor dels cristians, declara que no se n'anirà fins que el pare confesse el seu pecat (Vorágine, 1982, 344). El posseïdor d'un clergue, exorcitzat per sant Benet, accepta sortir a condició que l'endimoniat no reba els ordes sagrats que li manquen; una volta guarit, el clergue fa cas omís del compromís, i el diable torna a apoderar-se'n fins a matar-lo (Vorágine, 1982, 204).

¹³⁵² Noydens, 1711, 17. *Y viendo el demonio, que semejantes preguntas redundaban en el bien de las almas, dixo al Sacerdote, queriendo passar adelante: que le dexasse, y que sino, que le avia de morder: oyendo esto el Sacerdote, le dixo, metiendo los dos dedos primeros en la boca de la muger: "Eia, muerde perro". Y ella quedó con la boca abierta; y preguntando, por qué no le mordía? Dixo, que no podía... porque avia dicho Missa en aquel dia, y con aquellos dedos avia tratado, y levantado en Sacrificio al Hijo de Dios; pero que le metiesse en la boca los otros dedos, y que entonces veria, como le mordía. Esto no haré yo, dixo el Sacerdote. Todo esto refiero, porque lo oí por mis oídos, estando tambien presente...*

Com al cas de la venjança diabòlica que acabem de veure, el diable sol declarar qui l'ha d'exorcitzar, un sant concret; el que posseeix el guarda de l'església de Spoleto crida:

"Ysac m'ic gitarà! Ysaac m'ic gitarà!". Lo nom del baron pelegrín no era aquí per nuyl hom sabut, mes lo demoni lo manifestà (Gregori, 1931, I, 192).

El diable del fill de Dioclecià demana la intervenció de sant Vito (Vorágine, 1982, 329); el diable d'Eudòxia, filla de l'emperador Teodosi, es nega a abandonar Roma i, erigint-se en portaveu de sant Esteve, diu que aquest sant vol ésser translladat a Roma; després explica que les despulles del sant no volen entrar a l'església de Sant Pere, sinó ésser soterrades amb les de sant Llorenç; fins que tot aquest moviment de relíquies no acaba, el dimoni no pot ésser expulsat (Vorágine, 1982, 439).

En un cas narrat a l'apòcrif *Trànsit de la benaventurada verge Maria* (4, 11), una dona posseïda per dos dimonis s'atansa al llit de mort de la Verge; els diables, abans de sortir, pretenen comprar-la, oferint-li or a la mare de Déu.

En avançar l'exorcisme, el diable afectat sol expressar les seues protestes, com ara el dimoni exorcitzat per sant Brendan (Benedeit, 1983, 13). En algun cas, el diable explica la seua innocència: la possessió ha estat involuntària per part seua, i en tot cas culpa del posseït; el diable de la lletuga s'esclama:

...e lo diable qui la havia presa començà a cridar per la boca de la monge, e satisfere, dien: "Yo què he fet? Yo què he fet? Yo sehia sobre la letuga, e venc ela e mordé'm" (Gregori, 1931, I, 44).

La versió de Lieja:

E tantost un hom sant conjurava lo diable que li isqués del cors. E lo diable li respòs: "No n'eixiré, car jo no aní a ella, ans vench ella a mi, car jo m'estave en aquella letuga e ella mordé'm." (Lieja, 2004, LXXXIX).

A la versió de sant Vicent, tornem a trobar les protestes d'aquest mateix dimoni:

*Fo aquí hun sant home... e conjurave-la, lo dimoni deye: "Yo no-y culpa, que yo me estava en la frescor de la leytuga, e ella pres la fulla on era yo e entrí ensemps ab la fulla"; que no-u fóra si-s fos senyada*¹³⁵³.

Que són similars a les del dimoni del vi:

"Yo no y mer mal, perquè aquest frare entrà en vila sens licència e begué en una casa que no-s senyà, e yo estava com a moscalló en lo vi. Quina culpa he yo si entrí ab lo vi ensemps? E axí no-m turmentes! (Ferrer, 1975, VI, 167).

¹³⁵³ Ferrer, 1975, VI, 167. La versió llatina, a Ferrer, 1995, 271: *Et diabolus iste coniurabatur per unum sanctum hominem, et dicebat: "Dimitte, nam ego non habeo culpam, quia eram supra latucam, et ipsa accipiendo posuit me intra suum corpus"*.

O bé el dimoni manifesta que no pot anar-se'n de l'endimoniat pels encantaments que l'hi lliguen¹³⁵⁴.

Ja humiliant-se, el dimoni posseïdor també sol pregar pietat a l'exorcista, com ara el que té el fill del prefecte d'Arezzo, encalçat per sant Donat (Vorágine, 1982, 457). El precedent evangèlic és el dels diables expulsats per Crist: "*Oo, Senyor, tu és lo rey Messies e salvador del humanal linatge; no'ns trametes a infern!*" (Ferrer, 1932, II, 264).

Noydens conta el ridícul cas d'un dimoni que perturba un matrimoni; atemorit per l'exorcista, *y antes que llegasse á su casa, les dezia: "Yá viene el Cleriguillo Menor, dezid que no estoy aqui"* (Noydens, 1711, 3).

Ja decidit a sortir, els mateixos elements que l'expulsen poden impedir-ne ocasionalment l'eixida; el dimoni de la filla de Teodosi demana camí lliure per escapar, ja que no pot fer-ho per la creu que sant Donat, l'exorcista, porta al coll; li prega que es retire per a poder sortir (Vorágine, 1982, 458).

El fet invers a les condicions posades pel dimoni, és a dir, posades ara per l'exorcista, no és habitual; n'hi ha un interessant exorcisme narrat per Varazze; sant Domènec expulsa els diables d'un home, envoltant-li el coll amb la seua estola; la potència d'aquest objecte és tal que els dimonis, volent sortir del posseït, no poden fer-ho, i demanen al sant que aparte l'estola; Domènec accedeix només si els diables troben algú que responga per ells que no tornaran a molestar la seua víctima; els dimonis, desconcertats, li demanen qui podria fer això; el sant respon que els màrtirs de l'església del poble on són; els diables opinen que això és impossible, però sant Domènec es mostra inflexible, fins que al cap d'una estona, que demanen els diables per a gestionar l'afer, els màrtirs locals hi accedeixen; com a prova, la seua urna resta a l'inrevés (Vorágine, 1982, 448).

Al cas de l'exorcisme de sant Benet sobre un clergue, el sant posa dues condicions no al dimoni, sinó a l'energumen: que *no menys carn, ne-t acosts que ús de ton offici, cor en aquel dia que de ton orde usaràs, seràs liurat al demoni*" (Gregori, 1931, I, 125).

Tant pot apretar l'exorcisme al dimoni que aquest, conta Noydens, *lloró como vn niño, y dixo, que le dejasse, porque queria salir* (Noydens, 1711, 23).

Arribem per fi a la sortida del dimoni ocupant. Existeix la tradició antiga d'obrir les portes i finestres de la casa, per facilitar l'escapada del dimoni (Amat, 1985, 189). La via de sortida més habitual és la mateixa d'entrada, la boca; en aquest cas, solen anar-se'n volant; Lieja conta el cas del monjo posseït per un dimoni cantor: *E en aquella ora per tots los monges fon vist exir de lla boca del monge jove ponpós un diable tot flamejant* (Lieja, 2004, CV).

A la iconografia, aquesta és la forma de sortida, amb molt, predominant: efectivament, els pintors del gòtic representen els dimonis posseïdors com un o molts petits dragonets o diablets, que surten per la boca de la persona posseïda, en el moment del miracle o de l'exorcisme. Ho trobem almenys des de principis del s. XIII, a la Cantiga esmentada (CIX) i en una miniatura d'un manuscrit anglès anomenat *Harley Roll*¹³⁵⁵ que representa l'exorcisme de sant

¹³⁵⁴ Noydens, 1711, 198: *Suele el demonio, quando lo aprietan con los Exorcismos, dezir, que no puede salir del Energumeno, por estar en él ligado, por los conjuros de algun encantador, ó hechizero...*

¹³⁵⁵ Londres, British Library, ms. Harley Roll Y. G. (Guthlac Roll) (Crowland, ca. 1210). Reproduït a Morgan, 1982, I, làm. 72-3.

Bartomeu a Guthlac; aquesta representació serà abundant al s. XV: la trobem a les Hores del duc de Berry¹³⁵⁶, i també a les xilografies de l'edició del 1494 de la *Legenda*, a les imatges de sant Basili, sant Gaudenci, sant Donat, sant Bernat i sant Sirus (Vorágine, 1982, 123, 358, 457, 511 i 695). Pel que fa al gòtic català, ho representen Ferrer Bassa¹³⁵⁷, Guerau Gener¹³⁵⁸, Bernat Martorell¹³⁵⁹, Jaume Huguet (1412-1492)¹³⁶⁰, el Taller dels Vergós¹³⁶¹ i el mestre del Grifó¹³⁶².

Als textos, les vies i formes d'escapament del diable, però, són diverses¹³⁶³; en una miniatura romànica alemanya de mitjan s. XII, el dimoni, exorcitzat per santa Radegunda, surt per l'orella de la possessa¹³⁶⁴. La morbositat sexual torna a aparèixer: el maligne se'n va per la vagina, com al cas del fals dimoni de l'endimoniada fingida de *L'Espill*; fet l'exorcisme, i amb el vist-i-plau dels assistents, la vagina és precisament la via de sortida triada maliciosament pel fals dimoni: "*No en vull eixir sens ben obrir/ o esquinçar, ben eixamplar/ aquell forat qual té guardat/ més en son cos.*" (Roig, 1982, 81-82). O el cul: el dimoni surt llavors ple de merda, com el del cantor de Sant Martí de Tours, exorcitzat per santa Genoveva (Vorágine, 1982, 942); una variant popular és la narració francesa del dimoni conjurat que surt per la boca de l'energúmena, però acte seguit li entra pel cul a l'exorcista, que ha de seure damunt la pica d'aigua beneïda (Seignolle, 1990, VII).

El dimoni fuig adoptant diverses formes i manifestacions¹³⁶⁵: en la seua pròpia forma diabòlica (Lieja, 2004, CV); com a vòmit de sang, de les possesses exorcitzades per sant Pere (Vorágine, 1982, 270); surt pudent i cridant, com el de la muda de Berceo: *Quando a exir ovo del cuerpo de la muda,/ metió una voz fiera sobre guisa aguda,/ exió el suçio malo más pudiente que çiguda* (Berceo, 1983, 108). Pudent, el de la xiqueta exorcitzada per sant Vicent: *dexant terrible corrupció de çofre se'n tornà al trist infernal carçre* (Pérez, 1997, 37). S'escapa cridant del cos posseït quan li posen damunt les

¹³⁵⁶ Chantilly, M. Condé (ca. 1413), f. 166r. Reproduït al facsímil *Las muy ricas horas...*, 1989, lám. 123.

¹³⁵⁷ Vic, M. Episcopal: Ferrer Bassa, *Retaule de Bernat de Claravall* (1325-1350).

¹³⁵⁸ Barcelona, M. Catedralici: Guerau Gener, *Exorcisme de la filla del rei Polem*, del retaule de Sant Bartomeu i santa Isabel (1401).

¹³⁵⁹ Barcelona, Catedral: Bernat Martorell, *Exorcisme*, del Retaule de la Transfiguració (1445-1448).

¹³⁶⁰ Barcelona, MNAC, Pelegrinació a la tomba de sant Vicent, del Retaule de sant Vicent (1455-1460). Procedent de l'església de sant Vicenç de Sarrià. I, avui destruït, Exorcisme de la princesa Sofia davant la tomba de sant Antoni abat, del Retaule de sant Antoni (1454-1458).

¹³⁶¹ Barcelona, MNAC, Taller dels Vergós: *Exorcisme de la princesa Eudòxia davant la tomba de sant Esteve*, del Retaule de sant Esteve (1492-1500). Procedent de l'església de Sant Esteve de Granollers.

¹³⁶² Mestre del Grifó, retaule de Sant Vicent Ferrer. Reproduït a Mira, 2002, 65. 85.

¹³⁶³ Noydens, 1711, 52: *... algunas vezes sale por la boca... Algunas vezes sale por los oídos, y los Energumenos le sienten salir del corazón, del estomago, y otras partes del cuerpo... Algunas vezes por las narizes...*

¹³⁶⁴ Poitiers, Bibl. Municipal, ms. 250, f. 37r. Reproduït a Schmitt, 1992, 34.

¹³⁶⁵ Noydens, 1711, 52: *... en forma de vna llama de fuego: otras vezes en forma de ayre, de avejas, ó hormigas... en forma de vna pelota... en forma de gotas de sangre, y de otras maneras...*

cadena de sant Pere (Vorágine, 1982, 433); el de la filla de Teodosi, en sortir, provoca una mena d'explosió que fa tremolar la casa (Vorágine, 1982, 458).

Una volta expulsat, el diable pot adoptar una actitud de venjança a *posteriori*; el foragitat per sant Fortunat adopta forma humana per acusar el sant per la ciutat:

...foragità l' inmundu esperit d'un hom al qual era entrat en lo cors. Lo qual maligne esperit com s'envespria e vesés la hora secreta als homes, anava, en semblança d'alcun peregrín, cercant en torn la ciutat e les places, e cridava: "O lo sant hom Fortunat! Veus què ha fet: l' hom pelegrín ha gitat de son ostal..." (Gregori, 1931, I, 78).

Conten aquesta història Varazze (Vorágine, 1982, 965) i Lieja:

...pres forma de pelegrí, e anave per la ciutat dient a altes veus: "O quant de mal ha fet lo bisbe Fortunat a aquest pelegrí en gitar-lo de sa case!" (Lieja, 2004, CCCXLIII).

És també el curiós cas del dimoni que s'apodera d'Artèmia, filla de l'emperador Dioclecià; l'ocupant comença posant una condició: declara que no sortirà si no hi va sant Quirze; exorcitzat per aquest sant, abans d'ésser expulsat, el diable amenaça sant Quirze que el farà anar a Babilònia; efectivament, poc després d'aquests fets, es presenta a Roma una ambaixada de Pèrsia, demanant que Quirze vaja a Babilònia a exorcitzar la filla del rei; arribat el sant, el dimoni posseïdor, el mateix que ja havia expulsat d'Artèmia, el saluda sardònicament, abans d'ésser fulminantment expulsat (Vorágine, 1982, 460).

Les molèsties en general, reincidència i maltractaments a l'energumen, que pot provocar el diable, rabiós en ésser expulsat, han d'ésser previstos per l'exorcista, que ha de demanar també, diu Eiximenis, un senyal de la sortida (*Tambien le puede preguntar aqui la hora de su salida, y la señal que ha de dár*) (Noydens, 1711, 85):

...te man... que tu, sens tota dilació, te partesques per a totstemps d'esta creatura de Déu sens que en res no li nogues ne a ella ne a altre jamés, no per temptació ne per altra via, e sens tot brogit. E man que de ton partir me dons aytal senyal o aytal, ço és que repich qualche campanella o faça qualche altre senyal¹³⁶⁶.

Pel que fa a la víctima, en sortir els dimonis resta com a morta, com Eufèmia (Vorágine, 1982, 273) o Verona –totes dues exorcitzada per sant Pere-, a qui els diables en sortir escorxen la pell del coll i els pits i també tomben a terra (Vorágine, 1982, 273). El diable del jove d'Hipona, pressionat per sant Gervasi i sant Protasi, amenaça que si l'expulsen farà mal a la seua víctima;

¹³⁶⁶ Eiximenis, 1992, IV, 44. Idèntic, a Noydens, 1711, 49: *Quando el Exorcista advierte, que el demonio se rinde, y que ha de salir por el poder, y orden de Dios, se ha de mandar, que al salir, no haga daño al cuerpo criado de Dios, sino que le dexé sano, libre, y desembarazado... y que dé vna señal de su partida, y de los demás compañeros suyos; porque suelen algunos quedarse, y ocultarse por algun tiempo, con tal maña, que queden burlados los Exorcistas.*

com no pot aturar així l'exorcisme, surt per l'ull, deixant-lo pengim-penjam (Vorágine, 1982, 334). Amb posterioritat al guariment, diu Noydens que l'energumen sovint no creu haver estat endimoniat¹³⁶⁷.

4.6.5. Paganisme

El paganisme, prohibit a l'Èxode (20, 4) (*Non facies tibi sculptila, neque omnem similitudinem*), serà considerat a l'Edat Mitjana com una manifestació diabòlica; herència de l'antiguitat romana i bàrbara, al llarg dels primers segles del cristianisme la lluita contra la idolatria serà una obsessió; després de Teodosi, amb qui el cristianisme passa a ésser religió oficial de l'imperi, els cristians fins aleshores perseguits esdevéneren seguidors dels pagans. L'any 391, a Alexandria, el patriarca Teòfil saqueja el temple de Dionisos i exhorta les multituds cristianes a destruir la gran estàtua de Serapis (Manguel, 2001, 284). El resultat final serà la síntesi de cristianització de rituals, santuaris i déus pagans (Bologne, 1993, 270; Lecouteux, 1982, 700-709). L'esperit del conflicte amb el paganisme es conserva, però, ja sense sentit des del s. XII, i és reciclat després amb el nou contacte amb els paganismes americans, al s. XVI.

Cal explicar la confusió conceptual existent als autors medievals entre paganisme, satanisme (ja que els ídols són habitats, o animats per dimonis) i bruixeria (els nigromàntics fan parlar estàtues) (Bernard, 1992, 211). Sant Tomàs mateix alimenta la confusió en classificar les supersticions en tres tipus: la idolatria, superstició en l'adoració a Déu i la consulta als dimonis (*S. Th.*, 2-2, q. 92, a. 2).

Les descripcions medievals del paganisme solen seguir les bíbliques i clàssiques; les imatges són, imagina Kent al s. XII, honrades, s'hi fan sacrificis, conjurs, se'ls demanen vaticinis¹³⁶⁸. El que més crida l'atenció als cristians medievals és la fabricació, el caràcter artificial i inert de les imatges; en paraules de Llull,

*...los pobles qui creien en ýdoles de pera, d'aur e d'argent e d'altres coses: e cascun príncep feya de fust o d'altra cosa una forma en semblant d'om, e aquella adoraven axí com a Déu*¹³⁶⁹.

D'altra banda, conforme a l'anacronisme medieval, els rituals pagans s'imaginen i es descriuen com els que els autors coneixen, els cristians; així, Lieja parla d'un *clergue de lles ýdolles* (Lieja, 2004, CDXXXV), i Muntaner explica la guerra de Troia com a resultat d'un incident en una "romeria" pagana:

¹³⁶⁷ Noydens, 1711, 51: *Suele el demonio muchas vezes, quando se vé obligado á salir, persuadir al enfermo, de que nunca ha sido posseído del demonio...*

¹³⁶⁸ Kent, 2003, 178, v. 2270-2274: *Une ymage Apolin ont avec eaux portee;/ E pur la sue amur l'ont forment honoree;/ Sacrifice ont fet e par art conjuree;/ De Thebe ly demandent respons a celee;/ E l'ymage lur ad oscurement mostree...*

¹³⁶⁹ Llull, 1981, 37. Vegeu també Vicente, 1988, 229: *E adoram as gentes deoses de palmeira,/ deoses de metal, e de pederneira,/ deoses sem vida, deoses de pecado,/ feitos de madeira./ Têm pés e não andam, mãos e não palpam,/ olhos e não vêem, orelhas e não entendem.*

En aquella illa (en aquell temps) del Tènedo, havia una ídola, e venien-hi un mes de l'any tots los honrats hòmens de Romania, e honrades dones, a romeria; e així fo, en aquell temps, que Elena, muller del duc d'Atenes, hi venc a romeria ab cent cavallers qui l'acompanyaven. E Paris, fill del rei Parian de Troia... (Muntaner, 1979, II, 84).

Al passat, conegut a través dels textos bíblics i clàssics, el paganisme era universal; totes les nacions adoraven ídols, s'afirma al *Roman d'Alexandre*¹³⁷⁰; sant Tomàs aclareix que a la primera etapa de la humanitat encara no existia la idolatria, ja que el record de la creació divina encara era recent (S. Th., 2-2, q. 94, a. 4). Fins i tot el propi Salomó hi cau, diu la princesa Carmesina a Tirant: *Mirau los fets de Salamó, com fon cap de la saviesa del món, e per dona fon idòlatra* (Martorell, 1983, CLXXII).

El paganisme és, doncs, una creació històrica. Dues són les teories medievals sobre la seua aparició; la primera, racionalista, és l'evemerisme: els déus pagans són grans homes divinitzats posteriorment; aquesta, diu Bologne, és l'explicació culta (Bologne, 1993, 78, 270; Eliade, 1999, 161). Sant Isidor, explícitament, qualifica la mitologia grega i romana com a conjunt de faules (Isidoro, 1982, 737), i, segons Varazze, santa Bàrbara escriu, a la torre estant, una carta en què defensa la teoria evemerista (Vorágine, 1982, 897). A la *Chronica Naierensis*, de mitjan s. XII, s'explica la divinització del rei egipci Serapis, i d'Atles, descobridor de l'astrologia (*Crònica Najerense*, 2003, 46). I Lieja narra un cas pràctic de la teoria evemerista: l'emperador Julià l'Apòstata substitueix una imatge de Crist per una altra seua: *levà d'alý aquella ymatge e mès-n'i una altre a semblança d'él matex*. Immediatament actua la venjança divina: *E, tentost, vench un lamp del cel qui la dita ymatge cremà e destruí* (Lieja, 2004, DCCXIII). En una altra narració, molt estranya, conta com Gigens, un pastor, troba en una cova *un hom mort demunt un caval de coure*, sense que sapiguem si es tracta d'un cadàver o una estàtua; sense cap explicació, el pastor i l'home mort dialoguen: *E lo dit hom mort, qui era ýdola, dix-li que...* (Lieja, 2004, DLXXI).

Però la teoria que, adreçada en un principi al poble, s'imposarà a l'Edat Mitjana, és la teúrgica: els ídols són dimonis, o són animats per ells (Bologne, 1993, 78, 270): *Omnes dii gentium daemonia*, diu el salmista (95, 5), i repeteixen sant Joan (Apoc, 9, 20), sant Tomàs (S. Th., 2-2, q. 94, a. 4) i Varazze (Vorágine, 1982, 582); la *Confessió de Cebrià* arriba a situar la residència dels dimonis a l'Olimp (Amat, 1985, 325). La identitat entre els dimonis i els ídols l'afirmen, a la *Legenda*, sant Andreu apòstol (Vorágine, 1982, 32), sant Jordi a Capadòcia (Vorágine, 1982, 250) i, curiosament, Juliana, sacerdotessa de Mercuri, posseïda pel dimoni davant sant Calixt (Vorágine, 1982, 663). A la mallorquina *Passió de sant Jordi o Consueta del gloriós sant Jordi*, l'estàtua d'Apol·lo, interpelada pel sant, confessa: *Jo confesse no ser déu... Jo dimoni só apellat* (*Teatre Hagiogràfic*, 1957, III, 59), i a la *Consueta del Misteri de la gloriosa Santa Àgata*, aquesta santa diu: *me vuller fer sacrificar/ i los diables adorar* (*Teatre medieval...*, 1994, 92). Dante, en canvi, serà l'agosarat que, no per casualitat, col·loca indirectament una deessa pagana –això si, verge– al cel: les ànimes que purguen els seus pecats de

¹³⁷⁰ Kent, 2003, 130, v. 1605-1608: *Il n'i ad cely qui ne croit en Apolin,/ Toz de Inde majeur desqu'al mont Taurin/ E d'Afriqe la grant tote la gent Darin./ Ne remist Turc n'Escler, Caldeu ne Barbarin...*

luxúria canten himnes a la castedat, a la Verge i a Diana (Purgatori, XXV, 121). Ja al s. XVI, els cronistes d'Índies, a l'hora de conceptualitzar les idolatries precolombines, recorren al precedent antic¹³⁷¹.

No manca, a l'erudició del cinc-cents, la forçada harmonització de totes dues teories, com fa Villalón al seu *Scholástico*¹³⁷².

La conversió dels déus antics en dimonis tindrà una conseqüència indesitjada: seguint l'argument, llavors aquests déus del paganisme no són morts, sinó vius com a dimonis (Bakhtin, 1998, 351). Segueixen, doncs, actuant durant el cristianisme; Varazze conta com Diana compon un oli màgic per enganyar uns mariners (Vorágine, 1982, 39), i els dimonis que s'apareixen quotidianament a sant Martí adopten la forma de Júpiter, Venus, Minerva, i sobretot, Mercuri (Vorágine, 1982, 725). I l'ús de Plutó a l'infern serà habitual a l'Edat Mitjana (*Curial...*, 1979, 250). Lieja conta una interessant història, carregada de continguts simbòlics, protagonitzada per la diablessa Venus, ara súbdita del príncep dels diables, que conserva malgrat la seua conversió l'advocació eròtica; un jove novençà, per a jugar a la pilota el dia del seu casament, es treu l'anell que duu i el posa *en lo dit de lla man de una ymatge de una ydolla de aram que stava allí prop, tro que hagués acabat lo dit joch*. Quan va a recuperar-lo, troba que l'estàtua ha tancat el puny, i no pot retirar-lo. Per la nit, es gita amb la seua dona, però hi apareix una boira, i se sent una veu que diu: *“Ab mi te gita, car vuy te esposest ab mi, car jo són Venus...”*

Gelosa, la diablessa Venus entrebanca la vida sexual de la parella, un típic *maleficium* bruixeril; el jove, no ressignat, acudeix al nigromàntic Palamo, que li lliura una carta de recomanació per al dimoni; aconseguix d'entrevistar-se amb el senyor infernal, el qual fa, per la força, que l'anell siga arravassat a Venus i tornar al jove perjudicat (Lieja, 2004, DCL).

D'altra banda, un déu clàssic, Poseidó-Neptú, és fàcilment transformat en dimoni; els diables que s'enfronten amb Ivain, a la novel·la de Chrétien de Troyes, són *li fil d'un netun*¹³⁷³. I al *Curial*:

...aquell Neptumno, déu del sítzeu e pudent regne de la mar, déu de l'eternal plor... lo qual, mentre li parlí, tots temps trametia per la boca, per lo nas e per les orelles horrible fum de sofre, e los ulls qui parien lluquets quant se començaven a encendre, e per la barba avall li caïe sangonosa bava, qui cremada per lo foc paria vermella espuma, la qual bullia, e feia brogit de paella, ab poc oli bullent quan hi llancen alguna cosa freda (*Curial...*, 1979, 256).

Sembla, tanmateix, que hi ha un dimoni en particular responsable del paganisme; l'apòcrif evangeli armeni de la infància (15, 18) arriba a informar-

¹³⁷¹ Fernández, 1971, 95: *...digo que los antiguos romanos, ni los griegos, ni los troyanos, ni Alejandro, ni Darío, ni otros príncipes antiguos, por no católicos estuvieron fuera de estos errores y vanidades y conjeturas de sus locos sacrificios, en los cuales interviniendo el diablo...*

¹³⁷² Villalón, 1997, 121: *...aquellos filósofos antiguos... fueron siempre fundados en la errada gentilidad, adorando los demonios... Adoraban unas estatuas de mármol hechas en representación de Saturno, Júpiter, Vulcano, Mercurio, Venus y Juno, los cuales en su vida fueron muy grandes nigrománticos, adúlteros, robadores, fermentidos.*

¹³⁷³ V. 5516. Citat per Carmona, 2003, 17. La traducció al castellà, a Troyes, 1984, 111.

nos de quin és el seu nom, Sadaiel. Eiximenis, d'altra banda, esmenta *lo gran demoni qui és assignat a provocar lo poble de Israel e a temptar-lo de ydolatria* (Eiximenis, 1992, V, 10). Com a dimonis que són, els ídols seran doncs hostils als cristians; Varazze conta com els déus pagans inspiren l'emperador Domicià per a que obligue els cristians a sacrificar als ídols (Vorágine, 1982, 661); de fet, una gran part dels martiris tenen com a causa la negativa dels cristians a adorar els ídols.

La creença que els diables habiten les estàtues dels déus pagans es remunta al primer cristianisme (Amat, 1985, 169). Sant Gregori atribueix el paganisme-satanisme als gots:

...així com era lur mala custuma, sacrificaren l cap de cabra al dimoni... E puys totz se humiliaren denant lo cap de la cabra, e-l adoraven... (Gregori, 1931, I, 232).

Sant Tomàs explica com els dimonis animen les estàtues paganes (S. Th., 2-2, q. 94, a. 1), i com els fan respondre les qüestions que se'ls presenten (*propter responsa quae daemones in eis dabant, et alios mirabiles huiusmodi effectus*) (S. Th., 3, q. 25, a. 3). A la mallorquina *Consueta de la passió de sant Cristòfol* el sant diu: *ýdolas/ qui són plenes de diables* (Teatre Hagiogràfic, 1957, III, 92).

Per què els dimonis recorren a aquesta estratagema? Evidentment, per a fer caure els mortals en pecat d'idolatria, però també a causa de la seua vanitat; al diable, diu Eiximenis, li encanta que l'adoren:

Tanta és la sua supèrbia e appetit de ésser hadorat. E, per tal, aytant com pot, per una manera o per altra, nodreix peccat de ydolatria públich o amagat, per tal que almenys en ýdoles o en fetilles sia adorat e honrrat (Eiximenis, 1992, IV, 29).

Els dimonis, per als seus fins, empraran tots els mitjans disponibles, com ara la luxúria:

...un monge, temptat del peccat de lla luxúria, tornà al món e veé una ffilla de un clergue de lles ýdolles molt bella, e demanà-la a son pare, que la li donàs per muller. E lo pare anà-sse'n aconsellar ab les ýdoles si la y daria o no (Lieja, 2004, CDXXXV).

Ja presoners en la cadena del diable, els idòlatres solen a més a més fer sacrificis humans als seus déus; és el cas que dona lloc a la llegenda de sant Jordi; ens ho conta sant Vicent:

E los dimonis no són contents que la persona faça pocs pecats, mas molts. Com haguessen en la ciutat ofert a l'ídol, e dimoni, de totes coses, venc que el dimoni los dix que li oferissen los fills... Prop de aquella ciutat, en un estany d'aigua, havia un gran drac, e adoraven-lo per Déu...(en

*Babilònia així mateix adoraven un drac). Lo dimoni donà a entendre que la filla del rei havia d'ésser oferida al drac...*¹³⁷⁴.

Sant Vicent relata també un *exemplum* amb ídol diabòlic, el del cavaller gelòs; sospita de la fidelitat de la seua dona, i decideix consultar un dimoni – crec que cal entendre ídol- de la localitat, que revel-la els pecats; efectivament, el diable el rep amb un "O cornute!", i li confirma que la seua dona manté relacions amb l'escuder, que d'altra banda, i simultàniament, veient-se en perill de mort, es fa confessar; la confessió esborra el pecat, i posat davant l'ídol, el diable resta mut. La conclusió del cavaller: "*Ara dich que hom no deu donar fe en paraules de dimonis*"¹³⁷⁵.

Als primers segles del cristianisme, la tendència és identificar la idolatria amb l'imperi romà; l'emperador, divinitzat, és un exemple de paganisme, d'evemerisme retroactiu; l'imperi romà, doncs, és regit per un diable –un déu pagà, l'emperador-, es pensa al s. IV (Turcan, 1997, 309-337); després, sant Agustí diu que els diables i els dirigents pagans són aliats¹³⁷⁶; la *societas* entre el maligne i alguns humans s'expressa en aquesta aliança imperial. Sant Pau i sant Pere s'apareixen en somnis a l'emperador Constantí, que interpreta la visió com a procedent *dels déus de lles ýdoles* (Lieja, 2004, DCXXXVI).

Més endavant, amb l'aparició exterior de la tenalla islàmica que aïlla el cristianisme dels paganismes, i l'assimilació interior dels vestigis d'idolatria antiga, el mateix concepte de paganisme esdevé vague, llibresc, d'aplicació ritual, una part d'un corró satanitzador que s'aplicarà alegrement a qualsevol enemic; n'esmentem algun exemple. Al *Libro del Anticristo*, quan es narra com aquest personatge farà parlar una estàtua, l'autor ha d'explicar el concepte de paganisme¹³⁷⁷. Fernão Lopes, a les seues cròniques (1454), qualifica els portuguesos que lluiten del costat dels castellans de traïdors, diabòlics i idòlatres¹³⁷⁸; i al *Tirant*, Carmesina acusa així el cavaller Montsalvat:

A tu pot hom dir fill d'iniquitat, engendrat en la mala planeta de Saturnus, e est home qui mereixes molt gran reprensió e càstic en la tua persona

¹³⁷⁴ Ferrer, 1973, 190. La versió llatina, a Ferrer, 1995, 382: *...verumptament in illis partibus adorabant ydolas, et demones non contentantur quod persone faciant unum peccatum, sed multa, dicendo quod offerrent filias et filios in sacrificium ydolis, ipsos occidendo et comburendo coram eis. "Inmolaverunt filios suos et filias suas demoniis", (Ps., CV, 37). Ibi erat stagnum magnum, draco, et adorabant ipsum tanquam deum... et dixit demon a la ydola, quod non poterat liberari nisi filiam suam offerretur...*

¹³⁷⁵ Ferrer, 1995, 81: *Et accidit quod extra civitatem erat quidam demoniacus, qui dicebat cuilibet coram omnibus peccata in facie, et sic confundebat multos. Et incontinenti cum fuit coram eo, dixit diabolus: "O cornute!", etc. Dixit Miles: "Et quare hoc dicis?". Respondit: "Quia uxor tua facit malum cum tuo scutiffero"... Et sic iverunt omnes ad demonem, qui nichil dixit. Dixit Miles: "Dic modo que dixisti eri de scutiffero et uxore mea". Respondit demon: "Nescio quid dicis, quia scutiffer tuus sanctus est, in stabula fuit sanctificatus".*

¹³⁷⁶ *De Civitate Dei*, 4. 32. Citat per Buc, 1997, 81.

¹³⁷⁷ *Libro del Anticristo*, 1497, XXVIII: *...en el tiempo de los gentiles todos los pueblos tenían dioses fechos estatuas dentro de sus templos, y dentro de ellas hauía un diablo que daua respuesta de sus demandas que le hazían...*

¹³⁷⁸ Lopes, 1997, 257: *...induzidos inteiramente pelo espírito de Satanás, e pelo mau conselho de falsos portugueses... tornando a fazer os seus sacrifícios e a adorar os ídolos em quem anteriormente criam.*

(...) *contra la divina e humana llei en consellar tan gran pecat d'idolatria, que dius que façam sacrifici al diable de qui tu est servidor, que mostres bé en ton parlar que no est cristià, sinó idòlatra* (Martorell, 1983, CXXIV).

Aquesta pèrdua de la noció exacta de paganisme farà que, com a corró satanitzador, s'arribe a aplicar als jueus, a *La destrucción de Jerusalem*: quan els romans hi entren, *Y las gentes fueron salidas del error de los diablos en que creían e destruyeron todos los ídolos* (*La historia...*, 1946, 157). I també, nogensmenys, a l'islam; així, al cantar de Rotllà, Marsil, el senyor musulmà de Saragossa, adora Mahoma i Apol·lo (*El cantar...*, 1983, 9); els musulmans adoren estàtues de tots dos (*El cantar...*, 1983, 88), porten les seues ensenyes a la batalla, amb la de Tervagan (*El cantar...*, 1983, 109, 116), i quan Carlemany venç i entra a Saragossa, en destrueix els ídols (*El cantar...*, 1983, 121). El *Roman d'Alexandre*, precisament, emparenta la genealogia del rei persa Darius amb la d'aquests déus-diables "musulmans": *Darius, le roi des rois, cousin de Tervagant, / Parent Mercure et Apolin le vaillant* (Kent, 2003, 114, v. 1391-92). La història de Carlemany, afegida a la *Legenda*, suposadament narrada per l'aquebisbe Turpín, conta com l'emperador destrueix tots els ídols dels musulmans, excepte una imatge profètica feta per Mahoma mateix, d'or massís, i que es trobava a la vora de la mar, sobre una roca altíssima; mitjançant la nigromància, Mahoma havia tancat a l'estàtua una legió de dimonis, que entrebanquen que ningú no la trenque o enderroque; els cristians no s'hi poden acostar. L'estàtua representava un home dret amb una gran clau a la mà dreta; l'any que nasquera a la Gàl·lia l'home que havia de convertir Hispània, la clau cauria, i els musulmans havién de fugir (Vorágine, 1982, 843). La tradició no es limita al món carolingi: el cronista Bernat Desclot, narrant la conquesta de Múrcia per Jaume I, identifica també islam i paganisme: *que els cristians eren venguts en aquell lloc per fer dan a paganisme* (Desclot, 1982, 108).

El paganisme com a etiqueta no s'aplica només als enemics exteriors de la cristiandat; també als interiors, identificats amb els bruixots i fetillers; la unió entre màgia i paganisme és indestruïble. A la *Chronica Naierensis* s'explica com Nemrot, el constructor de la torre de Babel, després de la seua caiguda, inventa la idolatria i la màgia, i s'identifica amb Zoroastre i amb Cam, el fill de Noé (*Crónica Najerense*, 2003, 44-45). Segons la *General e Grand Estoria* d'Alfons el Savi, la màgia és inventada per tres personatges clàssics, dues bruixes i una deessa: *De los que usaron primeramente de los encantamientos segunt el saber de la magica... Diana, Çirce e Medea* (Alfonso X, 1984, 199). Sant Tomàs confirma que els nigromàntics tenen la capacitat de fer *statuas loqui et moveri* (*S. Th.*, 1, q. 115, a. 5), com feia Simó el mag (Vorágine, 1982, 347). Marco Polo també esmenta com els naturals de Kesimur (el Caixmir) són idòlatres i nigromàntics, i fan parlar i predir el temps els seus ídols (Polo, 1977, 50, cap. XLIX). I Arnau de Lieja confirma la identitat entre paganisme i satanisme:

...un religiós tenie pare que ere sacerdot de lles ídoles. E una nit que son pare faję sacrifici a les ídoles demunt dites ell veé venir allí Satanàs ab tots los seus... (Lieja, 2004, CVII).

Tota aquesta identificació retrospectiva s'actualitzarà en la persecució de la bruixeria, que conté el pecat de paganisme, insisteix sant Vicent: *Lo primer manament diu axí: "No iràs a Déus estranys, ço és, a adevins ne adevines"* (Ferrer, 1932, I, 236).

El combat entre el primer cristianisme i els paganismes contemporanis té un episodi dramàtic, la destrucció dels ídols a càrrec de Crist, un seu apòstol o un sant. L'estructura de l'episodi és gairebé sempre similar: el protagonista és intimat a adorar l'ídol, i en comptes de fer-ho expulsa el dimoni que hi habita i fa caure l'estuàtua, de vegades el temple, directament o pel dimoni, que s'hi materialitza (Amat, 1985, 325-326). La destrucció dels déus rivals en concurrència és una demostració pràctica i visible del poder del déu cristià¹³⁷⁹, una acció de propaganda (Díez, 2001, 90; Bologne, 1993, 161). Beuter ens informa de la data per a València: *Fon açò quasi en l'any del Senyor 300, quan los temples de les ídoles se tancaren en València* (Beuter, 1982, 211). Pero Tafur, a mitjan s. XV, conta com el papa Gregori, per a que les ruïnes de Roma no distragueren la pietat dels catòlics, mana destruir els edificis, on encara resten residus de paganisme¹³⁸⁰. Una volta imposat el cristianisme a l'occident, diu sant Tomàs, el paganisme ha d'ésser extirpat de la resta del món, abans de la parusia (S. Th., 2-2, q. 94, a. 4).

El principal exorcista de temples pagans és Crist; al seu naixement cauen els ídols:

...lo die que nasqué nostre senyor Jesucrist, totes les ýdoles caygueren e-s trencaren, car lo proffeta Jeremies havie dit que totes les ýdoles caurien qant parís una verge (Lieja, 2004, CDLXXX).

L'acció iconoclasta té lloc sobretot durant la seua pelegrinació infantil a l'Egipte; els evangelis apòcrifs hi paren esment; al del Pseudo-Mateu (23, 1), la Verge entra amb el nen al temple egipci de Sotina, i sobtadament cauen a terra els 365 ídols; a l'evangeli àrab de la infància, quan el xiquet entra a Egipte hi ha un terratrèmol i cauen tots els ídols (10, 1), i després la "ciutat dels ídols", en acostar-s'hi Jesús, és completament arrassada per un altre terratrèmol, i les seues runes empassades pel desert (23). A l'evangeli armeni de la infància, quan el nen arriba a Mesrin les estàtues dels deus es posen a cridar; el temple

¹³⁷⁹ Buc, 1997, 92: *Dans la culture politique de l'Antiquité tardive, le rituel est censé signifier et créer le consensus social. Pour les polémistes de l'Antiquité tardive, montrer que l'ordre de l'adversaire est illégitime passe donc par la destruction, réelle (par l'action) ou imaginaire (par l'écrit) de sa ritualité.*

¹³⁸⁰ Tafur, 1995, 26: *...viendo la magnificencia de los edificios, en tal manera espedían en los visitar, que empachaban el santo propósito con que vinieran, per tanto mandó desatar todas o las más de las magníficas obras, que avían quedado de los antiguos tiempos. Dizen que fué una grant mortandat en Roma, que turó grant tiempo, é fué revelado al papa Gregorio, que fiziese una grant proçesion á una yglesia... donde antiguamente avía un ídolo, que se adorava de los gentiles, é aún secretamente de algunos aunque cristianos, porque algo les oviese quedado del rito gentilico; é como fuese la proçesion con el Papa, quando llegaron á la yglesia é emparejaron con la ymágen del ídolo, dió un grant tronido, é partióse en pedaços... vieron ençima de la más alta torre él e todo el pueblo un ángel con una espada sacada llena de sangre, como la alimpiava al manto é la metía en su vayna, en señal como Dios era ya aplacado é non le plaçie que más gente moriese; é la ydolatría fué quebrantada é ansí aquel castillo de aquella vez ovo nonbre castillo de Santángelo...*

d'Apol·lo cau a terra, seguit per tots els de la ciutat (15, 6-7); a Malla, un dimoni que havia estat present a la destrucció del temple d'Apol·lo de Mesrin, avisa els déus del temple del que els espera, tots plegats es desesperen i finalment Jesús enderroca tots els temples (16, 1-4); el mateix passa després amb els ídols de Sahaprau, a Síria: els diables fugen dels temples, i les estàtues cauen a terra, esmicolant-se (17, 1). Isabel de Villena descriu així l'escena:

E entrant sa senyoria en Egipte, per virtut d'aquell rei invencible que sa mercé portava al braç caigueren totes les ídoles en terra, trencant-se e esmenuant-se totes, segons Isaïes havia profetitzat... (Villena, 1980, LXXXVII).

Segons el testimoni de Tafur, la destrucció dels temples té una perllongació simbòlica al palau d'August, a Roma: cada any, per nadal, en cau una part¹³⁸¹.

Després de Crist, els grans destructors d'ídols són els apòstols, que recorren el món acabant amb els déus del paganisme; sant Joan evangelista enderroca els ídols del temple de Diana, a l'Àsia (Vorágine, 1982, 68); sant Tomàs, empresonat a l'Índia, expulsa el dimoni que habita una imatge del sol, obligant-lo a destruir l'ídol (Vorágine, 1982, 51). Sant Bernabeu, diuen les seues còpies, acaba amb el paganisme: *vós, sant beneÿt,/ convertís la gent maligna/ d'aquell poble tan maleÿt/ qui les ýdoles honrava (Cançoner sagrat..., 1912, 185)*. En una miniatura d'una vida de sant Dionís (1317)¹³⁸², veiem sant Pau predicant els *philosophi*, als quals assenyala l'altar al *deo ignoto*, que el sant diu que és el cristià. Els pagans de l'Escítia pretenen que sant Felip adora l'estàtua de Mars; l'apòstol fa sortir de l'ídol un drac que mata amb el seu alè els principals dels pagans (Vorágine, 1982, 277); la versió de sant Vicent fa *ex ydola exit quidam magnus draco, et cum alendo occidit filium principis*¹³⁸³.

Sant Simó i sant Judes, actuant en parella, s'enfronten als déus de Babilònia; consultats aquests per Baradach, el rei persa, sobre la seua guerra amb l'Índia, els ídols manifesten que no poden predir el futur per la presència dels apòstols al país; *e los dimonis per la presència dels apòstols no podien parlar*, diu sant Vicent (Ferrer, 1975, IV, 172). El rei els fa cridar, i fan una mena de concurs d'endevinació: els déus pagans diuen que la guerra serà llarga i sangonosa, i Simó i Judes que l'endemà arribarà la legació índia per a rendir-se (Vorágine, 1982, 683). Els nigromàntics Zaroen i Arfaxat, expulsats de la cort babilònica pels sants, van a Samir, *ciutat d'infels qui adoraven lo sol e la luna*, on es conxaven amb els setanta sacerdots idolàtrics contra ells; se n'apoderen, i els duen al temple: els apòstols manen llavors els dimonis sortir de les estàtues i que les trenquen (Vorágine, 1982, 686); la versió del predicador:

¹³⁸¹ Tafur, 1995, 30: *...están los palacios de Octaviano Augusto, que dizen que él fizo e enfortalesçió, por que le fué dicho por una de las Sebillas, que, quando la Virgen pariese, su estátua caería; é esto fué en el avènement e nacimiento de Nuestro Señor; é cayó su palacio, é aún se dize que cada año en el día del nascimiento de Nuestro Señor una parte se cae...*

¹³⁸² París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 2090, f. 45. Reproduït a Schmitt, 1992, 10.

¹³⁸³ Ferrer, 2002, 217. La traducció castellana dóna per *cum alendo*, amb l'alè, erròniament *con las alas*.

"Dimonis, nosaltres vos manam que a vista de tots isquats de ascí e que destroescats les ýdoles"; e súbitament ne isqueren pus negres que la pegunta, gitant foch per les orelles, trenquaren les ýdoles ab grans crits e ab gran pudor, e anaren-se'n (Ferrer, 1975, IV, 175).

Veiem aquesta caiguda d'ídols a les xilografies de la *Legenda*: davant de sant Judes i sant Simó, escampats per terra, veiem els troços d'estàtua, amb un cap banyut, i dos dimoniets fugen per l'aire (Vorágine, 1982, 681).

Encara hi ha un altre apòstol destructor d'ídols, sant Bartomeu; el sant arriba a l'Índia, i s'alberga al temple d'Astaroth, a la versió de sant Vicent, *una ymaga de hom, e dedins havie hun dimoni que s'appellave Astaroth*; degut a la presència de l'apòstol, el diable es torna ineficaç, per la qual cosa els fidels es translladen a l'ídol d'una altra ciutat, Berith; aquest els diu la causa del silenci d'Astaroth, i els descriu permenoritzadament sant Bartomeu (que porta vint-i-set anys sense canviar-se les sandàlies); Berith acaba dient als seus fidels que pregunten al sant que no hi vaja. Mentre, l'apòstol fa que durant la principal festa pagana l'ídol d'Astaroth diga que és lligat amb cadenes de foc; els presents intenten enderrocar l'estàtua, però no poden; Bartomeu, llavors, mana el dimoni sortir i trencar l'ídol i tots els altres del temple, i fugir al desert (Vorágine, 1982, 524-529). La versió de sant Vicent és més simple, i obliga el déu a confessar la seua identitat demoníaca:

Mas quant sent Bertomeu fo allí, lo dimoni tornà mut, que no podie dir res. E digueren: "Com és açò?". Dix sent Bertomeu: "Car yo lo tinch lligat". E dix-li que digués la veritat, e lo dimoni dix: "Cessate miseri, iteretur sacrificare mihi, quia demon sum, et angelus Domini tenet me ligatum cathenis igneis" (...) E dix: "Yo-t man a tu que la derroques, e que isques de la stàtua". E aquell, visiblement, chich negre com a carbó, ab la lengua roga, e lançave foch per les orelles, e destroy-u tot, e la stàtua, e anàsse'n a infern (Ferrer, 1975, III, 147).

En alguna representació del gòtic català¹³⁸⁴, veiem sant Bartomeu assenyalant amb el dit cap a l'estàtua, una figureta humana, nua i amb barba, que acaba de caure per terra, en dos troços; el dimoni, gran i negre, fuig a quatre grapes per un racó.

No són sols els apòstols; també els altres sants destrueixen ídols; sant Longinos, els de Capadòcia (Vorágine, 1982, 198); sant Feliu, només bufant-los, fa caure els ídols de Serapis, Mercuri i Diana (Vorágine, 1982, 555); sant Martí enderroca un arbre sagrat per als pagans (Vorágine, 1982, 722); sant Sadurní fa callar tots els déus de Tolosa (Vorágine, 1982, 774); el dimoni de l'estàtua de Júpiter, només presentar-s'hi sant Erasme, s'escapa en forma de drac (Vorágine, 1982, 887), i santa Dorotea, forçada a adorar els ídols, els fa caure, i apareixen uns àngels que se'ls emporten (Vorágine, 1982, 918).

Una batalla épica és la mantinguda entre el diable i sant Benet, que converteix el temple d'Apol·lo de Montecassino en monestir (Vorágine, 1982, 203); sant Gregori narra en primer lloc la destrucció que en fa sant Benet:

¹³⁸⁴ Girona, M. d'Art, Família Solà: Destrucció i humiliació de l'ídol demoníac, del retaule de Sant Bartomeu (ca. 1470). Col·l. particular: Joan Gascó, Sant Bartomeu davant el tribunal, del retaule de Sant Bartomeu, procedent de l'hospital de Pelegrins de Vic. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 355.

...I castel, qui a nom Catín, és assitiat sobre l alt pug, en lo qual antigament los gentils colien l^a ýdola, qui avia nom Apol·lò, e per entorn d'aquel loc avia d'altres ýdoles; e-n aquestz locs, en lo temps de sen Beneset, les gens no fasels qui estaven aquèn fasièn a les ýdoles sacrificis. En aquel loc venc lo sant baron, e cremà los oratoris, e arrancà los autars del temple d'Apol·lò, e edificà aquí altar de sen Martín... (Gregori, 1931, I, 117).

Més endavant, fent les obres de construcció del monestir, apareix una estàtua enterrada, que es mostrarà entremaliada:

En lo dit loc féu lo sant cavar fort pregon, e, cant agren cavat, trobaren l^a ýdola de coure, la qual gitaren en la cuyna. E après semblà als frares que de la ýdola exís foc qui cremàs tot lo monestir; los frares gitaren-hi ayga, e faseren lur poder d'auciure lo foc. Lo sant oy lo brogit, e venc, lo qual viu que ayçò no era foc, sinó il·lusió del demoni; e gità·s en oració, e tota aquela ymaginació e decepció evanay e passà (Gregori, 1931, I, 119).

El diable intenta boicotejar les obres del monestir sobre les ruïnes del "seu" temple; s'asseu damunt un carreu, per la qual cosa els obrers

...no la pogren en neguna manera moure, ans estava axí ferma com si fos fermada, en què·s dava a entendre que·l enamic estava sobre ela; e trameseren missatge al sant que vengués, e que l'enamic d'equí gitàs, per tal que la pera posquessen d'equí levar (Gregori, 1931, I, 118).

Una volta mort, sant Benet, triomfador contra els ídols diabòlics, és significativament soterrat en un antic santuari pagà, *en l'oratori de sent Johan Baptista, lo qual él avia edificat en lo loc un avia destruïda la ýdola d'Apol·lò* (Gregori, 1931, I, 161).

Abunda l'escena també a la iconografia; a les xilografies de la *Legenda*, veiem derribant ídols sant Marcel·lí, sant Urbà, sant Sixt i sant Corneli (Vorágine, 1982, 259, 456, 321, 575). Sant Vicent màrtir també fa caure un ídol¹³⁸⁵. Sant Jordi enfonsa un temple pagà sencer, amb els parroquians dins, i la terra s'obri i s'ho empassa tot (Vorágine, 1982, 251; *Teatre Hagiogràfic*, 1957, III, 59; Ferrer, 1973, 190 i s.)

Variants de l'esquema són la destrucció indirecta, mitjançant un àngel, armat amb l'espasa; és el cas de santa Justa i santa Rufina¹³⁸⁶. O la destrucció pòstuma, que és la circumstància de sant Vito: a la seua mort, s'ensorren els temples amb els ídols i els idòlatres (Vorágine, 1982, 330). No tenen tant de poder els cristians que són enganyats per Julià l'Apòstata i encensen, sense saber-ho, les estàtues dels déus; horroritzats, demanen el martiri:

¹³⁸⁵ Barcelona, MNAC: Jaume Huguet (1412-1492), *Retaule de sant Vicent* (1455-1460). Procedent de l'església de sant Vicenç de Sarrià.

¹³⁸⁶ Barcelona, M. Diocesà; Rafael Vergós, *Destrucció de l'ídol*, del retaule de santa Justa i santa Rufina (finals del s. XV). Procedent de l'església parroquial de les santes Justa i Rufina, de Lliçà d'Amunt.

...los cristians, qui eren cathòlics, digueren e a grans veus demanaren que-ls fossen tallades les mans dretes ab què havien encensat, jaffós que no haguessen encesat a honor de lles ýdoles (Lieja, 2004, CLXI).

Malgrat aquesta pila d'expulsions, com hem vist, els dimonis mantenen a l'Edat Mitjana una relació estreta amb els temples pagans o les seues ruïnes, com a lloc freqüentat, i on realitzen els seus consells; a la història del jueu, el temple d'Apol·lo al camí entre Roma i Campània, *lo temple qui era estat d'una ýdola qui avia nom Apol·ló*, identificat aquest déu amb el diable: *qui era estat deýcat a demonis* (Gregori, 1931, I, 179-181); Varazze la repeteix (Vorágine, 1982, 589), així com Lieja: *lo juheu véu entrar gran companyia de diables en lo dit temple* (Lieja, 2004, CXCv); a la versió de fra Luis de Granada, és genèricament un *templo antiguo que estaba allí de un ídolo* (Granada, s.d., 415).

En tot cas, l'Europa cristiana baixmedieval té, com hem dit, una noció més teòrica que altra cosa sobre el paganisme; el xoc cultural dels conqueridors espanyols davant les religions americanes reviscolerà la noció medieval de lluita apostòlica contra els ídols; els mecanismes d'explicació seran els mateixos: els déus americans són diables, i els seus sacerdots, invocadors de dimonis¹³⁸⁷. La missió dels guerrers cristians és extirpar aquests cultes precolombins (Bernard, 1992, 167).

Els cronistes espanyols del s. XVI en fan referència; quant al Perú, Pedro de Cieza de León, al seu *Descubrimiento y conquista del Perú*, identifica automàticament paganisme i diabolisme¹³⁸⁸; Agustín de Zárate, a la seua *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*, descriu les formes animals d'aquests ídols¹³⁸⁹; Garcilaso de la Vega el *Inca*, als seus *Comentarios reales*, abocat a la crítica pel seu origen mestís, fa en canvi una avançada defensa de la tolerància, i denuncia el malentés religiós dels conqueridors¹³⁹⁰; també relata la trista sort del déu del temple del sol de Cuzco,

¹³⁸⁷ Bernard, 1992, 33; Camille, 1989, 57; Kappler, 1986, 50-72. Vegeu també la interessant monografia de Cervantes, 1996.

¹³⁸⁸ Cieza, 1986, 208, cap. LX: *...haciendo sacrificios en cierto oráculo de la comarca, donde un demonio daba respuestas; porque en todas las Indias tenemos creído que hay en los hombres naturales esta costumbre de tener pláticas con el demonio, con el cual es también de saber que no todos hablan ni tienen tal privilegio; sino los que tienen por más santos y religiosos, son elegidos para ello; y verdaderamente yo creo que muchas veces éstos fingen desvaríos para tener crédito con los suyos, certificando que el mismo demonio en su cuerpo estaba revestido.*

¹³⁸⁹ Zárate, 1971, 215, cap. IV: *...en cada templo hay dos figuras de bulto de cabrones negros... También hay en los templos figuras de grandes sierpes, en que adoran; y demás de los generales, tenía cada uno otros particulares, según su trato y oficio, en que adoraban. Los pescadores en figura de tiburones, y los cazadores según la caza que ejercitaban, y así todos los demás...*

¹³⁹⁰ Vega, 1972, 140, II, cap. 2: *Los indios no saben de suyo, o no osan dar la relación de estas cosas con la propia significación y declaración de los vocablos, viendo que los cristianos españoles las abominaban todas por cosas del demonio; y los españoles tampoco advierten en pedir noticia de ellas con llaneza, antes las confirman por cosas diabólicas, como las imaginan; y también lo causa el no saber de fundamento la lengua general de los Incas (...) y por otra parte tienen razón, porque el demonio hablaba en aquel riquísimo templo... Pero, si a mí que soy indio cristiano católico... me preguntasen ahora, ¿cómo se llama Dios en tu lengua? Diría: Pachacámac...*

la figura del sol, hecha de una plancha de oro, estàtua en una nit guanyada com a botí i perduda al joc per un *hidalgo*¹³⁹¹.

Pel que fa a Mèxic, vegem l'evolució de la denominació dels temples asteques; significativament, Cortés, desorientat, els anomena *mezquitas*: *sus mezquitas y oratorios donde ellos tienen sus ídolos* (Cortés, 1972, 47). Bernal Díaz del Castillo, a la seua imponderable *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (ca. 1568), en canvi els passa a anomenar amb el terme asteca, *cues*, i fa la identificació explícita: *los sacrificios que suelen hacer a aquellos sus ídolos, que son diablos*¹³⁹², i es meravella dels paral·lelismes entre el culte catòlic i l'idolàtric. Diego Muñoz Camargo, a la *Historia de Tlaxcala* (1585), també satanitza el paganisme, i el seu hàbit dels sacrificis humans: *allí le sacrificaron y sacaron el corazón, ofreciéndoselo al demonio, como tenían por costumbre* (Muñoz, 1986, 151, I, cap. 15). I Juan de Vilagutierre, a la seua *Historia de la conquista de Itzá*, empra també mots indígenes: *cues* i *zemís*; se sorprèn davant la quantitat i grandària dels temples asteques: *los cúes, o adoratorios de sus infernales y falsos dioses, muy grandes, muchos y muy capaces* (Vilagutierre, 1985, 128, II, cap. 4), i reflexiona sobre el paradoxal anunci que els diables van fer als indis de *la Española* de la vinguda dels castellans¹³⁹³.

D'altra banda, Gonzalo Fernández de Oviedo, al seu *Sumario de la natural y general historia de las Indias*, referint-se als indis *caribes*, explica el mecanisme diabòlic del profetisme dels sacerdots indis¹³⁹⁴; i Diego Andrés Rocha, "erudit ingenu", al seu *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales del Perú, México, Santa Fe y Chile* (1681), exposant la demencial tesi de l'iberisme a l'origen del poblament americà original, tesi legitimadora de l'expansionisme castellà, busca també les analogies amb els antics jueus: *concuerdan asimismo los hebreos y los americanos en la inclinación a la idolatría*¹³⁹⁵.

¹³⁹¹ Vega, 1972, 149, III, cap. 20: *Esta figura del sol cupo en suerte cuando los españoles entraron en aquella ciudad a un hombre noble, conquistador de los primeros, llamado Mancio Serra de Leguizano, que yo conocí y dejé vivo cuando me vine a España, gran jugador de todos los juegos, que con ser tan grande la imagen la jugó y la perdió en una noche.*

¹³⁹² Díaz, 1984, 153, cap. LXXVII. Vegeu el significatiu títol de capítol: *Cómo los indios de toda la Nueva España tenían muchos sacrificios y torpedades, y se los quitamos y les impusimos en las cosas santas de buena doctrina* (Díaz, 1984, 600, cap. CCVIII): *...pues los adoratorios, que son "cues", que así los llaman entre ellos, eran tantos que los doy a la malición, y me parece que eran casi al modo como tenemos en Castilla y en cada ciudad nuestras santas iglesias y parroquias y ermitas y humilladeros, así tenían en esta tierra de la Nueva España sus casas de ídolos llenas de demonios y diabólicas figuras...*

¹³⁹³ Vilagutierre, 1985, 73, I, cap. 6: *Y aun disponiendo, que compelido el demonio de su divino mandato, les dijese y anunciase la verdad de lo que les había de suceder... Y al fin, les fue respondido por el demonio, que hablaba en sus zemís...*

¹³⁹⁴ Fernández, 1971, 93: *...y este tequina habla con el diablo, y ha de él sus respuestas, y les dice lo que han de hacer, y lo que será mañana o desde a muchos días; porque como el diablo sea tan antiguo astrólogo, conoce el tiempo y mira adónde van las cosas encaminadas, y las guía la natura...*

¹³⁹⁵ Andrés, 1988, 158, cap. III, 1. També cita indirectament una altra analogia (Andrés, 1988, 163, cap. III, 1): *"Redujo el demonio con alagos y caricias a los primeros mejicanos. ...Llevaban delante sí un ídolo en un arca de juncos en hombros de cuatro*

No sols Europa descobreix els paganismes americans: també, amb l'expansió dels contactes amb orient, es descobreixen els asiàtics; Marco Polo se sorprén davant la multiplicació de caps i braços que presenten els ídols orientals (Polo, 1977, 155, cap. CLXII). Fra Joan del Càrpine, franciscà italià que porta la primera ambaixada del papa al gran Kan (1245-1247), identifica els ídols orientals amb els dimonis (Gil, 1993, 174), i fra Guillem de Rubruc (1252-1255), franciscà flamenc que anà en la segona ambaixada evangèlica, compara per les seues dimensions una estàtua jacent de Buda, a Caracorum, amb sant Cristòfol (Gil, 1993, 346). Fra Odoric de Pordenone (1318), viatger franciscà, conta que a la Tartària, quan un endimoniat acudeix a guarir-se als franciscans, aquests després el converteixen, i cremen els seus ídols domèstics; els llencen al foc, però les figures salten, perquè encara tenen els diables dins; les aspergen amb aigua beneïda, i llavors fugen els dimonis i poden cremar les figures, mentre els diables, des de l'aire, es queixen (Gil, 1995, 505). I al s. XVI, el missioner agustí fray Juan González de Mendoza, a la seua *Historia del gran reino de la China* (1585), narra les dificultats a la seua navegació a Manila, i les manifestacions idolàtriques de la tripulació xinesa, adreçades directament al diable, cosa que provoca les ires dels missioners¹³⁹⁶. Efectivament, els xinesos, diu l'agustí, *Adoran al demonio en muchas partes por sólo que no les haga mal; fins i tot el pinten davant els taüts dels morts: porque el diablo no hiciese mal al difunto en la otra vida, se lo ponían delante para que le conociese y le tuviese por amigo* (González, 1990, 364, III, cap. 18).

La iconografia gòtica dels ídols, dels déus de l'antiguitat, és interessant, perquè ens revela, a més de l'anacronisme medieval, la pèrdua de la noció de què hem parlat. Apareix generalment a l'escena hagiografica del sant derribant els falsos ídols, que apareixen representats com a petites estatuetes sobre pedestals, fines columnes, nues o vestides o armades a la manera medieval, sovint amb una llança a la mà. Aquest programa iconogràfic deriva, diu Molina, de les imatges originàries de la *Psycomaquia* de Prudenci (Molina, 1997, 282).

A l'esmentada miniatura de sant Pau predicant els *philosophi* atenencs (1317) veiem cinc figuretes nues i amb llances, sobre altars; en un manuscrit (1376) de la *Civitate Dei* de sant Agustí¹³⁹⁷, els ídols són dues estatuets sobre columnetes, nues i amb escut; en una de les miniatures gòtiques d'una Bíblia moralitzada¹³⁹⁸ hi ha dues figuretes dins d'unes urnes amb finestretes obertes. A les xilografies de l'edició del 1494 de la *Legenda*, es representen els ídols

sacerdotes, a los cuales, el mismo ídolo les sugería y mostraba el camino...” De que infiere el P. Acosta, que en este viaje quiso el demonio con esta gente imitar la salida de los israelitas de Egipto para la tierra de promisión...

¹³⁹⁶ González, 1990, 302, II, cap. 15: *Los chinos, como son tan supersticiosos y agoreros, comenzaron a invocar al demonio, pidiéndole los sacase de aquel trabajo, cosa entre ellos muy usada todas las veces que se ven en semejante peligro... Como los religiosos lo entendiesen, estorbáronles el pasar adelante con las suertes e invocación, y comenzaron a conjurar los demonios, que fue causa de que ellos no respondiesen a la invocación de los chinos... antes oyeron un demonio que les dijo que no los culpasen porque no respondían a su petición, que lo dejaban de hacer porque se lo estorbaban aquellos padres “castillas” que llevaban en el navío.*

¹³⁹⁷ París, Bibl. Nationale, ms. Fr.22912, f. 94v. Reproduït a Schmitt, 1992, 14.

¹³⁹⁸ París, Bibl. Nationale, ms. Lat. 11560. Correspon a la il·lustració d'ls. 2, 8-9. Reproduït a Schmitt, 1992, 12.

com una estàtua de cavaller amb armadura medieval; així, les de sant Marcel·lí, sant Urbà, sant Sixt i sant Corneli (Vorágine, 1982, 259, 321, 456, 575). A la de sant Tomàs, en canvi, l'ídol és l'estàtua d'un àrab amb turbant (Vorágine, 1982, 46). A la xilografia de l'edició castellana del 1479 de les *Artes moriendi*, la temptació al paganisme es representa com un rei i una reina adorant una figureta -l'ídol antropomorf, seminu, amb llança i corona- sobre una columneta (*Arte de bien morir*, 1999, 87). Al retaule de Jaume Huguet (1455-1460)¹³⁹⁹, l'ídol és un cavaller dret sobre una columneta, armat amb llança i escut en forma de lluna; porta només uns pantalons peluts; i als de García de Benabarrí (1454-1458)¹⁴⁰⁰, en un la figura és directament un dimoni, damunt un pedestal, i en l'altre¹⁴⁰¹ són dos els ídols; un ja ha caigut a terra i és esmicolat, i l'altre, amb una bandereta a la mà i encara sobre la columneta, sembla intentar esquivar la garrotada que els sants li van a fer. En un manuscrit francès (ca. 1460)¹⁴⁰², veiem els pagans adorant tres delirants ídols: a l'esquerra, Mars, representat com un cavaller medieval, amb llança i escut, sobre el cadàver d'un enemic, com un sant Jordi o un sant Miquel; li corresponen, incoherentment, uns caràcters hebreus; al centre hi ha Diana, com una dona vestida, asseguda damunt una lluna creixent; i finalment, Venus, representada com un home (!) mig nu, amb arc i sagetes, més aviat Cupido que Venus, i al qual corresponen caràcters cúfics.

Pel que fa a la caiguda dels ídols, és recurrent a la iconografia hagiogràfica (Schmitt, 1992, 31). Molina en destaca la gestualitat del sant, que estira la mà dreta com per a senyar-se (Molina, 1997, 282); a l'esmentada obra de la família Solà (ca. 1470), sant Bartomeu alça la mà, mentre fuig el dimoni, i l'ídol, una figura barbuda i nua, es trenca i cau; a la també esmentada de Joan Gascó, l'ídol destruït per l'apòstol té en una mà una força de quatre punxes, i a l'altra una pilota. I a la de Rafael Vergós (finals del s. XV)¹⁴⁰³, l'estàtua és una figura masculina nua, amb ceptre, derribada per l'espasa de l'àngel.

4.6.6. Bruixeria

Poques qüestions històriques han estat tan estudiades i revisades com la bruixeria medieval, i precisament per això disposem d'òptiques, sensibilitats i línies d'interpretació força disperses, algunes de més o menys compatibles entre elles; sobre aquest tema es destaca en primer lloc la diversitat de plantejaments. Ens limitarem ací a intentar d'orientar-nos entre els rius de tinta abocats. El primer intent d'explicació racional és el de *La sorcière* de Michelet

¹³⁹⁹ Barcelona, MNAC: Jaume Huguet (1412-1492), *Retaule de sant Vicent*. Procedent de l'església de Sant Vicenç de Sarrià. Reproduït a Molina, 1997, fig. 14.

¹⁴⁰⁰ Barcelona, M. Diocesà: Pedro García de Benabarre, La destrucció de l'ídol pagà, del Retaule de sant Quirze i santa Julieta. Reproduït a Molina, 1997, fig. 10.

¹⁴⁰¹ Madrid, Museo de El Prado, Pedro García de Benabarrí *Sant Sebastià i Policarp destrueixen els ídols* (1455-1456).

¹⁴⁰² Viena, Österreichischen Nationalbibliothek, cod. 2617, f. 102r. Reproduït a Pächt, 1977, lám. 51.

¹⁴⁰³ Barcelona, M. Diocesà: Rafael Vergós, *Destrucció de l'ídol*, del retaule de santa Justa i santa Rufina. Procedent de l'església parroquial de les santes Justa i Rufina, de Lliçà d'Amunt.

(1966): una mena de reivindicació romàntica -més literària que històrica- de la bruixa i la bruixeria, que suposarien una resistència popular, femenina i camperola, amb reminiscències de rituals de fecunditat pagans, contra la brutalitat de l'opressió feudal cristiana i masculina. D'aquesta primera tesi, el concepte que tindrà fortuna historiogràfica és el de *resistència*. El nostre etnògraf Amades segueix aquesta línia: per a ell, l'origen de la màgia rau en les pervivències del suposat canvi del matriarcat paleolític al patriarcat, que es perllongarien fins a l'actualitat (Amades, 1934, 21, 38); prova d'això seria, diu, l'estreta relació de les bruixes amb els megalits existents, com ara el dolmen de Vallgorguina (Amades, 1934, 24).

Probablement el llibre més influent -i criticat- sobre la bruixeria ha estat *Witch Cult in Western Europe*¹⁴⁰⁴, de l'antropòloga anglesa Margaret Murray. La seua fecunda tesi elabora -de manera no gaire rigorosa, s'ha de dir- la versió de la bruixeria com a residu i degeneració de la religió de civilitzacions europees remotament antigues, amb culte a una deessa mare, de la fertilitat, i un déu masculí banyut, evident precedent de Lucifer; els inquisidors encarregats d'anorrear aquesta relíquia cultural n'interpretaren còmodament les cerimònies -l'akelarre- com a satàniques (Nola, 1987, 272).

L'interés del materialisme històric per la qüestió no fou molt gran; hi veu merament un col·lectiu emprat com a boc emissari del poder: una víctima, de la qual se'n destaca també l'aspecte de resistència popular contra l'aculturació imposada des de dalt; és la visió que, per exemple, n'ofereix Marvin Harris (1985, 420).

El pensament feminista, en canvi, troba òbviament un camp nuclear d'estudi i reivindicació en la bruixeria (Clark, 2004, 25; Moncó, 2004, 188), que esdevé manifestació emblemàtica d'una cultura, un saber, unes pràctiques femenines ancestrals en resistència i rebel·lia, doblement transgressores en els àmbits social i doctrinal, brutalment anorreades pel món masculí institucional que hi projecta els seus fantasmes repressius -promiscuïtat sexual, infanticidi-¹⁴⁰⁵. D'altra banda, les heterodòxies medievals femenines, privades de veu, passen automàticament al camp diabòlic¹⁴⁰⁶. Més endavant veurem l'especial relació del diable amb la dona medieval i les seues manifestacions sexuals.

Encara n'hi ha d'altres interpretacions: la visió de les pràctiques bruixerils com a resistència d'un poble o nació oprimida -la basca, la bretona- a l'agressiva aculturació imposada des de fora i des de dalt; vegeu el plantejament, força moderat, de Julio Caro Baroja¹⁴⁰⁷.

Cal afegir també, des dels anys seixanta i la contracultura, una altra lectura, reivindicativa, de la bruixeria, que se centra en l'experiència

¹⁴⁰⁴ Murray, 1921. Vegeu també, de la mateixa autora, *El dios de los brujos* (1985).

¹⁴⁰⁵ Vegeu, per exemple, Victoria Sau, *Diccionario ideológico feminista* (1990, veu *Bruja*), o Claude Guilhem, *La Inquisición y la devaluación del verbo femenino* (1981).

¹⁴⁰⁶ Guilhem, 1981, 199: *La Inquisición española hizo de la disidencia femenina en materia de fe una ilusión del demonio, negándole su carácter de herejía, o error de la inteligencia, en nombre de los vicios de la "naturaleza" femenina*. I Guilhem, 1981, 207: *Así, el Santo Oficio español hace de la bruja una variedad de ilusa, no más temible y poderosa, sino loca y estúpida. Al calificar el verbo femenino de tontería o demencia, contribuye hábilmente a que las mujeres sean las "afásicas de la historia", cuando de lo que se trataba era de encauzar la superstición estigmatizando a sus grandes sacerdotisas*.

¹⁴⁰⁷ *Las brujas y su mundo* (1993).

psicodèlica, mística i alliberadora, induïda pel consum ritual d'estupefaents; aquesta visió se centrarà en l'estudi dels psicotròpics comuns als ecosistemes europeus i els seus usos tradicionals¹⁴⁰⁸: l'alcaloide *ergonovina*, del paràssit *claviceps del sègol* (*claviceps purpurea*) o *sègol banyut*, sintetitzat modernament com a LSD; plantes com la *cannabis indica* o haixix; cascall, en la seua espècie *papaver iberos*, amb alt contingut en opi; belladona, jusquiam, mandràgora; bolets com l'*amanita muscaria*, d'ús històric a Catalunya; a més del vi, droga oficial, i altres alcohols. Cal esmentar molt especialment determinats alcaloides psicoactius presents en la sudoració dels gripaus¹⁴⁰⁹; el gripau formava part de la tradicional composició de les pòcimes bruixerils; d'altra banda, el petó folklòric al gripau, necessari per a la visió, en seria un residu. Caro ens informa que als aplecs bascos de Zugarramurdi, els nens s'encarreguen de vigilar un gran ramat de gripaus que s'han d'emprar posteriorment (Caro, 1993, 223).

Un defecte compartit per moltes interpretacions de la bruixeria és donar fe als únics documents disponibles, els generats per la repressió. Altres estudiosos, com ara H. Trevor-Roper¹⁴¹⁰ i Norman Cohn¹⁴¹¹ invertiran radicalment aquest plantejament: les declaracions dels acusats no mereixen crèdit, els inquisidors extreien sota tortura la veritat que ja posseïen prèviament. Es tracta d'un *corpus* satanitzador de col·lectius, d'acusacions tòpiques prefabricades, *corpus* que s'hauria aplicat antigament als mateixos primers cristians; després les antigues víctimes l'adoptaren per a condemnar grups no integrats a la societat, emprats -de la mateixa manera en què al seu torn ells ho havien estat- com a bocs emissaris: leprosos, jueus, musulmans...

Les interpretacions més modernes tendeixen a sintetitzar aquestes línies diverses, així com a reivindicar part de les tesis de Murray, com fa J. B. Russell¹⁴¹². J. C. Bologne¹⁴¹³, de la mateixa manera, troba l'origen de la bruixeria als fragments residuals i incoherents de l'antic paganisme esmicolat, en concurrència amb el cristianisme, que va assimilant-los; al s. XII, l'Església tolera -folkloritza- de moment aquests residus pagans per perseguir les heretgies, més perilloses; en aquest moment, la bruixeria es considera pura fantasia o literatura, des d'una lectura racional; i més tard, des dels s. XIV i XV i amb clímax al s. XVI, la bruixeria passa a ésser diabòlica (Bologne, 1993, 274-280). Els mateixos inquisidors, diu Kamen, veuen que la proliferació de la bruixeria rural és conseqüència d'una inacabada cristianització (Kamen, 1984, 235). D'altra banda, aquests elements residuals no s'han de considerar fòssils històrics, sinó que se situen en una dinàmica d'evolució i adaptació, d'interacció i permeabilitat diacrònica respecte a la religió oficial (Boscá, 1991).

¹⁴⁰⁸ Per als aspectes farmacològics de la bruixeria, vegeu Antonio Escotado, *Historia de las drogas* (1995), sobretot vol. I, pàg. 255 i 297.

¹⁴⁰⁹ Escotado, 1995, I, 292: *Farmacológicamente, uno de los hallazgos de la brujería medieval parece ser la poderosa psicoactividad de la piel de ciertos sapos, que contiene bufotenina o 5-hidroxi-dimetiltriptamina (DMT), un alcaloide indólico muy visionario, y también 5-metoxi-dimetiltriptamina.*

¹⁴¹⁰ *La caza de brujas en Europa en los siglos XVI y XVII* (1967).

¹⁴¹¹ *Los demonios familiares de Europa* (1980).

¹⁴¹² *Witchcraft in the middle ages* (1972). I *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia* (1995).

¹⁴¹³ *Du flambeau au bûcher. Magie et superstition au Moyen Âge* (1993).

Carlo Ginzburg¹⁴¹⁴ fa una síntesi entre els plantejaments extrems de Murray i de Cohn, i d'altres propostes: si bé es cert que hi ha un *corpus* satanitzador històric que la repressió aplica com un corró, i que cal mostrar-se extremadament caut amb les informacions transmises per la Inquisició, hi ha tanmateix en la bruixeria medieval occidental determinats elements que no quadren amb l'explicació de Cohn: elements residuals específics d'origen folklòric, fonamentalment cèltics i eslaus, relacionats amb antics cultes a divinitats femenines, com el que detecta al Friuli, els *benandanti*; l'akelarre com a deformació del viatge iniciàtic, extàtic, al més enllà, habitualment mitjançant el consum d'una sèrie d'estupefaents -tanmateix, l'ús de psicotròpics no pot explicar per si sol les visions i cerimònies bruixerils-.

Pel que fa als documents històrics sobre la bruixeria, gran part pertanyen als processos inquisitorials, la repressió institucional; les darreres revisions historiogràfiques han minimitzat l'impacte d'aquesta repressió específica; la Inquisició, institució bàsicament antijueva, no s'hauria ocupat gaire – percentualment- als regnes hispànics de la bruixeria (Guilhem, 1981, 199), i no abans del s. XVI (Kamen, 1985, 263-273); de fet, la primera vegada que se'n parla com a mal a erradicar hauria estat el 1485, a la butlla *Summus desiderantes*, d'Innocenci VIII (Kamen, 1985, 274). La persecució no hauria tingut tant d'abast quantitatiu ni qualitatiu (Dedieu, 1981a, 24), no va estar tan cruel, comparada amb la de la justícia laica (Kamen, 1985, 234; Benassar, 1981, 97-104, 337). A la ciutat de València, per exemple, entre els anys 1478 i 1530, només hi hauria hagut sis processos inquisitorials per bruixeria, diu Kamen (1984, 229). La inquisició italiana tampoc no va ser tan sanguinària com es creu habitualment (Tedeschi, 1984, 203). Malgrat això, no hi ha unanimitat per a desfer aquesta suposada llegenda negra entre els historiadors¹⁴¹⁵.

Tot i les relativitzacions sobre l'abast de la repressió contra la bruixeria, el corró acusador existeix, i les bruixes, com abans i després, no acumulativament sinó successiva, altres col·lectius –leprosos, jueus, homosexuals, prostitutes, heretges-, han fet de boc emissor (Tausiet, 2004, 47)¹⁴¹⁶: la societat medieval és «perseguidora» de les minories excloses; els atacs, basats en rumors de terribles agressions, comencen en un lloc concret i s'escampen; la violència no hi és irracional, sinó una estratègia social (Buc, 1998, 1243-1245). La repressió quasi havia desaparegut entre els s. XI i XIII (els esments als concilis són estranys); la Inquisició, a Montailou, no té temps a perdre amb les bruixes, representants d'una “mesquina” i inofensiva màgia rural: el seu objectiu són els heretges (Le Roy, 1982, 582). Però es posa en marxa des dels s. XIII i XIV ara, amb un vocabulari més reudït als esments dels

¹⁴¹⁴ *Historia nocturna* (1991). I I *Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (1966).

¹⁴¹⁵ Vegeu *Inquisition...*, s.d. I Henningsen, 1984, 216: *Se ha repetido con insistencia por parte de estudiosos de la Inquisición, que apenas si hubo caza de brujas en España, porque los inquisidores ya tenían las manos llenas con los judíos y los moriscos. Nuestra estadística demuestra claramente lo insostenible de dicha aserción.*

¹⁴¹⁶ Delumeau, 1999, 118: *A lo largo de esos doscientos cincuenta años en que tantos males se abaten sobre Occidente, se buscan constantemente chivos expiatorios: los turcos, los judíos (es el gran período del antijudaísmo), los herejes, las brujas. Hay que comprender que el gran momento de la caza de brujas no es la Edad Media, como a menudo se cree, sino un lapso que se extiende desde fines del siglo XV a principios del XVII, es decir, el Renacimiento.*

concilis -*magus, incantator, maleficus, divinus, sortilegus*- (Bologne, 1993, 221-223), una volta extirpades les heretgies precedents (Schmitt, 1976, 949); des del s. XIII, la presència de la bruixeria serà cada volta major, ara associada al complot contra el poble cristià: les bruixes constitueixen una amenaça social que cal eliminar (Bologne, 1993, 53).

La repressió a la bruixeria actua contra el clergue savi, i sobretot contra la dona (Bologne, 1993, 62), i segons Schmitt, el seu efecte és el contrari a l'oficialment pretés: encara reforça la creença en les pràctiques màgiques (Schmitt, 1976, 949): un inquisidor, Alonso de Salazar Frías, diu l'any 1612 que cap de les acusacions rebudes a Navarra mereix crèdit, tot és producte de la fantasia; sembla donar la raó així a la tesi de Cohn: *No hubo brujas ni embrujados hasta que se comenzó a tratar y a escribir de ellos*¹⁴¹⁷. I Bernat Metge ens confirma que la clientela dels bruixots atorga un prestigi especial a aquells que han patit la repressió del poder:

...consulten e han fort cars los astròlegs, los nigromàntics e les fetilleres e los devins, e especialment aquells qui moltes vegades són estats presos e punits per divinar... (Metge, 1983, 218).

Arnau de Vilanova, a la seua *Informació espiritual al rei Frederic de Sicília* (1310), aconsella a aquest monarca: *decaçarets o gitarets de tota vostra senyoria devins e devines, o sorcers, o qualche supersticiosos* (Vilanova, 1947, 232).

Als sermons de sant Vicent, l'advertència contra la bruixeria és contínua, identificada amb satanisme¹⁴¹⁸ (*anave a adevins e adevines, a dimonis, que, tot quan fan aquells, o fan ab obra de dimonis*)¹⁴¹⁹ i paganisme: el primer manament cristià, de fet, s'enuncia de manera que resta transgredit per qui acudeix a les fetilleres: *"No iràs a Déus estranys, ço és, a adevins ne adevines"*¹⁴²⁰. Crist mateix s'esclama de l'activitat dels bruixots: *"Ooo, traydor! ¡jaquir a mi, creador, e anar a adevins, als dyables, qui jamás dien veritat!"* (Ferrer, 1932, II, 129). Dels col·lectius que moren lluny de Déu, *lo primer és fetilleries diabolicals* (Ferrer, 1932, I, 75). Sant Vicent no es cansa d'exigir l'expeditiva intervenció punitiva del poder temporal:

¹⁴¹⁷ Informe de l'inquisidor del-legat per a la visita a les valls de Navarra els anys 1611-1612, informe a la Suprema, sb. 1802. Citat per Kamen, 1985, 278.

¹⁴¹⁸ Vegeu el que en diu Giordano, 1979, 108: *Todo lo que el hombre hace en disconformidad con la disciplina eclesiástica es diabólico, especialmente cuando, para superar sus dificultades o para vencer los males físicos o morales, en vez de pedir ayuda a la Iglesia y a sus ministros, confía más en la consulta de magos y adivinos, ministros de Satanás, colaboradores e intermediarios de los diablos.*

¹⁴¹⁹ Ferrer, 1932, I, 236. També a Ferrer, 2002, 387: *...accedere ad divinos et divinas, et ludere ad taxillos. Nam hoc invenit demon ut faciat dapnare animas creaturarum.* I Ferrer, 2002, 788: *...acceditis ad divinos, et ad divinas, et coniuraciones, etc. qui omnia faciunt cum incantacionibus demonum.*

¹⁴²⁰ Ferrer, 1932, II, 218. També a Ferrer, 1995, 62: *"Non ivit ad divites, non ivit ad magos ...quia est ydolatria"*.

...a vosaltres, regidors de viles e ciutats, que vullats corregir peccats notoris ab bones penes: si negú va a adevins ni adevines punir-lo fort, e cremar los adevins...¹⁴²¹

Si no hi actuen, la culpa recau sobre ells¹⁴²². I una volta promulgades les mesures contra la bruixeria, exhorta al seu compliment:

Si va a algun fetiller, diran: "Anau a tal hom, e és fill del diable". Tu no hi deus anar, mas confiar en Déu, que, si a ell plau, jo guarré; si no, beneït siga Déu (...) e així, en esta ciutat, hi han proveït contra fetillers e adevins: mester és que es serve (Ferrer, 1973, 22).

Tenim alguns testimonis de persecució a la bruixeria a les visites pastorals de la diòcesi de València, de finals del s. XIV. En ells, l'acusació de bruixeria s'incorpora al cos de preguntes de l'interrogatori que el visitador fa als informadors locals¹⁴²³; els acusats són, o bé homes, propietaris de llibres de màgia i sovint eclesiàstics (Cárcel, 1996, 124), com és el cas de Francesc Guillem, antic vicari de Set Aigües (1401-1402), el qual *ivit Requenam, ubi in quodam corrali posuit pallium et invocavit ut dicitur demones seu fecit illicita experimenta* (Cárcel, 1996, 284). O bé dones, com Na Dolça, vídua de Llutxent, *que est difamata de fatilis* (1389)¹⁴²⁴, o com la colla de dones acusades per dos eclesiàstics (1383): Maria Mantura, d'Alcoi, Saurina, també anomenada Na Bosa, carabassera, Dolça i Salanova (Cárcel, 1996, 559).

Al dietari de Pere Joan Porcar es recull algun exemple, més tardà, de la repressió inquisitorial contra els bruixots valencians, els quals treuen en processó; l'any 1604, *i per a fitiller tragueren a Durba, alquatzil* (Porcar, 1983, 52); el 1609, *un notari de Guerau, que es deia Ibànyez, per fitiller* (Porcar, 1983, 44); el 1618, *portaven per València a la vergonya ab una corrosa al cap a una dona per fitillera* (Porcar, 1983, 160); el 1624, *Varen traure tretze penitents, quatre fitilleres, un cremat per bestial i altres assots* (Porcar, 1983, 248); l'any següent,

¹⁴²¹ Ferrer, 1932, I, 181. També a Ferrer, 2002, 387 i 788.

¹⁴²² Ferrer, 2002, 166: *Ad primum, de fetellerias diabolicas, que debent extirpari per rectores, et consilium ville, vel universitatis. Nam sunt contra reverenciam et honorem Dei, et universitas que hec sustinet est in ira Dei...*

¹⁴²³ Interrogatori a Guillem Cabot, rector de Gandia (18-2-1384) (Cárcel, 1996, 94): *Interrogatus de sortilegis, devinatoribus et de invocatoribus demonum vel aliud de facto fidei si sont aliqui culpabiles qui pecaverunt in istis, et dixit quod non, nisi quod magister lohannes d'Auzén secundum famam habet spiritum familiarem et fecit aliqua que sepiunt ad sortilegia vel similia, iste magister lohannes, ut dicitur, transfetavit mare et est in insula Maioricarum. Visita a les parròquies de la ciutat de València (1397) (Cárcel, 1996, 218): *De sortilegis et devinationibus et usurariis nihil*. Cárcel, 1996, 233: *Interrogati de concubinariis layciis, usurariis publicis, invocatoribus demonum, devinatoribus et aliis criminosis...* Cárcel, 1996, 239: *De concubinariis, sortilegis, usurariis et qui redeunt ad ritus iudeorum dixerunt se nescire*.*

¹⁴²⁴ Cárcel, 1996, 148. Vegeu la deposició de Francesc Boscà, *lo Negrello*, testimoni (Cárcel, 1996, 152): *Na Dolça... facit aliquas fatillas ...ad faciendum fatillas sive malefitia, ita quod eos de dicto loco timent de ea et nollent quod uxor eorum habent aliquam particiationem cum dicta Dulcia*.

...assotaren per lo tribunal de la Santa Inquisició a sis fadrins molt jóvens i una dona per fitillera, dos-cents asots a cascú i a galees... (Porcar, 1983, 257).

L'any 1627 ocorre una veritable cacera de bruixes a Ulldecona:

En tot lo mes passat vingué nova com en la vila de Ulldecona, Maestrat de Montesa, havien penjat cinc bruixes i que havien descobrit moltes altres i els grans mals que havien fet, i que moriren com a heretges (Porcar, 1983, 292).

Les delimitacions antropològiques entre religió i màgia no són gens clares; de fet, totes dues han evolucionat juntes, orgànicament confoses també amb la ciència i la superstició (Bologne, 1993, 10; Kiechhefer, 1992, 66). Vegem algunes propostes; en primer lloc, l'oposició de Mauss entre religió amb pràctiques públiques *versus* màgia secreta (Bernard, 1992, 60); efectivament, potser el criteri més definitori és la transgressió que suposa la màgia respecte al coneixement legítim (Guilhem, 1981, 179). Una proposta des de l'òptica del materialisme dialèctic diferencia una màgia il·legítima d'una religió oficial, com a adoptada per la classe dominant (Cardona, 1994, 154); Gennep fa una altra diferenciació entre el tarannà teòric de la religió, basat en el propiciament dels éssers divins, mitjançant pràctiques amb la finalitat d'aconseguir la salvació espiritual, *versus* el caràcter tècnic, constringent, de la màgia, que cerca una relació directa i necessària causa-efecte a partir d'una determinada manipulació, i amb la mira posada en aquest món (Gennep, 1986, 23; Moure, 1995, 113; Bologne, 1993, 166). Le Roy en destaca l'aspecte tècnic, utilitari i pragmàtic (Le Roy, 1982, 579). El problema és que aquesta concepció de la màgia englobaria la religiositat popular, com hem vist en parlar del patronatge dels sants. I Jacques Lacarrière proposa l'interessant contrast de la immediata i tangibilitat de l'acció màgica *versus* l'ajornament i la incertesa de la religiosa¹⁴²⁵.

En la vida real medieval els diferents elements que ací separem conceptualment conviuen en una confusió inesbrinable: farmàcia, medicina, adivinació, astrologia, religió, folklore, màgia¹⁴²⁶. Què tenen en comú les diverses categories de practicants de la màgia, què les agrupa? La repressió, diuen alguns autors¹⁴²⁷. El retrat de la bruixeria medieval seria resultat d'un

¹⁴²⁵ *Evangelios de las rucas*, 2000, 11: *La religión tiende a alejar al creyente del mundo cotidiano, la magia lo aproxima. La religión -cristiana, pos supuesto- actúa en el campo abstracto del más allá, del cielo y la eternidad, la magia en el de las acciones inmediatas contra el mal, en el tiempo concreto y cotidiano de los seres... magia, brujería, supersticiones, suplen las carencias de la religión remediando las necesidades más inmediatas de la existencia... Actúan hic et nunc, y no, como la religión, illuc et alias.*

¹⁴²⁶ Le Roy, 1982, 466. Vegeu també Bologne, 1993, 168: *La séparation entre magie, superstition et religion, au Moyen Age, est encore floue et inquiétera les théologiens les plus scrupuleux. Faire la distinction sur la base de l'intention de nuire ou de la quête d'un profit matériel n'est pas qu'un pis-aller qui masque mal la similitude des conceptions et des techniques.*

¹⁴²⁷ Fontana, 2000, 90. Vegeu també Bologne, 1993, 37: *Quelle différence, pourtant, entre l'heretique qui cherche à construire une autre société, le savant qui veut percer le mystère du monde, la femme qui veut échapper par un rêve halluciné à une condition*

procès de fússió d'elements diversos amb orígens dispars: el *sabbat* jueu, la màgia cerimonial llibrària, heretada de l'antiguitat pagana; la tradició botànica popular, pràctiques abortives, supersicions religioses, la renúncia a Déu dels herètics (Bologne, 1993, 235). La barrera doctrinal entre superstició simple, no herètica, i el *sortilegio relacionado con el diablo* (Kamen, 1984, 229); fins i tot en el pitjor dels casos, el dels adoradors satànics, els pecadors són al cap i a la fi víctimes del dimoni (Kamen, 1984, 234). La màgia, als ulls dels eclesiàstics medievals, té dues explicacions: serveix per a explicar el mal, la intromissió del diable en un món regit per un únic Déu bo, i d'altra banda s'interpreta com a paganisme residual de l'antiguitat –on Satanàs seria l'hereu dels antics déus derrotats- de manera similar a l'explicació que oferirà Murray (Bologne, 1993, 47).

Un dels elements característics de la màgia és l'adivinació, una capacitat visionària o profètica més o menys induïda pel diable; de fet, la barrera entre el profetisme, del qual ja hem parlat, i l'adivinació no és gens clara. L'adivinació, de fet, és rigorosament prohibida al cristianisme (Pernoud, 1998, 39); les pràctiques adivinatòries són *superstitiosas et illicitas* (*S. Th.*, 2-2, q. 96, a. 3; q. 95, a. 1). Dante situa els adivins a l'infern, caminant amb el cap girat cap arrere (Infern, XX, 12-15); hi ha arúspices clàssics (Amfiarau, Tirèsies, Aronta, Manto, Eurípil) (Infern, XX, 27-106), i també de medievals: Miquel Escot, traductor d'Aristòtil, *che veramente/ de le magiche frode seppe'l gioco* (Infern, XX, 115), Guido Bonatti, tots dos astròlegs de la cort de Frederic II i Asdente, sabater adiví (Infern, XX, 118). Si els adivins encerten, és, o bé perquè la gent, impressionada, actua d'acord amb l'anunci, o bé per influència dels dimonis (*S. Th.*, 2-2, q. 95, a. 6); en aquest cas, l'adivinació esdevé paganisme i satanisme, *prophetae falsi, prophetae idolorum* (*S. Th.*, 2-2, q. 172, a. 5; q. 95, a. 2).

Vegem breument diferents tradicions culturals exògenes que convergiran en la creació dels estereotips de la bruixeria medieval; tenim l'herència clàssica, la soca jueva bíblica i cabalística –que veurem de seguida-, la influència literària cèltica i l'àrabo-persa. Identificada la bruixeria amb el satanisme i el paganisme, els mites de la cultura grecorromana reben també una lectura bruixeril: Alfons el Savi, a la *General e Grand Estoria*, descriu la invenció de la màgia, *De los que usaron primeramente de los encantamientos segunt el saber de la magica*; en són tres dones les culpables, una deessa i dues mortals: *Diana, Çirce e Medea* (Alfonso X, 1984, 199); hi trobem a faltar Helena, a causa de la desconeixença medieval dels textos homèrics.

El món literari cèltic influirà en la creació de la bruixeria medieval, però amb una caracerització sovint gens negativa; fades –la dama del llac-, bruixes –Viviana, Morgana- encantaments i éssers fantàstics desfilen per les pàgines dels *romans* artúrics; en concret la fada, folklorització benigna i protectora de divinitats paganes, fossilitzada a l'imaginari infantil europeu, tot i que sempre en perill de satanització, hi té un decisiu paper (Bologne, 1993, 88; Tausiet, 2004, 53). Al Mabinogi gal·lès *Kulhwch i Olwen*, considerat el primer relat artúric, apareixen les bruixes Gorddu (negra) i sa mare Gorwenn (blanca) (*Mabinogion*, 1988, 140). A *Le Roman de Merlin l'Enchanteur* (1191-1212), de Robert de

peu enviable, le prêtre ambitieux qui veut gravir rapidement les échelons de la hiérarchie ecclésiastique, le paysan envieux de la prospérité de son voisin, le charlatan qui abuse de la crédulité des grands de ce monde, les reines ou les hauts dignitaires qui veulent par des charmes tirer les ficelles d'une situation politique complexe... Tous finiront par être confondus sous une même étiquette qui justifie une sévère répression.

Boron, una fada, Eglantina d'Avaló, té tres amigues bruixes: Sybila, Morgana i la reina de Nortgalles (Boron, 1984, III, cap. XI). Al *Lancelot* (1215-1235), Morgana prepara unes pòlvores màgiques, que mitjançant un tubet de plata, bufant, introdueix al nas de Lancelot mentre dorm, per a lliurar-se als seus gens castos desitjos amb ell (*Lanzarote...*, 1987, CLVII). Al Partinuplés castellà, basat en el roman del s. XII *Partanopeus de Blois*, Morgana és el prototip de la fada Melior (Requena, 1998, 236-237). Al Tristany de Gottfried von Strasburg (principis del s. XIII), la mare d'Isolda domina les arts nigromàntiques (Strasburg, 1987, 120). Aquestes fades-bruixes benèvols passen a la literatura de cavalleries de les darreries de l'Edat Mitjana: al *Tristán de Leonís* apareix la fada Morgana (*Libro del esforzado caballero...*, 1948, cap. LXXVI); a l'*Amadís de Gaula* la fenomenal *Urganda la Desconocida*, una altra fada benigna en la tradició literària cèltica, amb funcions profètiques (Rodríguez, 1975, I, cap. 2; II, cap. 57; II, cap. 60; III, cap. 71), que ajuda els protagonistes donant-los consells (II, caps. 60, 85), un anell màgic (IV, cap. 126), llança (I, cap. 5), espasa (I, cap. 11) o altres armes (III, cap. 68). I encara, al poema d'Ariosto reapareix l'artúrica Morgana (Ariosto, s.d., VI).

Però la figura del bruixot cèltic més important serà la de Merlí, de qui ja hem parlat com a profeta. Trassumpte del druida celta, progressivament cristianitzat i introduït al món feudal, (Alvar, 1997, veu *Merlín*); el primer text que en parla, la *Historia regum Britanniae* (ca. 1136), de Geoffrey de Monmouth, conta com el bruixot transllada les pedres del Cercle dels Gegants, que aquests havien portat des d'Àfrica a Hibernia, fins a Stonehenge (Monmouth, 1984, 1130-134; *Historia de Merlín*, 1988, cap. II). Al roman de Robert de Boron, Merlí i Viviana tenen al seu servei un exèrcit de diables domèstics, i hi apareix un altre nigromàntic, un clergue que invoca el fantasma de Merlí, ja mort (Boron, 1984, III, cap. XII). A la tercera continuació del Perceval de Troyes, anomenada continuació Gerbert (ca. 1226-1230), l'heroi troba un dimoni en forma de cuc amb cap humà, encantat per Merlí per a que distrega els cavallers de la recerca del Grial (*El Cuento del Grial*, 1989, 399, cap. XIX, v. 14079-14575). Merlí acabarà representant el prototip dels futurs màgics de la literatura cavalleresca; així, a l'*Amadís de Gaula*, *Arcalaus el encantador* (Rodríguez, 1975, I, XVIII; XX); o al *Tristán de Leonís* (*Libro del esforzado caballero...*, 1948, cap. LXVIII); la versió castellana tardana (Burgos, 1498) del cicle –basada en el pseudo-Boron– s'anomena *El baladro del sabio Merlín*; *baladro* és el crit que el bruixot fa en adonar-se que Viviana (Niviana en aquesta versió) s'ha apoderat dels seus secrets i l'ha empresonat (*El baladro...*, 1988); per l'*Orlando Furioso* desfila un exèrcit de bruixots: l'ermità nigromàntic i concupiscent que persegueix Angèlica (Ariosto, s.d., II), que té un castell d'acer al cim dels Pirineus (III-IV), es fa transportar per un dimoni volador (VIII); també hi apareixen Maugis el bruixot (XXVI) i el propi Merlí (II-III). La vida literària de Merlí acabarà encara més tard, amb una intervenció pòstuma al Quixot: és qui encanta els cavallers i dames retinguts a la Cova de Montesinos - *Merlín, aquel francés encantador que dicen que fue hijo del diablo, sino que supo, como dicen, un punto más que el diablo*- (Cervantes, 1982, II, cap. XXIII, 442), i fa una espectacular aparició al palau dels ducs¹⁴²⁸.

¹⁴²⁸ Cervantes, 1982, II, cap. XXXV, 499: -Yo soy Merlín, aquel que las historias/ Dicen que tuve por mi padre al diablo/ (mentira autorizada por los tiempos),/ Príncipe de la Mágica y monarca/ Y archivo de la ciencia zoroástrica (...) En las cavernas lóbregas

Passem a la influència oriental; la tradició medieval creu que la màgia fou trobada per Zoroastre, a Pèrsia; Egipte i Caldea també entren dins el nucli primitiu de la bruixeria (Bologne, 1993, 17-21). Marco Polo descriu el *modus vivendi* dels habitants de la ciutat persa de Camandi: són bruixots i bandolers, i mitjançant encantaments diabòlics provoquen una nit de set dies, per a poder robar els viatgers a plaer; Polo és empresonat per ells d'aquesta manera (Polo, 1977, 39, cap. XXXVI). Al *Viatge* de Rubruc, també del s. XIII, el franciscà conta com els sacerdots mongols de la cort del gran Kan pertorben l'aire amb els seus encantaments, i invoquen dimonis per tal de consultar-los el futur (Gil, 1993, 421).

Però la transmissió d'aquests coneixements secrets orientals es fa a través de l'Islam; hi ha, doncs, una valoració dels textos àrabs, sobretot astrologics i alquímics, com a críptics i màgics; els dimonis, fugits del cristianisme cap a orient, faciliten l'intercanvi (Le Roy, 1982, 466); efectivament, Toledo i Sicília, llocs de contacte mediterrani, seran els dos centres del saber nigromàntic medieval (Bologne, 1993, 21-24). Fins i tot Varazze ens fa un retrat de Mahoma com a nigromàntic que tanca una legió de dimonis a la seua estàtua (Vorágine, 1982, 843); Alfons el Savi, a l'*Estoria de Espanna* farà el mateix: *Este Mahomat era omne fermoso et rezio et muy sabidor en las artes a que llaman magicas* (Alfonso X, 1984, 86, cap. 478). Bocaccio conta l'encantament que realitza un nigromàntic de Saladí, que transllada mossèn Torello, malalt, des d'Alexandria fins a Pavia, volant sobre el seu llit, per evitar que la seua dona es torne a casar (Bocaccio, 1984, II, 297). Al *Victorial* es narra un episodi d'encantaments fets per *moros*, contra un estol cristià¹⁴²⁹. Els musulmans de la Safor també practiquen la màgia; a les visites pastorals dels bisbes de València, trobem, l'any 1389, una anònima bruixa de Gandia: *quod fama est quod quendam sarracena que vocatur *** et moratur in ravalí de Gandia utitur de sortilegiis et devinationibus* (Cárcel, 1996, 124). El mateix any, el mateix rector acusa un *sarracenum* anomenat Mahoma, *lo Cantarer*, que viu a Alfahuir, *quod utebatur sortilegiis et devinationibus vel illa mala arte* (Cárcel, 1996, 131); en Garsia, d'Oliva, també acusa aquest Mahoma de fer-li *mezines sive malefitia* a la seua filla (Cárcel, 1996, 133). A la novel·la cavalleresca *El conde Partinuples* té un destacat paper *una mora encantadora, que sabía muchos encantamientos* (*El conde...*, 1968, I).

Una altre contacte amb la màgia es produirà a Amèrica; el mateix Cristòfol Colom, al seu quart viatge (1502-1504), rep al seu vaixell la visita de dues "bruixes" indígenes¹⁴³⁰; la confusió a les cròniques d'Índies entre els

de Dite,/ Donde estaba mi alma entretenida/ En formar ciertos rombos y caráteres,/ Llegó la voz doliente de la bella/ Y sin par Dulcinea del Toboso.

¹⁴²⁹ Díaz, 1994, 275: *Conteçió allí una maravilla a los que tal non avían visto. Viniendo las galeas remando, costeano la tierra, la mar calma... el çielo muy claro... levantóse a deshora una niebla muy escura... en manera que los de la una galea non veýan a los de la otra, aunque estaban bien çerca. E algunos marineros que avían visto tal ya otras vezes dixeron que los moros heran feçiçeros de aquellas tales cosas, e que ellos lo farían a fin si pudiesen fazer perder las galeas... que fiziesen todos la señal de la cruz e dixesen oraçiones a Dios que los librase de aquella maldad...*

¹⁴³⁰ Colòn, 1986, 290: *...luego me enviaron dos muchachas muy ataviadas. La más vieja no sería de once años y la otra de siete, ambas con tanta desenbultura, que no serían más unas putas. Traían polvos de hachizos escondidos. En llegando las mandé adornar de nuestras cosas y las invié luego a tierra.*

sacerdots i xamans americans i la bruixeria serà sistemàtica (Fernández, 1971, 93).

Quins tipus de màgia hi ha a l'Edat Mitjana? Fem un breu resum de la taxonomia de sant Tomàs: l'adivinació per invocació expressa als dimonis té nou variants: *praestigium* o aparició dels dimonis a homes; *divinatio somniorum*, oniromància; *nigromantia* pròpiament dita, consistent en fer aparéixer i parlar els morts; *pythones*, per pitonisses posseïdes; *geomantia*, per cossos sòlids; *hydromantia*, *aeromantia*, *pyromantia* i *aruspicium*, per entranyes animals. Quant a l'adivinació sense invocació expressa als dimonis, hi ha dos gèneres; al primer pertanyen els *astrologos*, l'*augurium*, basat en l'observació d'animals, moviments, esternuts...; l'*omen*, presagi o *agüero*, per un canvi del sentit de les paraules, i la *chiromantia* per les ratlles de les mans, l'*espatulimantia*, per omoplates de certs animals... El segon gènere, els sortilegis, inclou les ratlles sobre objectes i papers, els dibuixos del plom fos a l'aigua, i l'ús de daus o llibres oberts a l'atzar (S. Th., 2-2, q. 95, a. 3).

El vocabulari de l'època no ens ajuda gaire, tendent a ficar-ho tot al mateix sac; posem algun exemple del procés de simplificació conceptual; Alfons el Savi, al s. XIII, identifica *magos*, *adeuino*, i *encantador*¹⁴³¹; la traducció catalana de sant Gregori emprà *encantadors* i *conjuradors* (Gregori, 1931, I, 41, 77). A principis del XV, sant Vicent parla, d'una banda, d'*adevins* i *adevines*, *divinos et divinas*, *divites*, als quals afegeix *incantatores*, *magos*, i fetillers i fetilleres; i Pere Joan, a principis del s. XVII, els anomena en tots els casos *fitillers*, tret de la massacre d'Ulldecona, on es tracta de *bruixes* (Porcar, 1983, 292). Sovint es diferencia entre fetilleria –màgia, *sorcellerie*, *hechicería*-, mera pràctica màgica, i bruixeria –*stregoneria*-, definida pel culte diabòlic (Caro, 1993, 112), el pacte satànic (Moncó, 2004, 189), l'acció diabòlica¹⁴³² (Le Roy, 1982, 581; Fontana, 2000, 90), els poders màgics (Henningesen, 1984, 216) o l'antagonisme vers la religió oficial (Nola, 1987, 235)¹⁴³³. Segons la seua finalitat, es tracta de màgia negra (cerimonial o no), quan es pretén perjudicar algú –*maleficium*- o blanca (Bologne, 1993, 35).

Cohn parteix d'una distinció prèvia, que nosaltres seguirem, entre dues realitats o modalitats diferents –tot i que sovint barrejades (Kamen, 1985, 273)- confoses en el camp semàntic del mot bruixeria: per un costat, la màgia ritual o cerimonial, executada pels antics nigromàntics, i definida com a tècnica de domini sobre els dimonis, exercida per clergues posseïdors d'un coneixement erudit transmés mitjançant llibres esotèrics: la imatge traspua elitisme social. I

¹⁴³¹ *General e Grand Estoria* (Alfonso X, 1984, 200): *E arte magica, segunt dizen los escritos, quiere dezir tanto como arte o saber de encantamientos. ...E es mago tanto segunt el castellano como adeuino, o encantador, o todo.*

¹⁴³² L'enumeració de Villalón (1997, 144): *...el arte mágica, nigromançia, zorzismos, conjuros, encantamientos, arte de las manos, astrología judiciaria, embaimientos, exposición de sueños y agüeros, y qualquiera otra especie de divinança? Hallaréis unos hombres tan curiosos destas cosas que procuran entender el silbo de las aves, el graznido de los ánses, el relincho de los caballos, lo qual me parece a mí tener sabor de gentilidad y fundamento diabólico...*

¹⁴³³ Vegeu la taxonomia còmica que en fa Calderón de la Barca, a *La dama duende* (1^a jornada, esc. XVI): *-¿No hay duendes? -Nadie los vió./ -¿Familiares? -Son quimeras./ -¿Brujas? -Menos -¿Hechiceras?/ -¿Qué error! -Hay súcubos? -No./ -¿Encantadoras? -Tampoco./ -¿Mágicas? -Es necedad./ -¿Nigromantes? -Liviandad./ -¿Energúmenos? -¿Qué loco! -¿Vive Dios que te cogí! ¿Diablos? -Sin poder notorio./ -¿Hay almas del purgatorio?...*

la bruixeria pròpiament dita, definida pel tracte de submissió al dimoni, sovint sexual, i un ús maligne del poder satànic atorgat, el *maleficium*; és popular: els actors són individus il·lustrats, i la transmissió del coneixement, oral. Al llarg del segle XIV es donaria una substitució en l'objecte de persecució inquisitorial de la màgia ritual cap a la bruixeria, a la qual d'aplica l'estereotip acusatori, enriquit ja a principis del segle XV amb nous elements com ara el caràcter de secta organitzada, el vol nocturn cap als llocs de cel·lebració del *sabbat* o *akellarre*, i la missa negra com a inversió simbòlica cristiana (Cohn, 1980, 232-263).

Vegem en primer lloc la bruixa popular; la seua màgia és una tècnica, utilitària, amb finalitats concretes: salut de persones i animals, trobar objectes desapareguts, enamorar amants; es confon amb la farmacopea tradicional, mèdica i veterinària, i amb les pràctiques abortives (Le Roy, 1982, 579). No es tracta d'una "subcultura" transgressora, diu Kamen, sinó que és inofensiva per al poder, i fins i tot s'entrelliga o col·labora amb la religiositat cristiana popular (Kamen, 1985, 273).

La bruixeria és predominantment femenina¹⁴³⁴, un saber farmacològic i ritual que la mare transmet a la filla (Guilhem, 1981, 203). Amades ens explica qui es fa bruixa o bruixot; el do s'adquireix o és innat; aquest, pel lloc del naixement: *Hi ha pobles on totes les dones que hi neixen són bruixes per aquest sol fet*: Vimbodí i Solivella (Conca de Barberà), Altafulla (Camp de Tarragona), Molins de Rei (Baix Llobregat), Llers (Empordà), Centelles (Congost), Arbúcies (Montseny), Andorra la Vella i Vallgorguina (Maresme) (Amades, 1934, 41). O a causa del dia de l'any del naixement, aquests generalment amb un poder benèfic, guaridor; s'anomenen saludadors els nascut la nit de Nadal o de sant Joan; els nascuts el dia de sant Judes són els xucladors, que guareixen xuclant les ferides; els nascuts entre divendres i diumenge de Pasqua són els oracioners i senyadors; sota la protecció de sant Maure són els trencadors; d'altres modalitats són els endevinetes, desagulladors i els samaires (Amades, 1934, 42). D'altres formes són per herència familiar o pel lloc a l'ordre de naixements de la mateixa parella; els setens, el fill o filla que fa set d'un seguit de germans del mateix sexe, té moltes virtuts (Amades, 1934, 45). Amades en fa una mena de positivació sentimental, cultural: la bruixa popular no és dolenta, sinó, com els humans, bona i dolenta alhora (Amades, 1934, 72).

S'hi afegeixen, a la tradició popular femenina del nord de França de finals del s. XV, aquells que naixen amb la còfia cefàlica, una falsa pell enganxada a la real, que es conserva per les seues virtuts; qui la porta esdevé invulnerable; aquesta creença donà lloc a l'expressió francesa *être né coiffé*, amb bona sort (*Evangelios de las ruecas*, 2000, 138); al Friuli, els nascuts amb aquesta *camiciola* són destinats a ésser els *benandanti* (Ginzburg, 1966).

Dante col·loca les bruixes a l'infern, tractades amb conmisericòrdia: *Vedi le triste che lasciaron l'ago, / la spuola e'l fuso, e fecersi 'ndivine* (Infern, XX). A Arnau de Lieja trobem una monja prenyada que *pres herbes ab què auciés la dita criatura*, la qual cosa, naturalment, la condemna (Lieja, 2004, CCCXCVIII); *una fembre era devina e fetillera*, que es nega a confessar-se abans de morir (Lieja, 2004, DCXLVIII), i una altra que, abans de morir, pren complexes

¹⁴³⁴ Bologne, 1993, 40. Vegeu també Bologne, 1993, 45: *De la reine à la paysanne, c'est la même image qui circule: celle d'une femme trop crédule, réceptacle de croyances païennes et détentrice de recettes secrètes concernant principalement la magie sexuelle.*

mesures per a que els dimonis no s'apoderen del seu cadàver (Lieja, 2004, DCXLIX).

Sant Vicent, d'altra banda, en predicar contra les bruixes ens informa d'alguns motius que feien acudir-hi la gent; la salut, en primer lloc:

...que degú no vaje a adevins ne fetillers. E tu, què dius?: "Yo he mon fill malalt; portar-lo he a tal dona, que guareix los malalts". E ella, què fa? tres te prenen, tres te strenyen (Ferrer, 1932, II, 218).

O recuperar objectes perduts, o altres problemes:

Donchs, guarda't que no vages a Déus estranys, axí com alguns, que fan cura del ànima al dimoni, ne vajes a adevins. Són alguns malvats que per una taça d'argent que hauran perduda, e per altres rahons, iran a adevins e lexaran Déu; e no'u deuen fer, mas recórrer a Déu en ses necessitats... Per què, si ton pare, ta muller o altra persona és malalta, o si has perdut res, o si és en tribulació, no vajes per res a adevins, mas a Déu... E vosaltres, mes filles, per degun mal de vostres fillets no façats fetilles, ne anats a fetilleres, car més vos valrie que fossen morts (Ferrer, 1932, II, 264).

Sant Lluís, ens conta el predicador valencià, malgrat la seua persecució contra els bruixots de Tolosa, només en deixa un, que és utilitzat precisament per a trobar coses perdudes¹⁴³⁵.

Passem a les tècniques de la bruixeria; en primer lloc, la interpretació de signes, generalment naturals i sobretot d'aus; vegem alguns casos; Arnau de Lieja conta com una bruixa coneix el moment de la seua mort per dos senyals: *oý cridar a una cornella prop de si e caygué-li un coutell que tenie en la mà* (Lieja, 2004, DCXLIX). Una altra bruixa, al contrari, sap, per senyals naturals similars a la dels arúspexs romans, que encara no ha de morir:

"Enguany, lo primer die de mag, me respòs cinch vegades un muçol dient "cu-cú". E per tal sé jo que no morré d'equets cinch ayns complits." E, dites aquelles paraules, ella morí sens confessió e anà-sse'n als diables, als quals longament havie servits (Lieja, 2004, DCXLVIII).

Sant Vicent alerta contra aquest tipus de signes adivinatoris, que en definitiva són diabòlics¹⁴³⁶. A la segona tornada del Quixot a la seua aldea, es deixa suggestionar per un d'aquests signes naturals: *Malum signum! Malum signum! Liebre huye; galgos la siguen: Dulcinea no parece!* Sancho, assenyat, el renya¹⁴³⁷.

¹⁴³⁵ Ferrer, 2002, 363: *...de beato Ludovico episcopo qui Tolose persequebatur divinos, et non remansi nisi unus ad quem sui scutiferi, cum perdebant aliquid, recurebant...*

¹⁴³⁶ Ferrer, 2002, 90 (el traductor dóna per *oliba*, òliba, el castellà oliva): *...Item, non credatis in signis neque de avibus, aquila et corp, et oliba, et serpente transversante iter, et sternudos, qia demon illud facit ut ponatis vestram credenciam et fidem in hiis, et quod dimitatis vestrum creatorem Deum.*

¹⁴³⁷ Cervantes, 1982, II, cap. LXIII, 666: *He aquí, señor, rompidos y desbaratados estos agüeros, que no tienen que ver más con nuestros sucesos, según que yo imagino, aunque tonto, que con las nubes de antaño. Y si no me acuerdo mal, he oído*

Donada la confusió inesbrinable entre màgia, medicina i farmàcia, sovint es tracta d'un ús instrumental d'elements vegetals, animals i minerals (Le Roy, 1982, 466); a diferència del coneixement científic, els usos tècnics de la bruixeria van units al ritu i la creença sobrenatural (Bernard, 1992, 60): es tractaria d'un ús extraordinari de substàncies totalment ordinàries (Moncó, 2004, 189). Gennep n'elabora una classificació: la màgia es basa en els ritus simpàtics, és a dir, l'acció del semblant sobre el semblant, sobre el contrari, del contingut sobre el continent i a la inversa, l'objecte sobre el simulacre o a l'inrevés (casos on intervénen imatges màgiques), i paraula sobre acte (Gennep, 1986, 14). La forma d'actuació pot ser directa, amb virtut eficient immediata, automàtica, com al cas de les fetilles o imprecacions, o bé indirecta, en vistes a mobilitzar una potència sobrenatural mitjançant l'oració o el vot; l'efecte és per reacció (Gennep, 1986, 17). Bologne subdivideix la màgia simpàtica en dues, l'homeopàtica, més pre-científica, i la contagiosa (Bologne, 1993, 203). Kiechhefer diferencia entre la màgia "supersticiosa" (amulets, talismans, benediccions, pregàries, màgia simpàtica), i el *maleficium*; els mètodes són els mateixos, però no la finalitat (Kiechhefer, 1992, 92).

Alfons el Savi, a la *General e Grand Estoria*, hi distingeix tres tipus: tipus vodú, pòcimes i sorts: *ymagines, confaçiones e suertes* (Alfonso X, 1984, 201); Dante, en parlar de les bruixes de l'infern, descriu la seua activitat: *fecer malie con erbe e con imago* (Infern, XX). Sant Vicent també en fa una llista, de la qual és cridanera l'al·lusió a *cruçare gladios*¹⁴³⁸. Fernão Lopes, a la seua crònica (1454), enumera les pràctiques que els portuguesos fan el vot de no permetre més, per guanyar l'amor diví, si obtenen la victòria a la batalla d'Alcobaça¹⁴³⁹. I encara al s. XVII, Cubero Sebastián, a la seua *Peregrinación del Mundo* (1680), descriu la seua topada amb una bruixa a la cort del tsar de Moscòvia, i el seu pintoresc material màgic¹⁴⁴⁰.

Pel que fa a les pòcimes, hi intervénen diversos elements (Schmitt, 1992, 53): humans, com ara fluïds: esperma, sang de menstruació, molt eficaç

decir al cura de nuestro pueblo que no es de personas cristianas ni discretas mirar en estas niñerías; y aun vuesa merced mismo me lo dijo los días pasados, dándome a entender que eran tontos todos aquellos cristianos que miraban en agüeros.

¹⁴³⁸ Ferrer, 2002, 460: *...ire ad divinos et divinas, fechiteros e fechiteras qui faciunt omnia cum arte diabolicali, scilicet cum caracteribus, et circulis, et versibus Salteri, et cruçare gladios, etc...*

¹⁴³⁹ Lopes, 1997, 331-332: *Que daí em diante, nem na cidade nem em seu termo, ninguém usasse de feitiços, nem de ligamentos, nem de chamar diabos, nem de encantações, nem de obra de benzedeira, nem de carântulas, nem de suenhos, nem de lançar roda, nem de sortes, nem de outra cousa alguma que a arte de medicina não consinta. E mais que não cantassen janeiras, nem maias... nem lançassem sortes... E porque os costumes dos pagãos se praticavam em certos dias do ano, assim como dia de Janeiro e de Maio e dia de Santa Cruz...*

¹⁴⁴⁰ Cubero, 1943, 57: *...vino a mi un día una mujer de nación polaca.. fueron tantos los hechizos y ensalmos y las muertes que esta mujer había causado con yerbas, que me quedé absorto... Díjela, viéndola tan contrita, me trajese todos aquellos embustes y hechizos que tenía (...) tenía muchas orejas de hombres muertos violentamente, dientes y muelas de ahorcados sin número, pestañas de tigre, hasta pedazos de zapatos que se ponen debajo de los quicios de las puertas, muchas figurillas hechas de cera y otras de plomo, atravesadas con alfileres, mucha diversidad de yerbas... me dijo que siendo niña la habían cautivado los tártaros, con que allí había aprendido estos hechizos.*

per enamorar un home (Le Roy, 1982, 579), parts rebutjades o remanents de l'organisme (ossos, ungles, pèls, púbics o no), aliments (pa), determinats animals com serps i gripaus -ja hem parlat del poder psicoactiu d'aquestes bestioles-, altres com cera, i tota classe de botànica oficinal, com ara les herbes abortives que esmenta Arnau de Lieja (Lieja, 2004, CCCXCVIII).

Els instruments de la bruixa també poden adoptar altres formes misterioses, com ara les que expulsen persones malaltes per *maleficium*¹⁴⁴¹. La rosada de determinats dies de l'any té també gran virtut; na Dolça, la bruixa de Llutxent, és acusada l'any 1389 de replegar la rosada el primer dia de maig¹⁴⁴². Altres instruments emprats de protecció són els amulets, d'origen natural; talismans manufacturats, pentacles, filactèries, lligadures, relíquies... (Bologne, 1993, 203). S'atribueix importància a la inversió de la posició normal d'alguns objectes: a la tradició popular del s. XV, al nord de França, deixar les trèbedes de l'inrevés per la nit equival a lliurar la casa al dimoni (*Evangelios de las ruecas*, 2000, 71). Una superstició similar arriba fins als nostres dies: capgirar l'escombra per a desfer-se de convidats molestos. Els textos escrits sobre amulets, independentment de la competència lectora de la persona portadora, pertanyen a la tradició jueva (Cardona, 1994, 157, 165).

Les imatges seran emprades per a executar *maleficia*, dins del camp de la màgia negra. Sovint consisteixen en ninots que representen la persona sobre la qual es vol actuar, per màgia simpàtica, tipus vodú (Bologne, 1993, 203). Això ja es practicava a Roma: clavar agulles en una figureta era *defigere* (Amades, 1934, 15). Al *roman d'Alexandre*, del s. XIII, el faraó Nectanabus practica aquesta especialitat¹⁴⁴³. Bocaccio n'esmenta un cas, en què un nigromàntic florentí mana a una dona que, per a conquerir l'amor d'un home, ha de fer una figureta d'estany i després banyar-se nua amb ella (Bocaccio, 1984, II, 144); entre els registres del Châtelet de París, Schmitt esmenta el cas d'un sacerdot secularitzat, que per a venjar-se del bisbe en fa una imatge de cera (Schmitt, 1992, 156); Noydens ens conta un altre cas d'aquest vodú¹⁴⁴⁴.

¹⁴⁴¹ Cárdenas, 1988, 270: *...quiero agora declarar cómo o por qué vía puede un hombre echar de sus tripas o estómago algunas destas cosas que el vulgo llama hechizos, porque realmente yo por mi ojos vi al otro echar un cangrejo y palpablemente vemos que muchas personas han echado no solamente bolsas de gusanos, pero cosas más peregrinas y espantosas, como las echó cierta esclava negra que de Compostela se me truxo a Guadalaxara en mi tiempo de curar, la cual en días diferentes iba echando unas cosas a manera de cintas y otras como agujas y otras como pedaços de paño y dezian que todo esto era realmente hechizos que echava por la boca.*

¹⁴⁴² Deposició de Francesc Boscà, *lo Negrello*, testimoni (Cárcel, 1996, 152): *Na Dolça... facit aliquas fatillas ...secundum famam dicitur quod dicta Dulcia prima die madii ante solis ortum colligit "del ros" ad faciendum fatillas sive malefitia...*

¹⁴⁴³ Kent, 2003, 8, v. 48-60: *Les curs as planetes esprova par reson,/ Tuit ly quatre element ly furent en bandon (...) Il se combat par constanlacion (...) Ewe en un bacin prist ou en un poton/ e de cire feist une conjuncion/ en semblance d'omes par ymaginacioun,/ l'une semblance a ly, l'autre a son compaignon./ En chescune escriveit donc son propre non;/ Combatre les feseit par simulacion.*

¹⁴⁴⁴ Noydens, 1711, 61: *...mande, que le muden toda la ropa que tiene en la cama, y deshagan los colchones, y almohadas, limpien la lana, etc. porque suelen en ellos, por arte del demonio, estar escondidos los maleficios, y instrumentos de los hechizos, agujas, fruta, figuras de cera, plomo, etc. Y assí refiere el dicho Padre (Geronimo Mengus en su Manual de Exorcistas), que aviendo mandado hazer lo mismo, estando*

I a la inversa, també hi ha unes tècniques de màgia defensiva contra el *maleficium*; Amades cita el valor màgic protector atorgat antigament a les *pedres de bruixa*, puntes de fletxa primitives de sílex:

“...es posen, sota la teulada, pedres de bruixa, o sia sílexs, dels quals l'home primitiu s'havia servit per als seus usos, coneguts també per pedres de llamp... La creença en la força meravellosa d'aquestes pedres és universal” (Amades, 1934, 86)

Noydens ens ofereix alguna de les fórmules de conjur¹⁴⁴⁵; quan es troben, *se han de quemar los instrumentos de los hechizos* (Noydens, 1711, 289). També explica que, si bé no és lícit acudir als bruixots per a guarir, sí ho és per a obligar-los a desfer l'encantament del *maleficium*¹⁴⁴⁶. Posem en nota el text d'un conjur portugués, de l'illa de Porto Santo, contra els malefics¹⁴⁴⁷.

En què consisteix el corró acusador aplicat a les bruixes? Es tracta d'una sèrie d'acusacions *standard* utilitzades abans i després per a altres col·lectius antics i moderns: infanticidi ritual, canibalisme, orgia sexual, tot plegat a l'akelarre o sabbat, una inversió ritual de la missa, la missa negra; la bruixeria constitueix doncs una religió antiga i organitzada, conjurada contra del cristianisme (Guilhem, 1981, 201; Amades, 1934, 47). *Maleficium*, metamorfosis i vol nocturn són les acusacions específiques de la bruixeria.

És evident la falsedat d'aquestes acusacions; no es pot acceptar acríticament aquest *corpus* acusador com han fet i encara fan algunes interpretacions de la bruixeria medieval. El corró –l'akelarre– és construït pels teòlegs i es transmet a la posteritat mitjançant els escrits dels seus elaboradors (Muchembled, 1985, 288); com diu Kamen, referint-se al *Malleus maleficarum*, *Ningún otro libro de la época promovió más una materia que trataba de combatir* (Kamen, 1985, 274). Els mateixos inquisidors dubten, no tenen clara la realitat de l'akelarre que les seues víctimes confirmen; la congregació del Sant Ofici a Granada, l'any 1526, debaté aquesta qüestió, dominant-hi els que sí que hi creien (Kamen, 1984, 232). Els elements del corró han estat analitzats per Callois des de l'òptica de la inversió simbòlica festiva (paròdia cerimonial

en la ciudad Regia en el año de 1575 se halló en la cama de vna señora nobilissima, desauiciada de los Medicos, entre otras cosas, vna imagen de plumas de forma de hombre, con su cabeza, manos, piernas, y brazos, de que todos quedaron sumamente admirados. ...dentro de pocos dias se levantó buena y sana, con grande admiracion de los Medicos...

¹⁴⁴⁵ Noydens, 1711, 243: *..et illa portetis ad loca arida, sterilia, et inhabitabilia... et ad nihilum redactae sunt, incantationes factae, per Simonem Magum... dissolvantur omnes artes sortilegae, et praestigia, et incantationes inventae, et fabricatae ad laedendum, en nocendum huic creaturae...* I Noydens, 1711, 245: *...disrumpere omnia vincula maleficiorum, incantationum, vt omne opus diaboli dissolvantur.*

¹⁴⁴⁶ Noydens, 1711, 65: *Preguntará alguno, si será licito (no aviendo aprovechado los remedios hasta aqui referidos) acudir á vn hechizero, á que deshaga el hechizo con otro? ...Lo mas que se puede hazer es, y es cosa licita pedirle al hechizero, y aun con amenazas obligarle á que deshaga el maleficio ...porque el deshazer el hechizo, no es otra cosa mas, que descolgar, desenterrar, ó quemar los instrumentos.*

¹⁴⁴⁷ Ornellas, 1999, 360: *Reza contra feitiços. Ofereço esta Ave Maria a S. Silvestre de Monte-Mor para que livre a minha casa, o meu corpo e todo o meu redor, de feiteiras, feitiços, artefícios e malefícios, do poder dos demónios, dos maiores aos menores, na vida e na minha morte. Amén.*

del poder i la santetat), amb transgressions radicals dels tabús sexual (promiscuïtat) i alimentari (canibalisme), per atènyer un regenerador caos provisional (Callois, 1982, 309-327). El propi nom de *sabbat*, aplicat a la missa negra, ens remet a la satanització paral·lela d'un altre grup, els jueus (Bologne, 1993, 28).

Henningsen elabora una mena de frontera sud de l'akelarre, per a la península ibèrica: els llocs al sud de la línia imaginària de Toledo no coneixen l'akelarre; els que són al nord, sí (Henningsen, 1984, 216). Els llocs on la imaginació popular ha ubicat els akelarres catalans eren normalment els cims de les muntanyes: la Plaça de les Bruixes, de Molins de Rei; Pedraforca; Sant Bartomeu, a Solsona; el Canigó¹⁴⁴⁸, el Tretzevents, Sant Pere de Roda, el Cadí. D'altres situacions són el dolmen de Pedragentil (Maresme), l'Era de les Bruixes (Vallbona de les Monges) i la plaça d'Andorra la Vella (Amades, 1934, 76).

La missa negra és presidida pel dimoni en forma de boc; el terme akelarre vol dir prat del boc en euskera (Caro, 1993, 207) i s'empra, diu Schmitt, a partir del s. XV per denominar els concilis de bruixes; abans es feia servir el concepte *sabbat* (Schmitt, 1992, 157); al s. XV, homes i dones de la vall d'Àneu retien culte a l'anomenat "boc de Biterna" (Caro, 1993, 139; Amades, 1934, 73). Sébillot, etnògraf francès de principis del s. XX, encara sembla donar crèdit a les acusacions sobre la bruixeria; ens proporciona una interessant descripció de la missa negra, amb permenoritzada inversió simbòlica, practicada sovint, diu, al sudoest de França¹⁴⁴⁹. Una de les escasíssimes representacions medievals de la missa negra és en una miniatura francesa del s. XIV¹⁴⁵⁰: dues dames i dos cavallers s'agenollen davant un boc.

Una de les acusacions que solen acompanyar la de la missa negra és la d'infanticidi, per elaborar pòcimes (Amades, 1934, 84). El biògraf de sant Vicent Ferrer, H. Fages, per exemple, encara a finals del s. XIX considera fonamentades les acusacions d'infanticidi i canibalisme practicats pels jueus contra els cristians¹⁴⁵¹.

El vol nocturn per acudir a l'akelarre és una altra acusació, molt popular (Amades, 1934, 55; Tausiet, 2004, 47); allò sorprenent és que persones amb coneixement hagen donat crèdit a aquestes fantasies; davant la "racionalitat"

¹⁴⁴⁸ Sébillot, 1908, 273: *Tous les sorciers et les sorcières de la Catalogne et du Roussillon se réunissent aussi sur la cime du Canigou, frappent trois coups de baguette sur les eaux de l'étang de la Calandra, et la nuée va où ils commandent d'aller.*

¹⁴⁴⁹ Sébillot, 1908, 151: *Ces cérémonies sacrilèges semblent avoir été relativement communes dans le sud-ouest de la France. ...finir juste à minuit. L'hostie est noire et a trois pointes, le prêtre ne consacre pas de vin, il boit de l'eau d'une fontaine où on a jeté le corps d'un enfant mort sans baptême, le signe de la croix se fait toujours par terre avec le pied gauche. Cette misse se disait, paraît-il, dans la Gironde et coûtait de 25 à 50 francs; en Saintonge, on payait aussi fort cher les messes à l'envers.*

¹⁴⁵⁰ Brussel-les, Bibl. Royal, *Crime de Vauderie* (traducció francesa del *Tractatus contra Sectam Valdensium*, de Johannes Tinctor), ms. 11209, f. 3. Reproduït a Schmitt, 1992, 148.

¹⁴⁵¹ Fages, 1903, I, 336: *Pero el odio instintivo que contra ellos abrigaban los cristianos no tenía sólo por causa la usura y el acaparamiento desvergonzado... sino que provenía también de esos crímenes misteriosos y harto reales... Cuando desaparecía un niño cristiano y la sangre del infeliz, sometido en la sombra á horribles tormentos, había servido para la confección de las rituales agapas, cosa que nadie ignoraba...*

d'Ambroise Paré (1575), que ho considera tot enganys del diable (Paré, 1987, 77), ens sorprén la credulitat d'observadors tan tardans com Vilagutierre (1700), al cas dels indis auracans¹⁴⁵², o de Cárdenas, que l'únic que nega és que la causa dels vols siga l'ús de plantes; ha de tractar-se, diu, d'*arte del demonio*¹⁴⁵³.

La tercera acusació col·lateral és la de la metamorfosi, també usualment per acudir a la missa negra. La bruixa pot transformar-se en animal o transformar una altra persona; ja a l'apòcrif evangeli àrab de la infància (20, 21), Crist torna a la forma humana un jove convertit en mul pel sortilegi d'unes fetilleres. Lieja conta un fet similar: a Egipte, una dona casada que rebutja un prenent és transformada en euga per un màgic:

E lo dit encantador, ab les sues males arts, féu que la dite fembra, a semblança dels qui la veÿen, ere tornada egua. Quant lo marit lo veé ere molt trist e plorós. Parlave-li e no li responie. Ladonchs, lo marit encabestrà-la con egua e levà-la a sent Machari. ...E tentost sent Machari gità aygua beneyta demunt la egua, e féu oració, e tornà e semblà a tots fembre axí con era (Lieja, 2004, CCI).

Aquest fet –si no és en somnis- ha estat negat pel pensament religiós, no així pel popular (Harf-Lancner, 1985, 208-213); malgrat això, algun tractat com ara la *Démoniomanie des sorciers* (1580), de Jean Bodin, admet la possibilitat de les metamorfosis¹⁴⁵⁴. A la tradició catalana, les bruixes es transformen majoritàriament en diversos ocells (Amades, 1934, 55).

Tornem a la "realitat"; l'acusació més versemblant i específica de la bruixeria és la pràctica del *maleficium*, la màgia negra, un ús perjudicial, maligne i fins i tot criminal de les arts màgiques o del poder satànic (Cohn, 1980, 232-263). Deriva directament de la tradició clàssica, tot i que no hi tenia connotacions satàniques (Bologne, 1993, 221). Els tipus d'agressió són variats: arruinar una casa, tallar la llet a les dides, mal d'ull... Sant Vicent conta com hi ha matrimonis que fan l'amor abans d'anar a missa, per tal d'evitar ésser víctimes de sortilegis, d'ésser "lligats" (l·ligaires és el nom català per als que practiquen aquest vodú) (Amades, 1934, 15): *vel faciunt propter metum, ne*

¹⁴⁵² Vilagutierre, 1985, 223: *...con sólo un canelo, que llaman ellos, que debe ser palo de árbol de canela o parecido, que mojaban en cierto licor, que confeccionaban de cosas venenosas por arte del demonio se hacían invisibles, y pasaban de partes distantes a otras...*

¹⁴⁵³ Cárdenas, 1988, 272: *...es muy gran verdad que ay yerbas tan por extremo frías que con su demasiada frialdad causan un sueño profundo, en el cual se representan a la imaginación cien mil species de cosas diferentes. Esto natural es al medicamento frigidísimo hazerlo, pero que mediante la yerva se hagan las bruxas invisibles y que vayan en un momento por todo el mundo y que penetren los cuerpos y tornen a bolver al lugar do salieron, todo esto se ha de presumir antes ser por arte del demonio que por virtud que aya en la yerva, y dezir otra cosa es yerro; y si el arte mágica y todo género de encantamiento y hechizo es prohibido y castigado por la Iglesia es porque en todo ello ay pacto con el demonio, el cual, permitiéndolo Nuestro Señor, haze y obra todas aquellas maldades y no la yerva que toma el que en semejantes maldades anda.*

¹⁴⁵⁴ Citat per Harf-Lancner, 1985, 215.

*ligentur per aliquos divinos et coniuratores, etc. cum accedunt ad misam*¹⁴⁵⁵. L'amor que ultrapassa les barreres socials també es considera producte d'un encantament; a la crònica de Fernão Lopes (1454), el rei portugués Ferran es vol casar amb una dona de condició molt inferior, Leonor Teles, la qual deien que l'havia enfetillat: *uma má mulher que o tinha enfeitigado* (Lopes, 1997, 76).

La generalització de la creença medieval en aquestes pràctiques es palesa a les permenoritzades prescripcions dels tractadistes dels desafiaments cavallerescos; al *De Batalla*, de mitjan s. XIII i antigament atribuït al jurista Pere Albert, s'explica com s'ha d'evitar la introducció de fetilles o altres objectes pertorbadors al camp de batalla:

E la cort deu fer guardar lo camp de nuyt e de dia dentrò que la batayla sia feta, per ço que hom no-y pusque amagar ne soterrar nulles armes, ne fer metzines, ne conjuracions, ne posar breus ne altres coses per què neguns dels batayllers fos embargat de son dret a menar o deffendre (*Tractats de cavalleria*, 1947, 87).

Així mateix, els combatents, abans d'iniciar la lluita, han de jurar: *ne-y metré armes qui ajen vertut, ne nòmina, ne pera preciosa, ne breu, ne portaré sucre candi* (*Tractats de cavalleria*, 1947, 88). Més tardà, al famós combat entre Joan Tolsà i Joan Marrades (1432), *Lo procés de l'horde de la batalla* especifica idèntica precaució: *que no aveu sobre vós res que à verí, malefici e encantament o semblants se pertangua, sinó armes a vós competents* (*Lletres de Batalla*, 1968, II, 98). Al *Tirant* ho trobem també: el cavaller, que ha de combatre amb el senyor de les Vilesermes, no vol que s'hi pugui sospitar l'ús de la màgia:

...no vull tenir les armes en mon poder; car si jo el vencia o el matava no volria digués la gent que hi hagués feta alguna art en les armes tenint-les la nit, e per açò l'havia vençut, així com feren aquells dos cavallers qui al port de la mar matà l'u a l'altre e après deien que ab art de nigromància era estada feta la llança ab què el matà. No les vull veure ni tocar fins en aquella hora que farem la batalla (Martorell, 1983, LXV).

I encara un ressó anacrònic al Quixot: el cavaller explica que els *andantes* van a la lluita *sin mirar en niñerías, ni en las leyes de los desafíos... si trae sobre sí reliquias, o algún engaño encubierto* (Cervantes, 1982, II, cap. VI, 358).

L'efecte del *maleficium*, quan s'adreça contra persones, és sovint la malaltia; Noydens ens en descriu els símptomes¹⁴⁵⁶. Tanmateix, la bruixeria té un caràcter ambivalent, i si se la considera capaç de provocar malalties, també de guarir; la gent hi acudeix en cas de problemes de salut¹⁴⁵⁷. Les malalties

¹⁴⁵⁵ Ferrer, 2002, 184. El traductor dona erròniament per *ligentur* (ésser lligats, enfetillats), *lo hacen por miedo a ser unidos*.

¹⁴⁵⁶ Noydens, 1711, 59: *...vno está hechizado, quando al enfermo se le ha trocado el color natural en pardo, y color de cedro, y tiene los ojos apretados, los humores secos, y al parecer, todos sus miembros ligados...*

¹⁴⁵⁷ Ferrer, 1932, II, 264. Similar, a Ferrer, 2002, 90: *Primo, fetilleries diabolicals. ...ut publice fetilles et coniurados non sustineantur in universitatem, ut gentes in suis*

provocades pel *maleficium* afecten molt sovint la sexualitat o la procreació; provocar la impotència masculina mitjançant sortilegis sembla una pràctica freqüent (Schmitt, 1992, 51). A l'apòcrif evangeli àrab de la infància (19), Crist allibera un jove novençà de l'encantament que li impedia complir el seu deïbit matrimonial; Noydens contempla aquest cas, produït per *ligamento, fascinatione, et maleficio satanae* (Noydens, 1711, 253), i ens proporciona un *Exorcismo, y, remedios espirituales para los casados, impedidos por arte del demonio, y hechizos* (Noydens, 1711, 257). Arnau de Lieja relata un interessantíssim cas, en què qui practica el *maleficium* és directament una diablesa: a Roma, un jove novençà juga a la pilota, li molesta l'anell, se'l treu i el col·loca *en lo dit de lla man de una ymatge de una ydolla de aram que stava allí prop, tro que hagués acabat lo dit joch* (Lieja, 2004, DCL). Quan va a recuperar-lo, troba que l'estàtua ha tancat el puny. Per la nit, es gita amb la seua dona, apareix una boira, i sent una veu que diu:

“Ab mi te gita, car vuy te esposest ab mi, car jo son Venus, a qui donest vuy a guardar lo teu anell, e no lo't tornaré tro que-t sies vuy gitat ab mi!” E durà al dit jove gran temps que no-s pot gitar ab sa muller; mas contínuament en lo lit, con se volia acostar carnalment ab sa muller, sentia que la spessura ere entre ells e, abans de allò, ell era molt apte e covinent en aquel fet (Lieja, 2004, DCL).

Per solucionar el problema, el jove acudeix a un nigromàntic, que li fa les instruccions pertinents per a posar-se en contacte amb Satanàs i l'hi recomana; convençut el príncep de les tenebres, mana a Venus que *tornàs l'anell demunt dit del dit jove*. La mesura és efectiva:

E, de aquella ora avant, se poch acostar carnalment ab sa muller, axí con feya abans que hagués acomanat lo dit seu anell a la dita ydola Venus (Lieja, 2004, DCL).

La esterilitat de persones o animals és un altre dels efectes del *maleficium* (Bologne, 1993, 221). Al context de la persecució per la reina d'Aragó, N'Elionor de Castella, a l'infant Pere, futur Cerimoniós, aquella fa acusar, condemnar i executar *Lop de Conçut o Conçuç* –probablement Llop de Conclud-, un dels homes del príncep, *com se deya que ell havia fetes fatilles a la dita reyna que no pogués jamás infants concebre* (Pere IV, 1941, 63). Com en el cas de les malalties, també les bruixes poden ésser buscades per a guarir l'esterilitat¹⁴⁵⁸.

4.6.7. Nigromància

infirmitatibus vel necessitatibus non recurant ad eos, quia omnia faciunt cum consilio demonum.

¹⁴⁵⁸ Ferrer, 2002, 363: *Et ideo, mes filles, de matrimonio si vultis habere prolem, non accedatis ad divinos, sed cum nomine Iesus et cruce super ventre qualibet mane et vespere faciatis.*

Ja hem esmentat els dos elements definitoris que separen aquest grup de bruixots de la resta: coneixement de la màgia per fonts llibràries i domini sobre els dimonis (Cohn, 1980, 232-263; Kiechhefer, 1992, 164), i hem estudiat també les escriptures del pacte satànic. Nosaltes ací li donarem el sentit que té per a Eiximenis (Eiximenis, 1992, IV, 37) i sant Vicent, idèntic al de “màgia ritual” de Cohn.

“Nigromància”, en sentit original significava adivinació mitjançant els morts, que s’identifica des del s. XIII (Bologne, 1993, 224) amb la invocació als dimonis, i després designarà, diu Bologne, tota la màgia negra (Bologne, 1993, 33): la nigromància és doncs sempre diabòlica¹⁴⁵⁹. És practicada pels clergues, homes amb formació erudita i accés a la lectura de llibres de nigromància¹⁴⁶⁰, sovint de tradició hebrea (Kiechhefer, 1992, 164; Bologne, 1993, 28); dels homes processats per bruixeria al s. XVI un 80%, diu Bologne, són clergues: el prototip del nigromàntic (Bologne, 1993, 40). Un epígraf del dietari de Melcior Miralles, corresponent a l’any 1463, fa referència a la seua repressió:

Dimarts, a 10 de agost, dia de sant Llorenç, meteren en la escala mossén Llop, prevere, castellà, e mossén Joan Francés, vicari de Massamagrell, per invocadors de diables e fetillers. E lo dimarts après foren aportats a Xulella, ab la cerimònia acostumada (Miralles, 1989, 153).

La gravetat de la invocació al diable depèn si hi ha adoració (crim contra la fe) o no (només heretgia); demanar-los ajut constitueix únicament pecat mortal (Bologne, 1993, 244). Per a sant Tomàs, la consulta als dimonis és un tipus de superstició (S. Th., 2-2, q. 92, a. 2); al contrari, és lícit preguntar coses al dimoni quan s’apareix, però només per a la utilitat comuna, no per al profit personal (S. Th., 2-2, q. 95, a. 4). Tanmateix, la prohibició d’establir qualsevol tipus de pacte amb el diable és diàfana¹⁴⁶¹; tots dos subjectes del pacte s’identifiquen; sant Gregori narra com l’abat Equici desemmascara un nigromàntic,

...en aquel temps que·ls encantadors foren mostratz en aquesta ciutat romana, Basili, qui fo lo principal en los encantaments, fugí, e anà-se’n en Valèria en àbit de monge (Gregori, 1931, I, 41).

El fals monjo és recomanat a Equici, qui immediatament el reconeix: “Pare, aquest que·m comanes yo no·l veg ésser monge, mas diable” (Gregori,

¹⁴⁵⁹ Vegeu el catecisme de Castell Tersol (Orriols, 1786, 117): –*Que pecado es hazer, ó concurrir en supersticiones, echicerías, etc? -Es pecado contra la Virtud de la Religión, y es un pecado mortal feo, porque es tener pacto con el demonio.*

¹⁴⁶⁰ Villalón, 1997, 148: *...leyó çiertos versos en aquel libro, y dando çiertas vueltas a la redonda y haziendo ciertas rayas en el suelo, convocó todas las serpientes que en el mundo había y las hizo allí venir, y dixo que no quedaba otra en el universo sino una que estaba en un desierto en Egipto y que por ser vieja no se meneaba.*

¹⁴⁶¹ S. Th., 2-2, q. 96, a. 2: *...ad dominium pertinet divinae maiestatis, cui daemones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super daemones comissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit: sed est ei contra daemones bellum inductum. Unde nullo modo licet homini daemonum auxilio uti per pacta tacita vel expresse.*

1931, I, 41). Una història d'Arnau de Lieja confirma la perillositat espiritual de les pràctiques nigromàntiques; dos amics les estudien junts; mor un d'ells, i el seu fantasma s'apareix a l'altre per advertir-lo:

...dix-li que era dampnat per tal com aprengué la dita art e sciència de nigromància. E, après, dix-li amigablement que no usàs de la dita art que «certifich-vos» que si u feÿa, que perdria la ànima e, tentost, dites aquestes paraules, desparch (Lieja, 2004, DCXXI).

Eiximenis també hi reflexiona; en un lloc, diu que fer cap pacte amb el dimoni és un gran pecat: *te ajustes ab lo públich enemich de Déu, scïsmàtich e maleÿt e foragitat de tota la sancta Esgleya* (Eiximenis, 1992, IV, 37). I en un altre, recorda que és prohibit recórrer als dimonis per quatre motius; en primer lloc, per manament diví (*pecca en la Majestat divina*): *manament és de Déu, Leutiçi XX, que negú no recórrega a devins ne a semblants persones sots pena de mort* (Eiximenis, 1992, IV, 36); en segon lloc, constitueix una superstició (*pecca en la sancta Esgleya*):

...totes divinacions deuen ésser abominables a tot cristià e les deu hom esquivar, car en totes aytals supersicions estan amagats pactes dels diables ab aquells qui d'aytals usen (Eiximenis, 1992, IV, 36).

Després col·loca un argument polític, de fidelitat feudal a Déu, excloent amb la del diable, perquè *lo demoni és públich enemich de Déu (se posa en perill de dampnar la sua ànima)*. El darrer motiu és l'odi que ens professa el dimoni, *que a nengun no s'acosta sinó per fer-li mal a la sua ànima* (Eiximenis, 1992, IV, 36). La nigromància, a més de pecaminosa, és un perill públic, diu el franciscà:

...la sancta Esgleya veda a tot cristià tot recorrimt que sia fet a qualsevol devins o invocans demonis per qualsevol art o sciència vedada, car per aytals recorrimts sovín lo demoni fa que-s segueessguen sospites, infàmies e morts, e divisions e moltes bregues (Eiximenis, 1992, IV, 31).

No sols provoca desordres civils; també perjudica espiritualment el conjunt de la cristiandat; Eiximenis narra com Àtimus, ermità egipci, demanà a sant Miquel *quals coses tollien sobre totes les altres la prosperitat del món als hòmens*; el primer epígraf de l'àngel, d'una llarga llista, és: *Ús de nigromància, de legs juraments, e blasfèmies de Déu* (Eiximenis, 1992, V, 30).

Citem encara alguna altra condemna del franciscà a la nigromància: *lo demoni e-ls seus adevins són aytantes vegades dignes de mort* (Eiximenis, 1992, IV, 40). I, més completa:

...deus avorir nigromància e tota art qui s'exsegueix ab punts e ab figures feytes no per les arts comunes trobades, qui són de nombre VII arts liberals, mas aquelles qui s'exsegueixen per qualche espècia de nigromància; car cascuna aytal figura és proïbita per la santa Esgleya pus que la art qui la ensenya de fer és vedada, pus que a mal a fer és deputada (Eiximenis, 1992, IV, 37).

Segons el tractat de cavalleria *Guillem de Vâroich*, del s. XIII, probablement conegut per Martorell a Anglaterra, entre les significacions de les armes trobem –en la traducció catalana del s. XIV– uns fabulosos *ygromàntichs*: *Los guardabrassos significa que los cavallers deuen guardar los omeys, los ygromàntichs, no facen mal ni dan a la santa Sgleya* (*Tractats de cavalleria*, 1947, 68).

Sant Tomàs afirma el poder dels nigromàntics sobre el dimoni: *nigromantici utuntur adiurationibus et invocationibus daemonum ad aliquid ab eis adipiscendum* (*S. Th.*, 2-2, q. 90, a. 2). Amades eixampla el poder sobre els dimonis a tots els practicants de la màgia:

“...la màgia situa el màgic o el qui la practica en un grau d'ascendència i domini envers els esperits o éssers sobrenaturals amb qui tracta” (Amades, 1934, 9).

Per què obeeixen els diables als nigromàntics? Eiximenis diu que per vanitat, per a fer-se adorar: *nodreix peccat de ydolatria públich o amagat, per tal que almenys en ýdoles o en fetilles sia adorat e honrrat* (Eiximenis, 1992, IV, 29). Tanmateix, malgrat aquest tracte freqüent el diable continua essent temible:

...com furiosament aparexen a-quells qui-ls invoquen. Car, segons que dien los nigromàntichs, totstemp que-lls aparexen, aquells invoquen dient-li: Què vols tu? E si aquell no té apareyllada tantost la resposta, tornen sobre ell batent-lo e vexant-lo per quina que via (Eiximenis, 1992, IV, 30).

Encara es demana Eiximenis per què permet Déu l'exercici de la nigromància diabòlica; les respostes escolàstiques són cinc: per a que s'identifique aquest art amb el mal; per a que els dimonis enganyen als bruixots; com a prova a la fe dels bons; per a augment del seu mèrit, i finalment per evidenciar la seua paciència (Eiximenis, 1992, IV, 35).

Segons sant Tomàs, poden fer *statuas loqui et moveri* (*S. Th.*, 1, q. 115, a. 5), observen els astres (*necromantici observant certas constellationes ad invocandos daemones*) (*S. Th.*, 1, q. 115, a. 5). Al *Tirant*, el cavaller, sospitant ésser víctima d'un encanteri, el busca en uns miralls:

E pensant en si, tingué dubte que los espills no li representassen fals lo que havia vist, e trencà los espills mirant dins si havia alguna cosa maliciosa que fos feta per art de nigromància, e no trobà res del que pensava (Martorell, 1983, CCXXXIII).

Les seues tècniques es basen sovint, més que en fetilles instrumentals com en la màgia popular, en determinats tipus d'elements (Klaniczay, 2001, 973): la gestualitat carregada de simbolisme (imposició de mans, com a expressió física del pacte realitzat), l'escriptura mateixa del pacte, les invocacions orals; la difícil decodificació d'aquestes invocacions màgiques atorga una gran importància a imprescindibles aspectes rituals, dels quals la lectura només n'és un element (Fantini, 1996, 272; Klaniczay, 2001, 973). Els

nigromàntics literaris, als llibres de cavalleries, sovint confeccionen diversos automats, com ara, al *Clamades y Clarmonda*, una gallina animada, un automat que toca la trompeta en gestar-se una traïció i un cavall volador de fusta, fets respectivament per *tres reyes muy sabios hombres de la tierra de África, grandes maestros en la ciencia de la astrología y nigromancia* (*El conde...*, 1968, I).

I finalment, l'execució de *caractes e figures* cabalístics i màgics, usualment inscrits a pentacles o cercles dibuixats a terra (Kiechhefer, 1992, 171; Cardona, 1994, 168); al *Diablo Cojuelo* es descriu l'estudi del nigromàntic - *también tiene su punta de la mágica negra*-, en què apareixen aquests caràcters¹⁴⁶². Eiximenis medita sobre el caràcter pecaminós de la tècnica en si, *Si usar de caractes e figures en sos afers és peccat, jatsia que y aja negun pacte ab lo demoni*; es demana si les figures tenen poder sobre els dimonis, si *aytals figures an en si virtud de forçar lo demoni a fer ço que hom vol*; la resposta és que no, *los demonis no fan res per les dites figures*, però no per això deixa d'ésser pecat fer-les, perquè la intenció és dolenta: *car los caractes se fan a procurar-se servey e ajuda del diable*; la màgia pentacular, doncs, és una estafa, un altre engany del dimoni:

...lo caracte de si no à virtud mas lo diable fa entendre per lo pati fet amb ell que aquí sia gran virtud. ...E lo diable aytal pati fa ab los familiars que, tota vegada que ells li proposen aytals senyals, que ell se presentarà a ells. E fa aparés que per aytals caractes ell sia forçat per tal que nós creegam que aytals arts comtenen en si alguna veritat... (Eiximenis, 1992, IV, 37).

Noydens vindrà a dir el mateix¹⁴⁶³. A l'anomenat *Arcipreste de Talavera* (1438) trobem dues informacions interessants, una de missògina i l'altra homòfoba; el camí de l'aprenentatge de la nigromància comença amb la credulitat en les supersticions de les dones¹⁴⁶⁴, i l'existència d'una estreta relació entre la nigromància i l'homosexualitat masculina, els sodomites¹⁴⁶⁵. Aquesta és, d'altra banda, la descripció que en fa Eiximenis: *veuràs que los nigromàntics tots porten ab si gran feretat en ulls e en quant han, per l'acostament que han ab lo diable* (Eiximenis, 1994, 63).

Vegem algunes de les figures identificades amb la nigromància, diacrònicament; s'hi barregen les històriques i les mítiques, situades en un passat confús. D'alguns d'ells ja hem parlat en referir-nos a les escriptures dels pactes diabòlics; ens centrarem ara a les narracions de pactes sense escriptura.

¹⁴⁶² Vélez, 1983, 170: *...papeles infinitos, mal compuestos y ordenados, escritos de caracteres matemáticos, unas efemérides abiertas, dos esferas y algunos compases y cuadrantes.*

¹⁴⁶³ Noydens, 1711, 269: *...suele el demonio por pacto implicito concurrir á los efectos, para acreditar á los Nigromanticos, Ensalmadores, y otra gente ruin de la republica, que con capa de santidad, y virtud, suelen engañar á sus vezinos.*

¹⁴⁶⁴ Martínez, 1990, 189: *Asý que començarás en una fojuela de olivar o en un estornudo o sueño a creer, e después de paso en paso fazerte ha venir a nigromántico, fechizero e agorero e adivinador.*

¹⁴⁶⁵ Martínez, 1990, 294: *Muchos déstos son nigromànticos, alquimistas, lapidarios, encantadores, fechizeros, agoreros, físicos e de yerbas conosçedores...*

Per a començar, de dones nigromàntiques, amb pacte amb el dimoni, tret de les fades més o menys benignes de la literatura cavalleresca, només en tenim un parell de referències; n'és acusada Basine, reina merovíngia, dona de Xilderic (457-481) (Bologne, 1993, 38). I Varazze conta un cas de pacte diabòlic fet per una dona, vídua i miserable, a qui s'apareix el dimoni i li proposa fer-la rica; quan arriba a la mort, es nega a confessar-se; pregada insistentment pel seu fill, accedeix, però quan el sacerdot entra a la casa, se li apareix al llit un tropell de dimonis, i ella mor de l'ensurt (Vorágine, 1982, 712). La versió de Lieja comença: *una fembre havie fets molts peccats, la qual havie fet homenatge de lla sua ànima al diable* (Lieja, 2004, DCXVIII).

La tradició bíblica aporta la bruixa d'Endor (I Sam, 28), que evoca l'espectre de Samuel a petició del rei Saül; el rey Acap, *inich e mal e ydòlatra e invocador de dimonis e matador dels innocents e sens justícia* (Ferrer, 1975, VI, 118), i els màgics egipcis del faraó, que s'enfronten amb Moisès; al roman d'Alexandre Nectanabus, el darrer faraó, és nigromàntic; el seu aspecte el fa semblar boig: *As garnemenz qu'il ad, bien semble home desvé* (Kent, 2003, 16, v. 146); Eiximenis també fa referència als bruixots –*filòsophs*- de faraó, els quals *per art diabolical enganaven los ulls d'aquells qui aquí eren, axí que una cosa feyen aparer ésser altra* (Eiximenis, 1992, IV, 38).

També veterotestamentari és el nigromàntic Balaam¹⁴⁶⁶; en la narració d'Eiximenis,

Balam, falç profeta e mal deví, quatre vegades demanà resposta al diable (...) lo sant àngell qui governava lo poble de Déu vedà al diable e-l lunyà del dit Balaam que no li poch dar resposta. E-l dit sant àngel donà la resposta contrària a la voluntat del dit mal propheta e del diable (Eiximenis, 1992, IV, 25).

Quant a l'antiguitat romana, a la *Chronica Naierensis*, de mitjan s. XII, la caiguda de l'Arlès romana a mans dels gots té com a causa els enganys dels adivins al general romà Litori, defensor de la ciutat (*Crónica Najerense*, 2003, 83). I Eiximenis cita els prodigis d'un altre *encantador* al servei d'un rei romà: *un encantador, ab art del diable, davant lo rey Tarquí se excortxava e no y avia res* (Eiximenis, 1992, IV, 38).

El propi Crist és, segons el vocabulari de la *Passió de Cervera*, acusat de nigromància: *i el gran Satanàs/ tenint ell per guia,/ engana los pobles/ ab nigromància* (*Teatre medieval...*, 1994, 42).

Els apòstols guanyaran moltes batalles contra els nigromàntics del paganisme; sant Jaume s'enfronta a Judea amb els invocadors de dimonis Hermògenes i Filet, deixeble seu (Vorágine, 1982, 397); en una representació de Lorenzo Monaco¹⁴⁶⁷ se satanitza Hermògenes posant-li al costat tres dimonis vermells. Sant Mateu, predicant a Nadaber, Etiòpia, combat contra Zaroen i Arfaxat, màgics que porten dos dracs a la ciutat, dracs que el sant

¹⁴⁶⁶ Vilagutierre, 1985, 74: *Que Balam fue verdadero profeta, lo afirma santo Tomás... y sin embargo, la Escritura le llama ariolo, que es lo mismo que adivino; y San Ambrosio, Santo Tomás, y otros, le tuvieron por mágico, hechicero y que tenía pacto con el demonio; y el venerable Beda afirma que fue nigromántico* (S. Greg. Homil. 9. Beda in Génes. Cap. 3).

¹⁴⁶⁷ París, M. del Louvre: Predel·la de la Crucifixió (ca. 1390-1424), procedent del convent de Santa Maria degli Angeli, Florència.

controla i expulsa (Vorágine, 1982, 603). Zaroen i Arfaxat fugen a Babilònia, on serveixen el rei Baradach en la seua guerra contra els indis i són una altra vegada derrotats per apòstols, ara sant Simó i sant Judes; com a prova del seu poder, davant el rei de Babilònia fan callar una estona tot un grup d'advocats; els apòstols els senyen, i resten immunes als encantaments dels nigromàntics; després, Zaroen i Arfaxat hi fan aparèixer moltíssimes serps i rèptils, i els dos sants els recullen amb els seus mantells i els aboquen damunt els nigromàntics, i encara manen després a les serps que xuclen els verins que els han inoculat (Vorágine, 1982, 683). Encara no s'acaba el ridícul d'aquests nigromàntics; expulsats de Babilònia, fugen a Samir, on es conxaven en va amb els setanta sacerdots idolàtrics contra sant Simó i sant Judes (Vorágine, 1982, 686).

Però el millor de tots és Simó el Mag, rival del propi sant Pere (Amat, 1985, 176); el seu conat d'ascensió i caiguda els tractarem més detingudament en parlar de l'Anticrist. L'episodi bíblic (Act 8, 9-14) és narrat a la *Chronica Naierensis* (*Crónica Najerense*, 2003, 58). A la versió de Varazze, feia parlar les estatuës i cantar els gossos; derrotat per sant Pere, fuig a Roma, on fascina a Neró, a qui Simó fa creure que mor i resuscita; sant Pere el segueix fins a Roma, i segueix la lluita: Simó intenta, infructuosament, matar el sant amb uns gossos, dimonis en realitat, que sant Pere fa tornar contra el nigromàntic; torna a fugir, i un any després, Simó el Mag fa el seu fracassat conat d'ascensió als cels (Vorágine, 1982, 347). A la narració d'Arnau de Lieja, més permenoritzada, Simó es transfigura davant de Neró, fingeix una falsa mort i resurrecció, i assaja l'ascens als cels, amb tant d'efecte que el propi sant Pau arriba a dubtar: *E, axí con lo dit Simon se'n pujava, dix sent Pau a sent Pere: «Molt puge, gran dubte he!»* (Lieja, 2004, DCXXXVIII).

Eiximenis parla de la seua prodigiosa capacitat màgica: *Simon magus, que feya anar les ymatges de fust e-s féu degoyllar e ressuçitar segons que aparia defora a aquells qui u guardaven* (Eiximenis, 1992, IV, 38). I sant Vicent conta aquesta lluita de poders (Ferrer, 2002, 354), restant protagonisme a l'emperador i centrant-lo en l'antagonisme amb Simó i sant Pere; aquest darrer és qui mana als dimonis: *"Yo vos man, per mèrit de la santa passió de Jesuchrist, que vosaltres que-l lexets anar baix"*. (Ferrer, 1932, II, 51).

L'emperador romà Julià l'Apòstata aglutina acusacions nigromàntiques: és titllat per Varazze d'invocador de dimonis, ja de petit (Vorágine, 1982, 144); té al seu servei un diable missatger (Vorágine, 1982, 145), i en realitat era un monjo hipòcrita, que estudia bruixeria fins a obtenir del diable arribar a ésser emperador de Roma (Vorágine, 1982, 343).

Un nigromàntic col·labora amb el jutge pagà Julià, a Tir, Itàlia, a martiritzar santa Cristina: hi duu escurçons, alacrans i serps, que finalment no sols no ataquen la santa, sinó que maten el propi nigromàntic (Vorágine, 1982, 396).

Sant Cristòfol, segons la seua biografia a la *Legenda*, abans de la seua conversió al cristianisme havia fet un pacte, que el text descriu com feudal, amb el dimoni (Vorágine, 1982, 405); sant Vicent el segueix (Ferrer, 1975, IV, 111). Sant Barlaam és encantat pel màgic Teodes, per mantenir-lo embriagat per la luxúria (Vorágine, 1982, 801).

Sant Cebrià havia estat nigromàntic abans que sant; santa Justína és perseguida per dos nigromàntics, l'any 280 a Antioquia. Són Cebrià, consagrat als diables des dels set anys, i Acladi, amic seu; tots dos s'enamoren de la

santa. Cebrià mobilitza un darrere de l'altre, per ordre creixent de jerarquia, tres dimonis per aconseguir el que vol, però tots fracassen, quan la santa se senya i els bufa. Després, el diable abat una epidèmia sobre la ciutat, i fa córrer el rumor que no acabarà fins que Justina no es case; durant set anys, Justina resisteix les pressions de tothom, i al final les seues oracions aturen l'assot. Cebrià i Acladi es transformen per a espiar-la: el primer en dona, tots dos en ocell, però les metamorfosis no resisiteixen la proximitat de la santa; en una ocasió, Cebrià, en forma d'ocell, vola per la finestra de Justina, i torna a la seua forma humana, quedant penjat de les reixes. Després de tant d'esforç esmerçat, Cebrià es converteix, arriba a bisbe, màrtir i sant (Vorágine, 1982, 611).

El cas solucionat per sant Basili, bisbe de Cesarea (330-379), es considera el primer relat documentat de pacte diabòlic (Klanickzay, 2001, 969). Apareix a Varazze i a Lieja: un criat, desesperadament enamorat de la filla del seu senyor, recorre al dimoni (Vorágine, 1982, 125; Lieja, 2004, LVI). A partir d'aquest es fornirà el personatge de Teòfil, el més cèlebre, base de la resta de nigromàntics medievals, segons Bologne (Bologne, 1993, 229; Klanickzay, 2001, 970) (Lieja, 2004, CDIX); esmentem el seu reflex directe al nigromàntic que recupera sant Vicent, segons la seua biografia (Pérec, 1510, 38).

Arribats a la formació del nigromàntic medieval clàssic, els veurem segons les motivacions que té el recurs a la nigromància, l'estudi d'aquesta art o la signatura d'un pacte escrit amb el dimoni.

El primer motiu és sens dubte l'amor desesperat, com al cas de sant Cebrià (Vorágine, 1982, 611); el jove que recorre a sant Basili (Vorágine, 1982, 125; Lieja, 2004, LVI); del clergue nigromàntic de la *Cantiga* (Alfons X, cant. CXXV); o del cavaller d'Udina de Bocaccio, al qual la dama demana un jardí florit al gener, el qual acudeix a mossèn Ansald, nigromàntic a sou (Bocaccio, 1984, II, 259); Maria de Zayas versiona aquesta narració, a la seua novel·la *El jardín engañoso* (1637), situant-la a Saragossa (Zayas, 1973, 312-326); per amor al seu marit mort, l'ama de Xabrerol convoca dos *nigromàntichs*, *adevinos*, *encantadores* (Ferrer, 1975, III, 225; 1994, 293).

Posem en segon lloc l'ansia general de coneixement atribuïda als nigromàntics; freqüentment, els estudiants d'aquesta art es desplacen a Toledo (Lieja, 2004, CDXCIV, DCXXI) o a París (Bocaccio, 1984, II, 144). Lieja conta l'esmentada història de *dos jòvens*, que *aprenien l'art de nigromància en Toledo* (Lieja, 2004, DCXXI); i el cas d'un escolar *ydiota*, inútil per als estudis. Un dia, lamentant-se del seu fracàs acadèmic,

...lo diable li aparech e dix-li que, si li feya omenatge e li prometia que li daria la sua ànima, que ell li faria aprendre e saber totes les sciències. ...E tentost que lo y ach atorgat, lo diable li mès un anell ab una pedre engastada e dix-li: "Sàpies que mentre aquest anell tendràs en la mà, tu sabràs totes quantes sciències són." E tentost lo dit escolà pres l'anell, entrà-sse'n a les escoles e proposà denant tots moltes qüestions e vencé'ls a tots per disputació. De lla qual cosa se meravellaren tots los oents, d'on li era venguda tanta sciència al scolà ydiota. E l'escolà jamés no u digué a neguna persona, per quina manera havie après tanta sciència (Lieja, 2004, DCXX).

Cal situar ací l'aventura d'uns estudiants suecs que van a aprendre també a Toledo, i reclamen al seu mestre una experiència diabòlica:

Uns scolans de la terra de Suècia aprenien en Toledo de lla art de nigromància, e digueren a lur maestre que volien fer proves d'esperència de ço que·ls mostrave per art. E jaffós que·l dit maestre o fes contra sa voluntat, però per complaurre a ells, lavà-los a un gran pla e féu entorn d'ells una raylla en manera de cèrcol, e manà'ls que no isquessen de lla dita ralla, e que no donassen ne prenguessen cosa de negú. E con los ach informats, partí's d'ells e, per la sua art de nigromància, féu venir molts diables denant los dits scolans, e féu-los-hi venir en moltes maneres e figures (Lieja, 2004, CDXCIV).

Un dels estudiants, temptat pels dimonis, incompleix les instruccions del mestre, i és segrestat per una diablessa; aquest segrest suposa un viatge al més enllà i la seua conversió:

Los altres escolants, qui veeren que·ls diables se'n portaven lur companyó, molt spaordits, cridaren grans crits, als quals crits lo lur maestre vench e los scolans manaçaren lur maestre si no·ls feya tornar lur companyó. E tentost lo dit maestre féu-se venir lo príncep dels diables e dix-li e·s clamà a ell con un dels seus diables se n'havie aportat un scolà seu. E lo dit príncep reprengué molt al seu diable que·l dit scolà se n'havie aportat. E lo diable dix que u havie fet justement per tal con lo dit scolà havie passat lo manament de son maestre, però, per manament del dit príncep, lo diable tornà lo dit escolà, lo qual escolà tan con visqué fon en la cara e en tota sa persona axi groch e descolorit e magre con si stigués mort. E dix a sos companys que la sciència de lla nigromància era molt dampnosa e perillosa per a les ànimes, e dix-los les moltes e diverses penes que havie vist en l'inffern (Lieja, 2004, CDXCIV).

Boccaccio esmenta el cas d'un altre estudiant de nigromància, florentí (Boccaccio, 1984, II, 144).

Sovint, la motivació del clergue és l'ambició jeràrquica, com al cas de Teòfil (Lieja, 2004, CDIX) o del papa Silvestre II (Lieja, 2004, XLIV); Lieja relata un d'aquests casos, castigat: un monjo convers estudia *les sciències deffeses e vedades*. Un dia,

E lo diable aparech-li e dix-li en forma d'àngel: "Aprén fortament, que bisbe has estar." E a cap de poch dies, aparegué-li altre veguade e dix-li: "Vuy morí tal bisbe de tal ciutat, per què ivaçosament vés allà, que ordenat és de Déu que tu eligen per bisbe de aquella ciutat." (Lieja, 2004, CCXIII).

El monjo nigromàntic s'escapa del monestir, i per presentar-se en forma digna furta un cavall, l'agafen i el pengem. Els nigromàntics ambiciosos

abunden a la literatura; un exemple, el comte Edeos, de *La historia del rey Canamor*¹⁴⁶⁸.

Un altre cas és la cobdícia; Varazze conta el cas d'un mag que promet riqueses a un escrivà, i el porta a un capítol de dimonis; l'escrivà, en comtes de renegar de Crist, se senya (Vorágine, 1982, 294); i Lieja el d'un cavaller que, per fer-se amb un castell, no sols invocarà els dimonis amb l'ajut del seu germà nigromàntic, sinó que farà amb ells un viatge a l'infern: Lluís, comte germànic, mor; el seu fill i hereu vol esbrinar on es troba l'esperit de son pare,

...e promès a aquella persona que de allò lo certificàs que li daria un castell. E un cavaller, per haver lo dit castell, pregà a un seu germà, que era clergue e era nigromant, que en totes maneres ell sabés la ànima del dit comte on era. E tentost, lo dit clergue féu-se venir denant si un diable, lo qual personalment lo levà a l'infern... (Lieja, 2004, DCXXII).

Una altra motivació relacionada amb l'avarícia, típica, és la desesperació per la pobresa sobrevinguda; Varazze conta la història d'un cavaller arruïnat que pacta amb el dimoni, que li diu on hi ha un tresor amagat; a canvi, el cavaller li ha de lliurar la seua dona; complida la part del diable, el cavaller mana a la dona que munte a cavall, però la devoció de la dona a la Verge frustra l'intercanvi, i el dimoni acusa el cavaller de trencar el pacte (Vorágine, 1982, 484). Lieja en conta el cas, a Florència, d'un cavaller jove empobrit, el criat del qual és nigromàntic:

E per desesperació que havie de pobrea, ab un servidor seu, qui era mal hom, anà-sse'n a un bosch e allí gitaren cèrcol e, tentost, alý, denant ells, vengueren molts diables, entre-ls quals hi vench Belzebuch. E lo dit mal servidor dix a Belzebuch: "Senyor, jo us amèn aquest jove e noble cavaller, lo qual és mon senyor, però és mester que vós li tornets totes les sues heretats e riqueses." E lo dit servidor dix si volie aquelles coses, e lo cavaller dix que och, si podia ésser segons Déu. E Belzebuch dix: "Donchs, obs és que aquest ton senyor renech de Déu e que-m faça homenatge." E quan lo cavaller o oy, torbà's tot... E, quant ach fet lo dit homenatge, lo diable li dix: "Encare as més a ffer: que renechs de santa Maria." «Certes, dix lo dit cavaller, axò jamés no faré, car per ella entench jo haver e a cobrar la gràcia e la mercè del seu ffill." E tentost senyà's en lo ffront, desperegueren... (Lieja, 2004, CDLXXXVIII).

O la recerca de la protecció diabòlica per a practicar el mal impunement; a l'exemple XL del *Conde Lucanor* apareix un *omne que se fizo amigo e vasallo del diablo* (Don Juan Manuel, 1999, 266-270), per tal de poder robar amb l'ajut del dimoni, fins que aquest l'abandona¹⁴⁶⁹. Al *Libro del Buen Amor* hi ha una

¹⁴⁶⁸ *La historia...*, 1946, VI: *Y el conde Edeos, que me criara, era un gran señor en el reino de mi padre y era gran sabio en el arte de astrología y de encantamiento sobre todos los hombres del mundo... cató en sus estrellas si fallaría cosa por do pudiese reinar en el reino de mi padre...*

¹⁴⁶⁹ Don Juan Manuel, 1999, 270: *E assí perdió aquel omne el cuerpo e el alma, creyendo al Diablo e fiando dél... nunca omne dél creyó nin fió que non llegasse a aver mala postremería; sinon, parad mientes a todos los agoreros o sorteros o adevinos, o*

altra versió de la mateixa història (Ruiz, 1979, estr. 1453-1475), aquesta amb pacte escrit; la *moraleja*: *quien del diablo fía, él se engancha, insensato,/ y sufrirá mal fin, gran mal en chico rato* (Ruiz, 1979, estr. 1475).

Un altre motiu: per a salvar-se d'un perill mortal; aquest és l'argument de la narració del s. XIV *El diable, el sagristà i la burgesa* (*El diable, el sagristà...*, 1973, 41-62); una dona, *bela dona de gran beutat/ ab gentil cors ben fayçonat*, s'enamora d'un sagristà; aconsegueix de fer-lo empresonar, acusat o bé d'adulteri o bé d'un gravíssim furt; en aquesta situació desesperada, el diable se li apareix al calabòs:

“Jeu, dix lo sagristà, ho jur,/ per ço qu-en sies més segur,/ car axí com as dit faça jeu,/ jur-ho per lo sant fill de Déu”./ Aquí matech, que no y ac plus,/ lo diable lo turet sus;/ els grilons d'on era ferrats,/ tant sempre ne fo desliurats... (El diable, el sagristà..., 1973, 62).

Es recorre també al diable o al nigromàntic quan es desitja desesperadament un fill, com és el cas de Preconius, del pare de sant Amador: *Si tu ho fas yo te faré haver fill o filla*¹⁴⁷⁰.

I encara una darrera motivació, la curiositat escèptica, experiència d'un cavaller de la mà de *maestre Phelip*, nigromant ben relacionat amb el dimoni:

...un cavaller no creyia que diables fossen e, per tal, pregà a un enigromant qui havie nom Phelip que li mostràs que-ell pogués veure diables. E lo dit Phelip manà ab si lo dit cavaller en un loch secret e, allí, féu un cèrcol redó, dins lo qual meté lo dit cavaller e dix: “Guardats no treguats negun membre de lla vostre persona defora aquest cèrcol, sinó tentost vos auciuran los diables... e sapiats que ells diables vos temptaran e speventaran en moltes coses, mas no us poran noure si de lles dites coses vos guardats.” E tentost que-l dit maestre Phelip, nigromant, se fon partit del dit cavaller, lo cavaller qui romàs dins lo cèrcol veé venir devers ell... E quant la ombre fon vengude al dit cèrcol, dix al dit cavaller: “E a què-m vols?” E al dit cavaller era semblant que aquella ombre de aquell hom fos ten negre e ten leja e ten speventable, que no la gosave guardar. E lo cavaller repòs-li: “Molt te desiyave a veure!” E lo diable li dix: “Per a què?” “Perquè oý dir molt de mal de tu”, dix lo cavaller, e lo diable respòs: “Los hòmens dien gran mal de mi a gran tort, car jo jamés no fiu dampnatge a nengú si ja ell no-m donava loch e poder sobr-ell, car sàpies que ton mestre Phelip és mon amich e tot ó que li plau fas, e jamés no li fiu despler, e are, perquè-m demanest, son vengut a tu.” ...Ladonchs, lo diable estès los braços vers lo cavaller en manera que-l volie pendre. E lo cavaller, molt speventat, caygué de subines en terra, donant molts grans crits, als quals crits vench lo dit maestre Phelip e, tentost, féu desperer lo diable e, de aquella hora a avant, lo dit cavaller creegué que havie diables, e féu vida santa e honesta (Lieja, 2004, CDXCIII).

Continuem amb la visió diacrònica: un nigromàntic intenta matar sant Ambròs mitjançant uns dimonis, que no aconsegueixen ni acostar-se a sa casa

que fazen cercos o encantamientos e destas cosas qualesquier, e veredes que siempre ovieron malos acabamientos.

¹⁴⁷⁰ Eiximenis, 1970, 270. També a *Cançoner sagrat...*, 1912, 294.

(Vorágine, 1982, 242); el papa sant Gregori és agredit per uns encantadors que fiquen un dimoni al seu cavall, que s'esbojorra; en senyar-se, el papa apavaiga l'animal i deixa cecs els màgics (Vorágine, 1982, 194).

Un primer papa acusat, que enceta la que serà una llarga llista de papes nigromàntics: Honori I (625-638), que en un intent d'aproximació a l'Església ortodoxa afirma la doctrina monothelètica, condemnada posteriorment; un papa heretge, que es transforma fàcilment en màgic (Bologne, 1993, 53). També és sospitós de nigromància el papa Lleó III (795-816), al qual s'atribueix un llibre de màgia, *Enchiridion* (Bologne, 1993, 54). El papa de l'any 1000, Silvestre II – el cluniacenc occità Gerbert d'Aurillac- (ca. 945-1003), interessat per la ciència, que beu en fonts àrabs al monestir de Ripoll, passa a la llegenda –ja al s. XII- com a gran nigromàntic i príncep dels màgics (Caro, 1993, 102; Focillon, 1997, 164; Klanickzay, 2001, 871; Bologne, 1993, 56). Lieja ens conta la història del seu pacte diabòlic:

...papa Silvestre segon fo primerament monge e, no podent aprendre sciència, que era pobre, aparegué-li lo diable e promès-li que li mostraria moltes sciències e que-l farie muntar a gran stament si li fahia homenatge que fos son vassall, la qual cosa féu e cumplí lo monge Silvestre. E axí parlave lo diable ab ell e lo endreçave en totes les coses que mester con ell volie e demanave. E féu-lo tan gran doctor que ach per dexebles e fon mestre de l'emperador de Roma e del rey de Ffrança. E après, per procuració del diable, fo arcabisbe de Rains, e après cardenal, e après papa (Lieja, 2004, XLIV).

El següent papa nigromàntic és Honori el Gran (1061-1072), antipapa al servei de l'emperador germànic (Bologne, 1993, 54). Un altre papa vinculat a la nigromància és Alexandre VI, el qual hauria signat un pacte amb el dimoni durant el concili de Letrà, i segons Johannes Burchardus, el seu cap de protocol, s'havien vist uns diables pul-lulant per la seua cambra mortuòria (Hermann-Röttgen, 2000, 144):

“...va ser un espanyol, Juan Pedro de Carafa, qui va assegurar haver vist dimonis a la cambra mortuòria del papa. Ja en 1516 es parlava del pacte diabòlic del papa Alexandre VI. El poder sagrat i el poder diabòlic s'encarnaven respectivament en les figures de Savonarola i el papa Borja. Aquest darrer era quasi l'Anticrist, com més tard Luter per a l'Església romana...» (Röttgen, 2000, 167).

Ramon Llull tenia tots els números per a ésser considerat nigromàntic: contacte amb la cultura àrab, marginalitat del circuit intel·lectual, males relacions amb la jeraquia, il·luminisme... se li atribueixen llibres d'alquímia i com a mínim un de màgia demoníaca, diu Bologne; la seua obra és declarada herètica per Gregori XI l'any 1376, i després redimida el 1419 (Bologne, 1993, 58).

Arnau de Vilanova es defensa de les acusacions en aquest sentit, al seu *Raonament d'Avinyó* (ca. 1309):

...uns deÿen que yo era fantàstich, los altres que nigromàntich, los altres que encantador, los altres que ypòcrita, los altres que eretge, los altres que papa dels eretges... (Vilanova, 1947, 215).

Al *Victorial*, Gutierre Díaz de Games (ca. 1430-1435) en contar la vida del rei Pere el Cruel de Castella, parla del seu mestre nigromàntic particular¹⁴⁷¹, personatge històric: Samuel Leví, tresorer del regne, que fou fet torturar pel rei fins a la mort, l'any 1360.

El propi Eiximenis també rebrà acusacions de nigromància, immediatament després de la seua mort; al concili de Pisa, l'any 1409, l'arxipreste de Poitiers afirma que el franciscà ensenyà al papa Benet XIII l'art d'invocar dimonis¹⁴⁷².

Sant Vicent s'hi enfronta indirectament al Compromís de Casp, on acudiren molts nigromàntics per fer adivinacions polítiques *Així fon en lo castell de Casp. Molts invocadors de diables hic havia, e deien al diable: "Qui han declarat que sia rei?"* (Ferrer, 1973, 22).

Al *Quixot* trobem una sàtira dels nigromàntics dels llibres de cavalleries; en té de contraris i de favorables. Entre els primers, hi ha *Aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria*; tanmateix, el cavaller no es deixa avassallar: *mas al cabo al cabo, han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada* (Cervantes, 1982, I, cap. VIII, 46). I l'exèrcit de màgics que acompanya el diable, *seis tropas de encantadores, que sobre un carro triunfante traen a la sin par Dulcinea del Toboso* (II, cap. XXXIV, 497). De favorables, hi ha el que que ajuda Sancho a anar de Sierra Morena al Toboso¹⁴⁷³. I de més o menys malignes s'esmenten el pare de la princesa Micomicona, *Tinacrio, el Sabidor, fue muy docto en esto que llaman el arte mágica* (I, cap. XXX, 185); l'encantador de la Dueña dolorida i Antonomasia, *el gigante Malambruno... que junto con ser cruel era encantador* (II, cap. XXXIX, 514); el nigromàntic polac que fa el cap encantat de Barcelona¹⁴⁷⁴, el titiriter *maese Pedro*, acompanyat del seu mico clarivident (II, cap. XXV, 453), i l'esmentada intervenció de Merlí.

¹⁴⁷¹ Díaz, 1994, 215: *Ovo privado un judío que llamavan Samuel Leví. ...Este judío, otrosí, enseñávale a querer saber las cosas que son por venir, por fechizos e arte de estrellas. E dize aquí el avtor que el arte es luenga e el juicio peligroso, e que estas cosas heran fechas por el diablo, avtor de la muerte, e que ansí engendraron muerte.*

¹⁴⁷² Pou, 1996, 583 (Cod. Ottob. Lat. 2.356 (Bibl. Arch. Vatic.), fol. 249): *Inter caetera habuit (Ben. XIII) unum fratrem Minorem, magistrum in Theologia, quem nuper fecit patriarcham Jerosolymitanum, qui dicebat sibi, quando erat secum, quomodo ipse invocaret doemones et quales et quas petitiones faceret, quando non erat secum, impse mandabat sibi scriptis et per litteras".*

¹⁴⁷³ Cervantes, 1982, I, cap. XXXI, 193: *...me parece que fuiste y veniste por los aires, pues poco más de tres días has tardado en ir venir desde aquí al Toboso, habiendo de aquí allá más de treinta leguas; por lo cual me doy a entender que aquel sabio nigromante que tiene cuenta de mis cosas y es mi amigo, porque por fuerza le hay, y le ha de haber, so pena que yo no sería buen caballero andante, digo que éste tal te debió de ayudar a caminar, sin que tú lo sintieses; que hay sabio destos que coge un caballero andante durmiendo en su cama, y sin saber cómo o en qué manera, amanece otro día más de mil leguas de donde anocheció.*

¹⁴⁷⁴ Cervantes, 1982, II, cap. LXII, 622: *-Esta cabeza, señor don Quijote, ha sido hecha y fabricada por uno de los mayores encantadores y hechizeros que ha tenido el mundo, que creo que era polaco de nación y discípulo del famoso Escotillo, de quien*

tantas maravillas se cuentan; el cual estuvo aquí en mi casa, y por precio de mil escudos que le dí labró esta cabeza, que tiene propiedad y virtud de responder a cuantas cosas al oído le preguntaren.

4.7. MANIFESTACIONS I ICONOGRAFIA

4.7.1. Visibilitat, corporeïtat

Estudiarem ara les manifestacions terrenals del dimoni, les formes que adopta per a actuar. En primer lloc, cal aclarir que, com a ens espiritual, el diable és invisible, no té cos: *e con lo diable ne'ls seus àngels no agen corses* (Gregori, 1931, II, 68). L'exorcisme evangèlic de Crist ho confirma: l'endimoniat té dins una legió sencera de dimonis, *la qual cosa no-s poguera fer si tots aquells dimonis haguessen corsos* (Eiximenis, 1992, I, 5).

Tot i això, la seua presència pot ésser percebuda; sense que els puga veure, li treuen una sabata al prevere que, en broma, diu a la seua barragana *"Vine, diable, descal-se'm!"* (Lieja, 2004, CCIX; Gregori, 1931, I, 217; Eiximenis, 1992, IV, 42); o al miracle de sant Basili, on els dimonis intenten invisiblement apoderar-se de l'home que havia fet un pacte amb ells i després s'havia penedit, prenent la protecció del sant: *E lo diable invisiblement volie tolre l'om a sent Basili de les mans* (Lieja, 2004, LVI). A la presència diabòlica ocorreguda al monestir de Santa Mònica, a la ciutat de València, l'any 1613, narrada al dietari de Pere Joan Porcar, els religiosos presents veuen *com jugaven a la tarongeta en alt i no vien qui jugava, i que vien que jugaven en un caputxó com qui juga a la pilota* (Porcar, 1983, 101).

Els sants, però, poden no sols distingir el dimoni malgrat les seues disfresses (Amat, 1985, 346), sinó també veure'ls encara que actuen sense adoptar un cos material; aquesta habilitat s'atribueix sovint als abats i priors monacals; Varazze, especialment a sant Benet, que contempla –ell sol– com un diable, rabiós per la construcció del monestir de Montecassino, intenta boicotejar les obres seient damunt els carreus, per fer-los més pesats (Gregori, 1931, I, 118; Vorágine, 1982, 203). També és sant Benet l'únic a veure un diable que tots senten:

Mes lo dimoni açò no poc dissimular, e, no per sompni ne per vision ymaginativa, ans, menifestament, li aparia e cridava que gran força li era feta; los quals critz los frares oÿen, mes él veser no podien (Gregori, 1931, I, 117).

O, al cor, com un dimoni distreu la devoció del monjo Maure (Gregori, 1931, I, 107; Vorágine, 1982, 202); en la versió de Lieja:

...veé que, quant les ores eren començades, que un diable molt negre venie en la esgleya e prenie per la falda lo dit monge e-l ne treyie de lla esgleya (Lieja, 2004, XCI).

En un cas similar, un tropell de diables invaeix el cor, trencant l'harmonia del cant monacal; només els veu el prior: *E, acabat lo dit psalm ab gran treball e affayn, lo prior, que ere hom de honeste vida, veé exir del dit cor los dits diables* (Lieja, 2004, CCXVI). L'abat també veu com un dimoni incita un monjo a esmerçar-se en un treball absurd:

...mourà tan fort la virtut ymaginativa dins; tercer, una mena de daltonisme satànic: *ell fa que la cosa aparrà d'una color e serà d'altra*; un altre mètode és el reflex, que compara amb *el rraig del sol passant per la vedriera ensenya e-s representa, en la paret on recut, de la color del vidre per què passa*. Quart, multiplicació cal·lidoscòpica: *farà que una cosa ne aparrà çent mília. E açò multiplicant en l'ayre disposició specular*. En cinquè lloc, alteracions dimensionals: *farà d'una cosa gran que aparrà pocha e per lo contrari. E açò fa dilatant o espessent lo mig per què la veem, ço és l'ayre*. Sis, sobre la percepció espacial: *fa que ço qui és açí aparrà que sia pus luny o pus prop*; setè, canvis morfològics: *farà que la cosa nos aparrà d'altra faç o figura que no serà*. En setè lloc, intervenint dintre la nostra ment, moviments il·lusoris: *farà que-ns aparrà moure ço qui està segur. E açò movent dins nós los spirits en la part de çerveyll judicativa*. I l'al·lucinació contrària: *farà que-ns aparrà que ço qui-s mou que no-s moga*. En darrer lloc, el dimoni té la capacitat de provocar qualsevol engany sensorial gràcies a la combinació dels efectes òptics externs i la seua activitat sobre la ment humana, descrita ací físicament: *nos enganarà quals senys se volran per moviment de les humós dins lo çerveyll e per falses aparences foranes*¹⁴⁷⁶.

Es pot manifestar materialment també mitjançant la possessió d'objectes, animals o persones, i també animant un cadàver. O bé pot adoptar un qualsevol cos físic: *sant àngel bo e mal pot formar cors qui a nós appar cos humanal, bé que no u sia* (Eiximenis, 1992, I, 5)¹⁴⁷⁷.

Aquest cos és format format d'aire comprimit, la versió medieval de la teoria pagana del *pneuma*, una espècie de vapor (Amat, 1985, 160). No són, doncs, cossos ignis, sinó aeris (Amat, 1985, 162). La formulació de sant Tomàs: *cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat* (S. Th., 1, q. 114, a. 4). Llull ho repeteix:

Moltes vegades s'esdevé, fill, que los àngels prenen en l'àer forma d'ome o d'altra cosa, e assò metex fan los demonis; ¿e sabs per què? per so que pusquen enduir los hòmens a lur volentat (Llull, 1981, 278).

I en trobem un ressó còmic al Quixot; el cavaller torna al poble víctima d'un encanteri, i envoltat de falsos dimonis; Sancho li diu: *estas visiones que por aquí andan, que no son del todo católicas*. El Quixot llavors, contra l'experiència de l'escuder, li fa creure que es tracta de dimonis, intangibles¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁷⁶ Eiximenis, 1992, IV, 38. Compareu el text de fra Martín: *Pueden... Hacer que tal cuerpo se haga invisible per accidens, o interponiendo otro cuerpo en medio, o transportando el dicho a otra parte. No transforman una especie en otra, pero lo hacen aparentemente...* (Sánchez, 2003, 126).

¹⁴⁷⁷ Noydens, 1711, 42: *...pueden aparecer visiblemente en cuerpos formados, porque los Angeles, assi buenos, como malos, tienen tanta potestad sobre los cuerpos que toman, como las almas de los Bienaventurados, tendrán despues del día del juicio, sobre sus cuerpos propios. ...puede el demonio, y el Angel bueno aparecerse á vno, ó á muchos, ora sea de cerca, ora de lexos.*

¹⁴⁷⁸ Cervantes, 1982, I, cap. XLVII, 299: *-¿Católicas? ¡Mi padre! -respondió don Quijote- ¿Cómo han de ser católicas, si son todos demonios, que han tomado cuerpos fantásticos para venir a hacer esto y a ponerme en este estado? Y si quieres ver esta verdad, tócalos y pálpalos, y verás como no tienen cuerpo sino de aire, y como no*

Té també la capacitat proteica de la transformació a voluntat d'aquest cos. Eiximenis reflexiona sobre aquesta versatilitat morfològica, que entrem a estudiar:

...si vol temptar d'adoració, lavós pendrà forma de Jhesuchrist o de cosa fort santa e alta. O si-l vol temptar de luxúria, pendrà forma de fembra. O si vol temptar de avarícia, mostrar-s'à en forma de joia preciosa, axí com legim que davant sent Antoni ermità se gità en forma de tayllador d'argent en lo camí per hon lo dit sant passava (Eiximenis, 1992, IV, 30)¹⁴⁷⁹.

La manifestació corpòria fins i tot pot ésser amorfa, com la que presencia el viatger Nicolo di Conto, invocada pels "indis", *navegando por el mar Vermejo: vido desde la gavia fasta baxo deçender é subir un bulto negro muchas veçes, é despues, que le fizieron estar quedo* (Tafur, 1995, 66).

Seguirem ací la bàsica classificació iconogràfica de Provatakis, referent al dimoni a l'art bizantí, que es pot aplicar també a l'art occidental; el diable, doncs, apareix a la iconografia (i als textos) en tres formes principals: com a animal, com a ésser humà (siga àngel, dona o diverses variants d'home), o com el que ell anomena forma "mixta", és a dir, el seu aspecte propi, compost d'elements antropomorfs i zoomorfs (Argyriou, 2003, 165).

4.7.2. El diable zoomorf: bestiari satànic

La percepció del món animal a l'Edat Mitjana oscil·larà entre dos extrems: per un costat, positiu, es tracta de la creació de Déu, perfecta: tot té un sentit, tot té un significat. Aquesta visió serà reviscolada per l'amor franciscà a la natura, que arriba fins i tot a la caritat pel mal: *germà llop*, diu sant Francesc. Tanmateix, estem lluny d'un "ecologisme medieval": la natura, incloent-hi els animals, és al servei de l'home, rei de la creació (Gen 1, 26). Per a la societat, pragmàticament, el valor de cada bèstia és el del seu ús: són béns materials, i com a tals, atacats com hem vist de vegades pels diables (Hassig, 1995, 168). On millor s'expressa aquesta relació entre humans i animals és a la narració bíblica d'Adam posant nom a les criatures acabades de crear, que desfilen davant d'ell per a ser batejades (Gen 2, 19); com a escena iconogràfica encapçala alguns bestiaris anglesos, i es relacionaria amb el mite clàssic d'Orfeu (Réau, 1996, I, 104). Posteriorment, és també significatiu el rescat del diluvi -una parella de cada espècie- a l'arca de Noè (Gen 7, 14),

Infrahumana en alguns aspectes, sobrehumana en d'altres, la vida animal representa un misteri, i té lloc entre el món humà, el diví -no hi ha evolucionisme: cada ésser ha estat creat com és per Déu- i l'infernàl. Passem doncs a l'altre extrem; alguns animals, l'animalitat mateixa, es relaciona

consiste más de en la apariencia. -Por Dios, señor –replicó Sancho- ya yo los he tocado; y este diablo que aquí anda tan solícito es rollizo de carnes...

¹⁴⁷⁹ Segons B. Anglicus, al *Liber de proprietatibus rerum*, Tolosa, 1494: *Ellos forman sus cuerpos hechos de ayre e los han y traen consigo quando nos aparesçen. ...agora por su cayda los mudan de natura y calidad de ayre, e aquí moran e son tenidos como en presión es a saber en el ayre caliginoso fasta el general juyzio quando baxarán con los otros al ynfierno.* Citat per Pereda, 2004, 242.

directament o simbòlica amb el mal, el dimoni i la bruixeria: la bèstia és l'instint, la luxúria, el canibalisme, la violència... I la part animal de la nostra natura humana, fatalment, es relaciona amb el pecat. Satanització de l'animal, i en simbiosi, animalització del diable. Efectivament, segons la doctrina (S. Th., 2-2, q. 90, a. 3), els àngels caiguts poden adoptar -i adopten- forma de criatures irracionals a voluntat, o posseir-les, per espantar, per fer mal; el cas més notori és el de les agressions animals a sant Antoni. Però també les bruixes es transformen en animals (Harf-Lancner, 1985). Trobem a més a més, com hem vist també, fauna amb algun tipus de relació amb l'infern: bèsties que hi transporten els seus genets, o criatures que hi viuen, turmentant els condemnats. Són diables? De vegades sí que es diu, d'altres no; a la biografia de sant Vicent escrita per Miquel Péreç (1510), es diu que, per turmentar els condemnats a l'infern, *cruels dimonis que de drachs, de serpents y de onços y de altres diformes animals pendran spantable forma* (Péreç, 1997, 49).

Arnau de Vilanova, a la seua *Lliçó de Narbona*, porta a l'extrem, en un depurat procés de satanització, la tradicional comparació dels pecadors amb els animals, com a tema recurrent; en una llarga relació de pecats, ens martelleja amb una tornada de tres conceptes significativament contigus, inhumà, bestial, diabòlic:

...an gitada humanitat de si, e són-se transformats en dimonis e bèsties. ...en la qual cosa no tan solament renunciem a cristiandat, mas a humanitat ...e tot açò és fora d'humanitat e és diàblia e bestialitat. ...E tot açò és inhumanitat, ço és, diàblia e bestialitat. ...en ells no à sinó diàblia e bestialitat. ...més viltats fan, e pus leges, axí com demonis e bèsties. ...són semblants en obres a demonis e a bèsties (Vilanova, 1947, I, 187-192)

Els pecadors ací, però també, en la patristica, els heretges, esdevenen alimanyes a exterminar (Mitre, 1997, 273). Tant la satanització -del dissident, l'infractor, l'adversari- com l'animalització -d'una ètnia, dels camperols, de les dones-, són mecanismes ideològics de deshumanització, de cosificació: a l'enemic, així foragitat de la categoria humana, no cal doncs aplicar-li les contemplacions de la societat "civilitzada" cristiana.

Els processos de formació de la fauna satànica són diversos: per una banda tenim el grup de Pan, faunes, silvans, sàtirs i tot l'escamot caprí de la mitologia grega, representant de la natura salvatge masculina i la lascívia, fàcilment identificat com a diabòlic pels primers cristians. Els ídols pagans, sovint amb formes animals, també són satanitzats (Kappler, 1986, 50-72).

Als relats bíblics trobem una impressionant llista de bèsties impures, indignes de ser sacrificades: sobretot s'hi condemna la serp. Aquests tabús animals jueus es projecten directament sobre el món cristià medieval, a través de la Bíblia. A més a més dels textos bíblics, les vides de sants, tant als textos hagiogràfics com a la iconografia gòtica, associen de vegades a un sant un animal satànic: el drac a sant Miquel, la Tarasca a santa Marta, el porquet a sant Antoni...

És remarcable també la influència sobre la literatura medieval moralitzant -els *exempla*- de les tradicions clàssica i oriental de les faules, que humanitzen els animals, i sovint són protagonitzades per la guineu, clarament diabolitzable. I també caldria esmentar la importància a la baixa Edat Mitjana de

la iconografia heràldica, que potencia una mena d'identificació totèmica del clan nobiliari amb l'animal (el bou dels Borja, per exemple), i fins i tot de l'astrologisme zodiacal, que desenvolupa una mena de bestiari astronòmic.

Tot aquest magma -cultura escrita- cualla als anomenats bestiars medievals, llibres ben divulgats, en els quals també els artistes del gòtic cerquen inspiració. Als bestiars hi predominen els animals fantàstics, i en canvi hi trobem a faltar els familiars -gat, gos...-. La fauna s'hi classifica segons els quatre elements: bestiari tel·lúric, aquàtic, igni i aeri; malgrat les aparences, les criatures ígnies, com ara la salamandra, el fènix o el basilisc, no s'associen especialment al dimoni, sinó més aviat a Crist.

Els capítols dels bestiars es divideixen en dues parts: en la primera se'ns descriu físicament cada animal, els seus hàbits, les seues *virtuts*: aquestes descripcions avui ens semblen extravagants, lluny de cap plantejament científic. Però en realitat els bestiars són tractats didàctics de teologia: la segona part dels capítols fa la lectura simbòlica de cada criatura, a nivells moral, doctrinal i en ocasions místic. Recordem que a l'Edat Mitjana, ensinistrada per l'escolàstica, absolutament tot està carregat de significació religiosa: cada cosa, cada acció, és una al·legoria transcendent; el món, l'obra divina, es llegeix com un llibre, només cal saber llegir-lo, i la fauna en forma part.

La tradició textual dels bestiars medievals anirà afegint llegendes locals i novetats, però el seu nucli parteix del *Physiologus*, escrit segurament a Alexandria el segle II, llibre que fa la síntesi cristiana dels coneixements zoològics clàssics i jueus; el *Physiologus* ja presenta els esmentats trets dels bestiars, gènere que enceta. Traduït en diferents versions llatines, circula per occident al menys des del segle VI. L'altre llibre influent en els bestiars ha estat *De animalibus*, el capítol XII de les *Etymologiae* de sant Isidor de Sevilla, que explica el tarannà moral de cada bèstia partint de la interpretació del seu nom (Hassig, 1995, 5).

A partir del segle XII s'expandeix l'arbre genealògic dels bestiars, en anar traduint-se a les diverses llengües vulgars. I al segle següent s'inclouen a les grans síntesis enciclopèdiques medievals, com ara l'*Speculum Naturale*, de Vicent de Beauvais (Mc Culloch, 1960, 15-20). Els bestiars en conjunt són molt variats i desiguals, amb tradicions textuais progressivament divergents; ací faig servir preferentment una versió del *Bestiario Toscano*, l'anomenat *Bestiari català*, probablement del segle XIV, que comença amb aquestes paraules: *Açò és lo libre de natures de bèsties e d-aucells e de lur significació* (Bestiaris, 1988).

Quins animals, doncs, són satanitzats? Ambroise Paré afirma al seu *Des Monstres et Prodiges* (1575) que el diable adopta sobretot les formes animals de serp, gripau, corb, boc, gos, gat, llop i bou (Paré, 1987, 79). En línies generals, hi domina el pragmatisme, que representa el triomf relatiu de la cultura popular: moltes vegades de color negre, els animals verinosos -serp, escorpí, gripau-, els ferotges, capaços de mossegar i d'esquinçar: llop, lleó, ós, senglar: el diable adoptarà aquestes formes per a provocar por, una de les seues armes, sobretot als pares del desert ; i animals banyuts, -boc, brau-¹⁴⁸⁰. L'atac més notori i variat del diable zoomorf, com a bèstia, és a sant Antoni:

¹⁴⁸⁰ Amat, 1985, 314, 341, 338-342. Vegeu encara Amat, 1985, 360: *Il faut y joindre quelques images secondaires dérivées de la tradition légendaire et iconographique du monstre "dévorant", comme le chien ou le loup, et de l'animal cornu, comme le*

E veus que molts dyables vingueren en forma de bèsties feres diverses, ço és, de bous, orsos, porchs, vipres e serps, e ab cornades e mossos lexaren-lo quasi mig mort. Vingué lo bou, e ab lo corn travessà'l; e l'onso abraçà'l, que tot lo cruxie; lo porch li donà una colomellada, que hun gran esquinç li féu en la carn. La serp picave'l, que tot lo fahye inflar¹⁴⁸¹.

Podem afegir-hi els carronyers -cucs, voltors, corbs-, els repulsius -rata-, i els molestos -mosca, mosquit-, els perjudicials -rabosa, llagosta- i els misteriosos -gat, aranya-. En resum: els perilluosos o desagradables. I de vegades també, absurdament, alguns de tan útils i familiars com el porc, el cavall o el gos. Vegem doncs algunes de les manifestacions zoomorfes del diable; comencem pels insectes i altres bestioles.

A les observacions sobre la cultura popular de Montailou, Le Roy Ladurie observa una valoració negativa de tots els animals que s'arrosseguen per terra, batracis, rèptils, rates (Le Roy, 1982, 458). Noydens assegura que els diables solen sortir del cos humà que posseïen, per la boca, en forma de *avejas*, ó *hormigas* (Noydens, 1711, 52), i en extraordinari miracle, sant Vicent relata com el pecat es materialitza en aquestes bestioles: una dona adúltera confessa els seus nombrosos pecats; en fer-ho, li van sortint per la boca una sargantana, una aranya, una granota i un gripau *gros*, que ensenya només la pota¹⁴⁸².

En primer lloc, cal advertir que el concepte medieval de cuc -com el de serp- és amplíssim, i inclou espècies tan diverses com aranyes, escorpins, i fins i tot la migranya (*Hemicranium vermis capitis vocatus*) (Isidoro, 1982, 92). El dimoni és el cuc que no reposa, a l'apòcrif Apocalipsi de Pau, del segle III (Nola, 1987, 170), i en alguna tradició popular s'ha concebut com a enviat diabòlic, sorgit de podriment, espontàniament (Simon, 2001, 70).

L'aranya és valorada al bestiar català com una de les cinc criatures *les quals passen los sinch senys naturals dels cors de l'home*. La virtut sensorial sobrehumana, en el cas de l'aranya, és *per pus soptil tocar* (*Bestiaris*, 1988, I, 118). Tradicionalment, l'aranya entra en la categoria medieval de cuc; Isidoro de Sevilla la defineix com a cuc aeri: *Aranea vermis aeris* (Isidoro, 1982, 91). El Bestiar català també l'anomena *verme* -cuc-, i ens diu que representa amb la seua teranyina el diable i els seus paranyes,

...car lo diable és de aquesta condició, car ell tots jorns nos té parats los seus filats per pendre les nostres ànimes... E axí lo diable té tot die apperellats vicis e peccats ab què envisca los hòmens per tal que ab los seus lassos los puscha pendre (*Bestiaris*, 1988, I, 49).

Arnau de Vilanova, a la *Lliçó de Narbona*, reprén aquesta comparació clàssica: *e compara'ls amb aranyes, car, segons que l'aranya no s'estudia sinó*

taureau. Des influences locales expliquent la plupart du temps le choix d'un animal plus rare, comme celui du corbeau.

¹⁴⁸¹ Ferrer, 1975, V, 23 i s. En llatí, a Ferrer, 2002, 790.

¹⁴⁸² Ferrer, 2002, 71: *...et cum confitebatur dicens peccata quandoque exiebat una sargantana, et quandoque una aranya, et quandoque una rana, et stabat un calapet gros, quandoque extraendo pedem, quandoque revertebatur...*

en prendre mosques, les quals de podriment s'engendren... (Vilanova, 1947, I, 186).

L'escorpi, cuc de terra (*Scorpio vermis terrenus*) (Isidoro, 1982, 91; Clébert, 1971, veu *scorpion*), és considerat animal diabòlic. Arnau de Vilanova, a la *Confessió de Barcelona*, fa servir la imatge de l'escorpi per a descriure els enviats de l'Anticrist: *haurien la propietat de scurpió, lepan ab la lengua e ferín ab la coha* (Vilanova, 1947, I, 118). I sant Vicent ens en diu, tot parlant dels simbolismes zodiacals, que els *Scurpione* representen els heretges, que per atacar abaixen el cap i alcen la cua¹⁴⁸³.

El gripau, sens dubte, com la granota, és una de les criatures amb més vincles satànics. Pertanyent al món inferior (Dmítrieva, 1999, 38), Clébert el qualifica com l'animal més desgraciat dels bestiaris. El dimoni mateix pren el seu aspecte, per a posseir Judes, en entrar-li per la boca; o en alguna *Caiguda dels àngels rebels*, com ara l'espectacular de Brueghel (1562)¹⁴⁸⁴. El gripau ha representat diferents conceptes segons les èpoques i els àmbits: als *Beatos* de Lièbana, el gripau és la falsa doctrina, l'esperit immunde que surt per la boca del drac, de la bèstia i del pseudoprofeta (Apoc, 16, 13); sant Vicent, tot anunciant les catàstrofes imminents de la fi del món, fa una actualització del simbolisme escatològic de les dotze plagues d'Egipte: les granotes hi representen l'heretgia: *La segona plaga que Déu donà al poble judaych en la vella Ley, fo granotes*. El significat obeeix a dues raons: les granotes naixen a l'aigua (en la font del baptisme) i tots dos –granotes i heretges– rauquen: *per què fan aquells crits, que no parlen clar, mas criden* (Ferrer, 1932, I, 201). Quan, a la iconografia, els gripaus surten per la boca dels diables, simbolitzen la temptació, l'engany (Debidour, 1961, 317). I en sortir per la boca dels confessants, és el pecat, com a l'esmentat miracle de sant Vicent (Ferrer, 2002, 71).

A través del mite del príncep encantat en forma de gripau, que cal besar, ens arriben de manera deformatada i reprimida dos aspectes diabòlics del batraci: com a símbol de la luxúria, àmpliament utilitzat als inferns de la iconografia gòtica, i d'altra banda el seu potencial psicotròpic, que el relaciona amb la bruixeria. Aquest darrer tret és el que sembla haver-lo marcat amb més força. En efecte, el gripau que besa la princesa del conte, *Bufo calamita*, dels joncs, és com hem vist emprat abundantment en la confecció de les pòcimes psicotròpiques de les bruixes; amb aquesta finalitat, als aquellarres de Zugarramurdi, diu Caro, els xiquets s'encarregaven de vigilar un gran ramat de gripaus (Caro, 1993, 223; Murray, 1985, 178).

La llagosta, com a plaga devastadora per al camp, s'ha associat tradicionalment al dimoni. A l'analogia de sant Vicent, les llagostes simbolitzen *les persones ypòcrites* (Ferrer, 1932, I, 207). De fet, l'Església hi té conjurs fets expressament. Noydens hi recomana moderadament *el agua bendita, ruegos, y conjuros santos...* Però admet que hi havia qui arribava molt més lluny, teatralitzant una estranya paròdia de judici i excomunió dels perniciosos insectes¹⁴⁸⁵.

¹⁴⁸³ Ferrer, 2002, 504: *...sicut scurpion vadit capite baxo, et post elevat caudam, et picat fortiter, et heretici vadunt cum capite baxo... sed post modum elevant caudam, scilicet multos errores ponendo inter gentes...*

¹⁴⁸⁴ Brussel·les, M. Reial de BA.

¹⁴⁸⁵ Noydens, 1711, 73-74: *...ay algunos, que suelen descomulgarlas, y formar contra ellas cabeça de processo, con sus procuradores de vna, y otra parte, para alegar cada*

La mosca i el mosquit són insectes molestos, nombrosos i persistents, i en el cas de la mosca, carronyera i vinculada a la merda. A l'Edat Mitjana, es relaciona la mosca amb el cuc, d'on es creu que naix, de la descomposició dels cadàvers (Simon, 2001, 75). Aquests insectes s'associen naturalment amb el dimoni; hi ha una comparació clàssica, a causa del seu nombre; la trobem al s. XII en Hildegarda de Bingen (Pernoud, 1998, 112), al segle següent a la *Legenda* (Vorágine, 1982, 625), i arriba fins a Eiximenis: els diables, diu, a vegades devayllen contra nós en tanta còpia, que van axí espessos entre nós com mosques o altres coses semblants (Eiximenis, 1992, IV, 49). A l'analogia moral que fa sant Vicent de les dotze plagues d'Egipte, els mosquits representen els musulmans, i les *mosques d'aquelles que piquen fort*, els mals senyors (Ferrer, 1932, I, 201). El maligne es manifesta sovint com a mosca a les bruixes. De fet, un dels més importants dimonis, Belzebú, no és altre que Baal, "senyor de les mosques", divinitat semítica: *Beelzebub, que significa Vir muscarum* (Noydens, 1711, 27). I ja hem vist com la ingestió d'un mosquit amb el vi és una de les modalitats d'entrada al cos humà dels diables (Gregory, 1987, 24; Vorágine, 1982, 444; Ferrer, 1975, 167).

La rata és l'atribut iconogràfic d'una santa, santa Gertrudis; en una imatge gòtica la veiem envoltada de vuit grans rossegadors, i fins i tot n'hi ha un que se li enfila pel vestit¹⁴⁸⁶. Però la rata, a l'Edat Mitjana, sembla relacionar-se amb les possessions diabòliques: al seu manual per a exorcistes, Noydens assegura que, entre altres formes d'accés del diable al cos humà, per a posseir-lo, *Otras vezes entran en forma de ayre, de raton, y de otros animalejos* (Noydens, 1711, 8). I com a representació del dimoni la veiem en una miniatura d'un salteri anglés de principis del s. XIII¹⁴⁸⁷, que il·lustra la possessió diabolica de Judes: asseguts els apòstols a taula, en el darrer sopar, una mena de rata, peluda i grisa, li entra al traïdor per la boca. També pot ser símbol dels jueus (Clébert, 1971, veu *rat*), un clar exemple de satanització d'un col·lectiu.

Passem a la família dels peixos; símbol del cristianisme antic, el peix pot tenir tanmateix un caràcter diabòlic: ésser primordial i aquàtic, lunar i fàl·lic, pertany al món inferior (Dmítrieva, 1999, 38); el caràcter fàl·lic s'evidencia en alguns quadres de Brueghel i Bosch, on abunden; Llull proposa la comparació del diable amb els *grans peys* que devoren al mar *adés un home adés altre* (Llull, 1981, 280). Al bestiar medieval ens apareix un peix fenomenal: la *Virgília*, una mena de veloç peix gegant que persegueix els vaixells, i és símbol demoníac; al text del manuscrit "A":

Un peix és lo qual appella hom virgília, molt gran... E corre ten fort per la mar, que com troba alguna nau anant ab vela... e com veu que no la pot beure ni menjar, juny les alles e lexa's anar de gran poder tro al fonts de la mar, per gran dolor que ha de la nau qui-s parteix d'ella. Aquest peix podem acomparar al diable, e la nau podem comperar a l'hom... e per so podem acomparar aquest peix al diable, per so car és axí leuger com ell;

vno su derecho; y despues de muchas demandas, y respuestas, fulminan sentencia de descomunión mayor, para que las Langostas se aparten de los terminos del Lugar, como si tuvieran libre alvedrio... Son ceremonias supersticiosas, que introduce el demonio para engañarlos.

¹⁴⁸⁶ Palma de Mallorca, M. Diocesà; Mestre de les Predel·les: *Santa Gertrudis de Nivelles*.

¹⁴⁸⁷ Munich, Bayerische Staatsbibliothek: *Sopar del Salteri Clm. 835* (Oxford, ca. 1200-1210), f. 24v. Reproduït a Morgan, 1982, làm. 85.

car lo diable poria ésser, en un moment, de l'un cap del món tro a l'altre (Bestiaris, 1988, I, 106).

I al text del manuscrit "B":

Aquest pex podem comparar al diable, e la nau a l'home; car, axí com seguex lo diable lo bon hom molt de temps, tamptant e assegant-lo. e com veu que l'ome és fort a la tamptasió e qu·él no·l pot temptar ne partir de la bona obra, asage si·l poria engolir ne beure per manar a les penes de l'infern. E com veu que no·s pot fer, partex-se de ell, e lo bon hom se'n va en lo regne çelestial, e lo dimoni, que ho veu, à·n gran dolor, que no·n poria comptar. E per ço podem comparar aquest pex al diable, per ço com és axí leuger com ell; car lo diable pot ésser en un moment de l'un cap del món a l'altre (Bestiaris, 1988, II, 77).

Aus i ocells en general tenen un doble caràcter; d'una banda, volen, són animals aeris, i per tant, oposats a rèptils i serps, que s'arrossequen per terra. I alguns tenen virtuts contra el mal: Eiximenis, entre altres remeis contra la impotència sexual provocada pel dimoni, recomana *menjar garces* (Eiximenis, 1992, IV, 45). Curiosament, a Lieja trobem una manifestació del diable en forma de colom (Lieja, 2004, CII). Més habituals són les aus de presa, en l'analogia de la cacera; sant Vicent compara els dimonis amb els esparvers, quan aguaiten la sortida de l'ànima del moribund: *ut gavilanem perdicem, stant expectando animam* (Ferrer, 2002, 127). Varazze proposa el diable com a corb marí, que observa els peixos i se n'apodera, sense fartar-se'n mai (Vorágine, 1982, 725).

Més sovint, els ocells identificats amb el dimoni seran de color negre; sant Gregori relata com una merla enviada pel diable, o directament diabòlica, intenta distreure la devoció de sant Benet, al desert:

...I^a negra auceleta petita, qui vulgarment és apelada merla, començà a volar devant la sua cara, e en tant acostar que ab la man la pogra pendre si·s volgués. Lo sant se seyà del sant seyà de la creu, e l'auceleta se'n anà... (Gregori, 1931, I, 99).

El diable encalça, com a milà, una dona que va a confessar: *en forma de millà volave-li demunt lo cap, seguint-le tro que s'assigné al confessar* (Lieja, 2004, CCXVII).

Sant Vicent compara el dimoni amb el milà, que es fa amb els pollets que s'allunyen de la sacrificada lloca –Crist, i la seua Església-:

Mas sabeu com ne pren algú? Lo pollet està llà ab hun bocinet, e la lloqua cride'l, que veu lo milà. E no vol venir, e lo milà porte'l-se'n. Axí és de nosaltres que no volem fer pau e estam ab cor dur de pedra, e morim per aquella duretad, e ve lo dimoni e porte'l-se'n a infern (Ferrer, 1975, VI, 124).

El corb, pel seu color, ja fou un símbol infernal messopotàmic, però la seua aparició als primers textos simbòlics de l'antic cristianisme és més aviat rara (Amat, 1985, 360), i relacionada amb el mite del diluvi (Simon, 2001, 73):

"El corb, que va romandre fora de l'arca devorant els cadàvers, va ser associat al diable i considerat un missatger de desgràcies, a la qual cosa hi va contribuir no sols la seua condició de carronyer sinó també el seu plomatge negre i el seu desagradable grall" (López, 2002, 74).

Com a animal carronyer, el bestiari català el compara enginyosament amb el dimoni:

Lo corp sí és un alçel tot negre... com ell troba home mort, la primera cosa que ell li menje sí són los ulls, e puys li trau lo servell. ...atressí lo diable, com troba l'ome que és en peccat, sí li trau los ulls de la pensa, e puys trau-li de fora lo servell... (Bestiaris, 1988, I, 71).

Una usurera, conta Lieja, veu un senyal de la seua mort als corbs i gralles, que hi representen els diables:

...una ffembre logrera, volent-se morir, fon-li viares que veés un gran plan plen de corps e de gralles. E ella, ladonchs, deÿa a grans crits: "Molts corps veg venir verç mi e ja estan damunt case!" E après dix: "Ja stan dins case!" E après dix: "Ja stan demunt mi e-m piquen los pits e ja-m trahen la ànima" (Lieja, 2004, DCXCV).

El voltor al *Bestiari Català* és assenyalat com l'animal amb millor olfacte. I, curiosament, el voltor, que detecta i busca la carronya, hi és símbol del savi que cerca la saviesa, *e per apendre seny va hom a paradís, studiant en París, en Bolunya e en altres studis (Bestiaris, 1988, I, 118)*. Eiximenis, en una citació indirecta ens dóna usos supersticiosos però positius del cor del voltor: *Item, diu que posa Plinius que cor de voltor ligat en peyll de leó o de rabosa fuga los demonis*. Així mateix, un eficaç remei contra la impotència sexual provocada pel diable consisteix en *cor de voltor portat* (Eiximenis, 1992, IV, 43, 45). Però no li ha beneficiat gens la seua lletjor, ni el fet d'ésser bèstia carronyera; a l'anomenat *Bestiario Valdense*, el voltor simbolitza el diable, que amb el seu fi olfacte detecta des de l'infern estant el podriment del pecat¹⁴⁸⁸. En la mateixa línia, el trobador Peire Cardenal, contemporani de la croada contra els albigesos, al seu sirventés anticlerical *Tartarassa ni voutor* compara els dominicans, que oloren les riqueses dels moribunds, amb els voltors carronyers: *Tartarassa ni voutor/ no sent tan leu carn puden/ quom cleric e prezicador/ senton ont es lo manen (Los trovadores, 1989, 1500)*.

Arribem als mamífers superiors; l'ase, en primer lloc, simbolitza moralment, en sant Vicent, el pecat de la mandra: *somos dichos... asnos, por pereza* (Ferrer, 1994, 582). I Eiximenis ens conta d'un diable *poltergeist* que *...sovint era oÿt en una casa que-s depenyia ab veu d'ase o de porch* (Eiximenis, 1992, IV, 43). Malgrat això, el caràcter maligne d'aquest animal no és gens marcat; fins i tot, el mateix Eiximenis ens indica la virtut benèfica de la peül·la de l'ase: *Legit é (important: la font no és supersitició oral, sinó culta, escrita), axí mateix, que anell fet de unlla d'ase fuga lo demoni* (Eiximenis, 1992, IV, 43).

¹⁴⁸⁸ *De las proprietas de las animanças, o Bestiario Valdense, d'un tal magister Jacobus (s. XV) (Bestiario Medieval, 1986).*

El boc és una de les formes clàssiques de representació de Satanàs, presidint l'akelarre (precisament, prat del boc, en euskera). Està documentat que al s. XV, a la vall d'Àneu, homes i dones retien culte al *boch de Biterna* (Caro, 1993, 139). Amb el bou, comparteix el simbolisme ferotge dels animals banyuts (Amat, 1985, 343). El boc simbolitza l'insadollable desig sexual masculí, i per tant, el pecat de luxúria, i en aquest sentit és hereu de la tradició grega dels lúbrics habitants dels boscos. A mitjan s. XIV, Bocaccio, a la conclusió del seu Decameró, ironitza sobre la luxúria dels frares, els quals, diu, fan sempre fortor a boc (Bocaccio, 1984, 319). Sant Vicent ens ho confirma: mentre que l'ovella cobreix modestament el sexe amb la cua: *no'u fan axí los cabrons, ans o descobren, que par que vullen dar pau a tot hom* (Ferrer, 1932, I, 42). Però el boc, dins el sistema simbòlic cristià medieval, cal relacionar-lo amb la seua oposada, l'ovella. El primer representa el pecador, la segona el ramat de Déu. L'oposició apareix ja en una representació de principis del s. VI, el mosaic del Judici Final de Sant Apolinar Nou, a Ravenna; hi veiem Lucifer, com un bell àngel blau, a l'esquerra de Crist, presidint el ramat de bocs -separats de les ovelles-, que simbolitzen els condemnats; *quans papes, reys e senyors estaran a la sinistra, ab los cabrons!* predica sant Vicent; i continua: *l'ovella és dòcil, mas no és axí dels cabrons, que cent han mester per pastors, que si'ls vol girar de ça, van-se'n de lla per parets e per espenadors com a dyables* (Ferrer, 1932, I, 41). Cal dir que aquesta imatge de Satanàs com a boc, canònica en el nostre imaginari actual, tampoc no ha estat mai predominant: ni als textos ni a la iconografia del cristianisme antic (Amat, 1985, 343), ni tampoc del medieval. Sembla haver-se divulgat en temps moderns; sí la trobem al folklore popular (Seignolle, 1990, 15). I, al s. XVI, es troba al paganisme peruà: *en cada templo hay dos figuras de bulto de cabrones negros* (Zárata, 1971, 215).

Troblem una relació del bou amb el més enllà ja a Homer: una vaca és l'ofrena promesa per a la invocació dels morts, al cant XI de l'Odissea. El bou és una de les formes animals que tradicionalment adopta el diable, amb les connotacions sexuals del brau i la cornamenta (Caro, 1993, 207; Simon, 2001, 77), emblema demoníac. En un dels seus célebres apòstrofs, sant Vicent condemna d'aquesta manera la moda baixmedieval del tocat femení amb banyes: *Mas vosaltres, ¡ab los dyables, ab vostres corns! Vaques, vaques vos torneu!* (Ferrer, 1932, II, 179). A la primera meitat del s. XIII, Berceo ens relata l'aparició del dimoni -potser un *delirium tremens*- al clergue embriac, a l'església: *en figura de toro ...cavando con los pieder... con fiera cornadura sannoso e yrado* (Berceo, 1973, 85); Alfons el Savi, poc després, descriu la mateixa escena, amb les mateixes paraules: *en figura de touro* (cant. XLVII). El bou és un dels dimonis en formes animals que agredeixen sant Antoni, i Eiximenis ens diu que el nom d'un dels capitans diabòlics, *Behemot*, significa "bou", *car axí com a bou disolut totstempunya que puxa altre ferir e nafrar ab los corns de la sua agudea e malícia* (Eiximenis, 1992, IV, 26).

Sant Vicent fa una referència al camell, com a pintoresc símbol de l'avarícia: *les persones avariciosas, que porten gran gep de les riqueses, de roberia, etc, e aquests cauran* (Ferrer, 1975, VI, 234).

El cavall simbolitza la luxúria, explica sant Vicent, perquè practica el sexe sense procrear (Ferrer, 1975, VI, 233). I, seguint Clebert, es relaciona a l'Edat Mitjana amb la mort (Clebert, 1971, veu *cheval*); a *Le roman d'Alexandre*, Kent fa un retrat diabòlic de Bucèfal, el cavall de l'emperador, banyut i antropòfag: *esteit de tel nature/ plus mange char d'ome qe herbe de pasture!*

Cornes aveit al chef cum tor de custure (Kent, 2003, 314, v. 4055-4058). I Vilagutierre narra una interessant adaptació de la religiositat indígena americana: l'elevació als altars del cavall d'un dels conquistadors castellans, a Itzà: el tracten com un déu, però el maten de fam en donar-li carn per menjar; ja mort, en fan una escultura, de culte creixent (Vilagutierre, 1985, 129).

Ja hem vist el seu gran protagonisme com a animal psicopomp, portador dels viatgers al més enllà. Alguns d'aquests són diables, com els que duu el dimoni que ve a buscar l'usurer: *e cavalcà en un dels dits cavals, los quals cavals eren diables. E lo diable cavalcà en l'altre* (Lieja, 2004, CXCVIII). O a l'aparició de les ànimes en pena de la parella d'enamorats que s'encalquen; el comte que presencia l'aparició demana: "*Quin cavall és aquex en què cavalques?*" *E lo cavaller li respòs: "Aquest caval és diable que-ns turmenta abdós."* (Lieja, 2004, DXLIII).

Tot i que de seguida tractarem el tema del diable com a cavaller, esmentem ací algunes d'aquestes muntures; sant Vicent fa muntar a Satanàs un cavall *apellat desperació*, en un sermó en què compara el combat entre el bé i el mal amb una batalla medieval (Ferrer, 1995, 99). Trobem la mateixa imatge en algun text; a la *Crònica de Pere Maça* hi cavalca una host de genets demoníacs: *molts sperits mals que anaven a cavall en torn del loch* (Maça, 1979, 55). I també hi ha diables cavallers a la *Legenda*: en un miracle marià amb pacte diabòlic, el *princeps tenebrarum* es presenta muntat damunt un cavall espantós, *quidam equus valde terribilis* (Varazze, 1480, f. 96v.; Vorágine, 1982, 484). I a Lieja trobem un altre diable cavaller: *un diable qui la seguia cavalcant en un caval negre* (Lieja, 2004, CCCXCIX).

El gat és animal diabòlic per excel·lència, perquè concentra tot allò que l'Església avorreix: sexualitat irreductible, nocturnitat, independència; Francesc de la Via, al seu *Llibre de fra Bernat*, de finals del s. XV, compara el zel felí amb la possessió diabòlica:

...los gats van en amor,/ cridant e faent gran remor/ per los teulats,/ que par sien endiablats,/ tant són calents,/ aferrant ab ungles e dents/ los llurs semblants... (Blandín..., 1983, 256).

Representa, diu Le Roy Ladurie, el costat salvatge o fosc de la quotidianitat (Le Roy, 1982, 452). Apareix com a símbol clarament demoníac al *Sant Sopar* (1463-1470) de Jaume Huguet¹⁴⁸⁹, a l'escena en què Joan l'Evangelista ens diu que Judes és posseït pel dimoni (Io 13, 26); Judes, únic apòstol sense nimbe, té un gat a la vora. En la *Vida* de sant Domènec, el sant obliga el dimoni a mostrar-se davant uns heretges, per a que vegem el senyor el qual han servit, que es materialitza en forma de gat pudentíssim (Vorágine, 1982, 449). I en algunes tradicions populars sovint apareix el diable en forma de gat negre, *matagot* (Seignole, 1990, XXXI). En canvi, a la *Taula dels set pecats capitals*, de Bosch¹⁴⁹⁰, el gat sembla esdevenir una mena d'observador de la vida humana: a l'apartat de la Supèrbia, contempla la seua ama que es mira a l'espill que li ofereix el dimoni; a l'escena de la mort, un gat, d'esquenes, gira el cap per guipar l'àngel i el diable a l'aguait, a la capçalera del llit, i l'aparició macabra de la Mort. Segons M. Simon (2001, 78), les bruixes es

¹⁴⁸⁹ Barcelona MNAC: Jaume Huguet (1412-1492), *Sant sopar*.

¹⁴⁹⁰ Madrid, M. del Prado: Hyeronimus Bosch, *Taula dels set pecats capitals*. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17.

transformaven preferentment en gat -ailourantropia-; hi ha una curiosa llegenda que diu que cada gat negre té un os petit, que s'ha de buscar entre les cendres després de cremar-lo, un os que no es reflecteix al mirall, i serveix a qui el porta per a esdevenir invisible (Brasey, 2001, 34). I a la *Vita Merlini*, el rei Artur s'enfronta amb un colossal gat endimoniat, al llac de Lausana; el felí és una mena de monstre enorme que es menja la llança del rei abans d'ésser abatut per ell (*Historia de Merlin*, 1988, XCVIII).

Malgrat el joc de paraules llatí *Domini canes* referit als dominicans, i un simbolisme de fidelitat heretat de l'*Argos* d'Ulisses, el gos cristià és hereu d'una tradició oriental de menyspreu: bèstia impura, envilit en insults, com a innoble esclau de l'home, i temut rabiós i asilvestrat (Simon, 2001, 84). Per a sant Vicent, l'analogia animal té un valor simbòlic i moral: *somos dichos... perros, por envidia* (Ferrer, 1994, 582); d'altra banda, els gossos es comparen amb els diables caçadors que aguaiten l'ànima a la mort: *multi demones stant spectando ibi animam, sicut canes perdicem* (Ferrer, 2002, 127). Al *Tirant* simbolitza la fúria destructiva; l'heroi lluita amb un alà rebiós, i diu: *Jo no sé si est diable o cosa encantada* (Martorell, 1983, LXVIII). A la *Taula dels set pecats*, el gos apareix com a símbol de la mandra, enroscat als peus del seu amo assegut davant el foc. I al mateix conjunt, de l'enveja: dos gossos, imitant el comportament dels humans, es barallen per unes despulles de carn. Ja hem vist, d'altra banda, el protagonisme infernal del gos, així com el seu paper de psicopomps; recordem el ca que duu a l'escuder Xabrerol a l'infern (Ferrer, 1975, III, 225; 1994, 293).

Però els gossos són també sovint manifestació del diable; és una de les formes adoptades sovint pel diable posseïdor per a fugir, en patir un exorcisme: el dimoni exorcitzat per Crist fuig del cos de Judes en forma de gos rabiós, en una trobada entre tots dos a la infància, narrada a l'apòcrif evangeli àrab de la infància (35); sant Andreu apòstol, a la *Legenda*, exorcitza set dimonis bandolers, expulsant-los en forma de gossos (Vorágine, 1982, 32), i al retaule de la Tansfiguració¹⁴⁹¹, de Bernat Martorell (ca. 1445-1448), el dimoni exorcitzat també fuig en forma de gos.

En forma de gos s'apareix el dimoni al clergue embriac de Berceo: *En manera de can ...firiendo colmelladas* (Berceo, 1973, 85); i es manifesta sovint a les bruixes en forma de gos negre (Caro, 1993, 207). El grup de gossos, la canilla diabòlica, en clara imatge cinegètica, també és abundant; als apòcrifs *Actes d'Andreu*, els dimonis ja apareixen així (Amat, 1985, 341); a la *Legenda*, un moribund és emportat visiblement per una canilla cap a l'infern (Vorágine, 1982, 716); Simó el Mag envia contra sant Pere una canilla de gossos, en realitat diables invocats pel nigromàntic (Vorágine, 1982, 347). Encalquen l'ànima en pena d'una dona morta i condemnada, *a manera de cans e caçadors* (Lieja, 2004, CCCXCIX).

Al seu *Libro de las Fundaciones*, santa Teresa relata la visió diabòlica que solia tenir santa Catalina de Cardona, eremita penitent a la qual se li apareixien els diables com una canilla d'alans: *los demonios, que le aparecían como unos alanos grandes, y se le subían por los hombros* (Teresa, s.d., 215).

El lleó és l'animal solar per excel·lència (Clébert, 1971, veu *lion*); com a rei dels animals, s'identifica amb Crist, sobretot als primers temps del cristianisme (Amat, 1985, 341; Russell, 1995, 71); sant Vicent, fent una lectura

¹⁴⁹¹ Barcelona, Catedral. Reproduït a Molina, 1999, 76.

cristiana dels signes zodiacals, diu que el lleó hi representa Crist (Ferrer, 2002, 503). D'altra banda, apareix al *Tetramorfos* com a símbol de sant Marc Evangelista, i per tant, de l'emergent potència medieval de Venècia; els bestiaris també donen aquesta lectura positiva:

Lo leó sí és la pus nobla bèstia que sia; e és dit senyor de les altres bèsties per les nobles complexions que ell ha en si (Bestiaris, 1988, I, 73)

Però el seu caràcter és ambigu: en una carta de l'apòstol sant Pere (I Petr 5, 8) ja es relaciona amb el diable (Ferrer, 2002, 206). I en el joc medieval de prefiguracions bíbliques -en què cada episodi de l'Antic Testament tenia un significat referent al Nou-, el lleó derrotat per Samsó -prefiguració de Crist- representa el dimoni (Debidour, 1961, 287). Representa la sobèrbia, diu el predicador: *somos sobervios, assí como el león* (Ferrer, 1994, 582). Eiximenis també compara el diable amb el lleó, *Leó, per la violència que ha feta e faria encara contra nós si podia* (Eiximenis, 1992, IV, 26). El príncep de les tenebres s'apareix amb forma de lleó al clergue embriac de Berceo (1973, 85); en la versió d'Alfons el Savi: *en figura de mui bravo león* (cant. XLVII). I, a l'inici de la batalla final de sant Antoni amb els dimonis, un d'ells en forma de lleó pretén expulsar el sant del desert (Ferrer, 2002, 790).

El llop, caçador, gregari i nocturn, és la criatura més temuda en una època en què Europa és un gran bosc i la majoria de la població, rural. La seua amenaça s'identifica amb el mal, amb la por i amb el dimoni, sobretot per la cultura camperola (Mitre, 1997, 263; Seignolle, 1990, 22, 55-59, 101). La seua característica física, *virtut*: és l'animal amb millor vista, segons el *Bestiari català* (*Bestiaris*, 1988, I, 118). Aquest llibre fa servir, per a comparar el llop amb el dimoni, una altra curiosa *virtut* de la fera: la creença medieval que, si el llop veu un home abans d'ésser descobert per ell, li "roba" la força, i a l'inrevés: si és l'home qui veu abans el llop n'és immune:

E axí com l'om tol la forsa al lop com lo veu ans que lo lop lo veja, axí és del bon home que sab veser lo diable e-s sab gardar d'ell e dels seus enginys, ans que-l diable lo puscha enganar ni soptar; e ab les sues bones paraules e ab les sues bones obres tol la forsa al diable, que no pot haver poder sobra la sua ànima, la qual ell se'n portaria en infern, si podia. E en aquesta manera lo bon hom tol la forsa e apodera lo diable (Bestiaris, 1988, I, 53).

En l'analogia moral de sant Vicent, simbolitza el pecat de gola (Ferrer, 1994, 582). I és l'altre animal, amb el gat, en què es transformen preferentment les bruixes (Simon, 2001, 83; Amat, 1985, 341). Al folklore popular, els llops sovintegen com a manifestacions del diable, associats al mite de la licantropia (Seignolle, 1990, LV-LIX, CI). Un parell de casos de dignificació d'aquest animal: el famós llop de Gubbio, amansit per sant Francesc, qui arriba a dir-li *germà llop* (Vorágine, 1982, 279), i el que guia a sant Antoni pel desert fins a trobar la cel·la de sant Pau ermità (Vorágine, 1982, 98).

El mico és la bèstia que té més desenvolupat el sentit del gust (*Bestiaris*, 1988, I, 118). És un símbol dels instints primaris, la lascívia i l'impudor. A l'art medieval, representa la condició humana anterior a la Revelació (Clébert, 1971, veu *singe*). El mico, imitador de l'ésser humà, és una caricatura vivent de

l'home; la relació diabòlica, cinegètica, que hi estableixen els bestiaris resulta una mica estirada dels cabells; ja els bestiaris antics feien aquesta relació, tant el *Physiologus* grec com el *Bestiari de Cambridge*, llatí: tots dos comparen la cacera del mico, en què es fa servir la seua mania d'imitar el comportament humà, amb paranys tals com fregar-se vesc als ulls o clavar unes sabates a terra, amb la manera amb què el dimoni s'apodera de les ànimes mortals. Al *Bestiari català*,

La címia (o bogia) sí és una bèstia que ha aytal natura: que ella vol contrafer so que veu fer. ...podem comparar a tots aquells qui pequen volenters, car ells contrafan lo diable, qui fo aquell qui primer peccà. ...E axí lo diable (qui és cassador), coneix ab qual giny lo pot mills pendre; e ab qual ell lo enlassa e l'envolpa tant, que ell no se'n pot puys pertir; e adonchs ve lo diable, e ateny-lo e aporte'l-se'n a la sua fi (Bestiaris, 1988, I, 118).

Hi ha algunes representacions italianes del dimoni en forma de mico¹⁴⁹². I, al *Guariment de l'endemoniat*, de Bernat Martorell, se'ns mostra l'escena de l'exorcisme evangèlic (Mt 17, 14-21): el dimoni apareix com un mico que provoca uns gossos i en fuig¹⁴⁹³.

L'ós, animal perillós i lunar, es relaciona, pel seu hàbitat troglodita, amb el món subterrani. Com a ós s'apareix el dimoni a sant Filibert, per espantar-lo, quan el sant és tot sol a l'església, a la nit (Vorágine, 1982, 978). En alguns pobles dels Pirineus catalans -Sant Llorenç de Cerdanya, Prats de Molló-, encara és viva la tradició de la figura de l'ós capturat, encadenat i passejat pel poble, figura representada per un actor, i que simbolitzaria la domesticació de l'home salvatge, la repressió de la sexualitat (Grimaldi, 1999, 138).

Al bestiari català, el porc és una de *les sinch creatures les quals passen los sinch senys naturals dels cors de l'home*. En aquest cas, l'animal és superior a l'humà *per mils hojr* (Bestiaris, 1988, I, 118). Relacionat amb la deessa mare neolítica europea, segons Gimbutas (1997, 47), a les civilitzacions grega i romana el porc no tenia les connotacions negatives semítiques; a Homer, el porc és un símbol de riquesa: dotze ramats en tenia Ulisses, a cura d'Eumeos (XIV); això sí, Circe, clarament identificada com una bruixa pels lectors medievals, converteix els companys de l'heroi en porcs (X). I a Roma, el porc formava part digna del sacrifici ritual anomenat *suovetaurilia*.

Però la consideració medieval europea del porc és el resultat de l'encreuament de dues tradicions contràries: la celta, porcòfila, i la jueva, porcòfoba. A la cultura celta el porc és apreciat, fins i tot com a animal totèmic. Al fons d'algunes llegendes i narracions medievals aflora aquest substrat folklòric cèltic: el porc apareix com una criatura sobrenatural sorgida del més enllà, o com un guia per al passatge a l'altre món (Delpech, 1998, 263, 282). Animal *ctònic*, es relacionaria amb la terra i amb la fertilitat, i la síl·laba *tro* que designa el porc al grup lingüístic cèltic (truja, *truie*, *troya*) sembla que també tindria connotacions sexuals, la qual cosa, segons Delpech, hauria facilitat la satanització cristiana de l'animal.

¹⁴⁹² Florència, Claustre dels Tarongers: Giovanni di Consalvo, frescos (1435-40). I a Subiaco, Chiesa Superiore: (escola umbro-marchigiana, s. XV), *Sacro Speco*. Reproduïts a Dammertz, 1980, 40 i 90.

¹⁴⁹³ Barcelona, Catedral: Bernat Martorell, *Retaule de la Transfiguració* (1445-1448).

Al món mediterrani, el porc ja era un tabú alimentari per als antics egipcis i immunde per als jueus, i posteriorment també per als musulmans. El mensypreu medieval cristià pel porc -símbol de gula i luxúria, refugi dels diables-, sembla hereu del tabú hebreu i musulmà (Berthelot, 1998, 179; Mitre, 1997, 259). Amb pèssima intenció, a l'Espanya de la Inquisició, els "marranos" eren els jueus: la relació satànica era ben definida. Vegem-ne algunes mostres. A principis del segle XIV, Arnau de Vilanova, al seu *Raonament d'Avinyó*, on defensa les seues quimeres religioses davant del papa, al·ludeix així ofensivament a la reacció al seu discurs per part dels seus enemics teològics presents, els perseguidors dels espirituals franciscans:

...negun d'èls no pot oyr aytals paraules com aquestes són, que-s pusquen abstenir de bunir com vespa, o siular com vibra, o escumar axí com porch senglar... (Vilanova, 1947, I, 212).

Sant Vicent veu el porc com a símbol de l'animalitat per excel·lència, de l'embrutiment humà, i encara que també per la gula, sobretot per la lascívia: *somos dichos puercos por luxuria* (Ferrer, 1994, 582). Tots dos significats del porc els aprofita per a fustigar els vicis dels religiosos, *que tots se farten de carn e beuen vi, e, lla on entre carn e vi, luxúria prou. Porchs! Porchs!* (Ferrer, 1932, I, 207). Adreçant-se als jueus presents en un sermó, el predicador valencià els explica que si no mengen porc no és perquè siga dolent, que no ho és, sinó perquè representa la luxúria: *vos non comeditis sum, non quia sit naturaliter per Deum malus creatus, quia ymo bonus...* (Ferrer, 2002, 75).

Als curiosos judicis medievals contra animals freqüentment els acusats són porcs que han devorat infants, moguts pel diable. La seua carn, un colp executats, és evidentment no comestible: constituïria una mena de canibalisme en segon grau (Simon, 2001, 71).

Als dimonis els plau la forma del porc per a manifestar-se, amb un important precedent evangèlic¹⁴⁹⁴: el guariment de l'endimoniat que era posseït per *Legio*, col·lectiu de dimonis els quals, en ser exorcitzats per Crist, li demanen que, en comptes d'enviar-los a l'infern, els deixi apoderar-se d'una baconada que hi havia a la vora. Ell així els ho consent, i llavors els porcs (uns dos mil, segons Marc), posseïts per *Legio*, s'estimben per un precipici en un llac, on s'ofeguen. Conten sant Gregori i la *Legenda* que, en consagrar i fer missa en una església que anteriorment havia estat arriana, apareix corrent per tot l'edifici un porc, manifestació de la immunda heretgia (Gregori, 1931, I, 235; Vorágine, 1982, 824). També al segle XIII, el rei Alfons el Savi ens conta les temptacions que patia un mojo malalt, al llit, on li venien els dimonis *come porcos* (cant. LXXXII). I a la imatge gòtica de la *Caiguda dels àngels rebels*, de Martorell, els àngels pateixen en la seua caiguda processos de metamorfosis, i es transformen en diversos animals monstruosos; entre ells, veiem clarament un senglar¹⁴⁹⁵.

Però el porc, en la tradició catòlica, té un protagonisme molt especial, al costat de sant Antoni abat. El seu culte oficial a l'Europa llatina comença al segle XI, i dóna lloc a un orde monàstic, els Antonians, amb seu central a Saint-

¹⁴⁹⁴ Mt 8, 28 i s.; Mc 5, 1 i s.; Lc 8, 27 i s.

¹⁴⁹⁵ Tarragona, M. Diocesà: Bernat Martorell, *Retaule de sant Miquel*. Procedent de la Pobra de Cèrvoles.

Antoine-l'Abbaye, a Occitània, on suposadament els croats dugueren les despulles del sant des de Constantinopla (Walter, 1999, 150). Resulta interessant el fet que en aquest lloc s'ha emplaçat un santuari celta de culte al senglar, tot i que no hi ha proves de continuïtat fins al segle XIV, en què comença a afegir-se el porquet a la iconografia de sant Antoni. Segons l'hagiografia, sant Antoni és atacat, al seu retir del desert, per dimonis en forma de diversos animals, entre ells el porc senglar: *lo porch li donà una colomellada, que hun gran esquinç li féu en la carn* (Ferrer, 1975, V, 25). Aquest sant ve a ésser una mena d'equivalent cristianitzat dels protectors pagans de la fecunditat animal; les bèsties són sota la seua protecció, representades pel porquet que sempre l'acompanya, i fins i tot l'identifica. En la tradició hagiogràfica, però, sant Antoni simbolitza el combat de la fe contra les forces de la natura, relacionades amb els dimonis i materialitzades en el porquet; paradoxalment, sant Antoni opera un canvi en la significació de l'animal, una inversió simbòlica:

“...el porc, símbol del diable temptador en la patrística, s'ha convertit pel contrari en símbol de tot animal protegit i emparat pel sant” (Ariño, 1988, 238).

Efectivament, si se suposa que la presència del porquet als peus de sant Antoni representa la seua victòria sobre la carn, la luxúria, la gula... sobre l'animalitat, en definitiva, llavors sembla contradictòria la notòria simpatia amb què les tradicions populars i els pintors retraten habitualment el porquet: amb aspecte alegre, graciós i saludable (Monferrer, 1993, 21).

La rabosa o guineu representava al món clàssic l'astúcia, caracterització positiva desenvolupada per les faules, antigues i modernes. Però la rabosa té la desgràcia d'haver estat esmentada per Crist, per a referir-se a Herodes: *Ite et dicite vulpi illi...* (Lc 13, 32). Això la condemna en la cultura cristiana a simbolitzar el mal, el dimoni i l'heretgia: sant Vicent atorga a la rabosa el significat moral de l'avarícia: *e avariçiosos, así como la raposa* (Ferrer, 1994, 582); al *Bestiari Rochester* s'identifiquen guineus i dimonis: *Vulpes etiam dicuntur demones* (Hassig, 1995, 66-69); en alguns bestiaris medievals, a més a més, la guineu s'oposa a l'unicorn, bèstia que representa Crist (Hassig, 1995, 221); una llegenda medieval diu que la rabosa, per caçar ocells carronyers, es fa la morta, i quan els confiats ocells s'atansen al suposat cadàver, la guineu els atrapa, la qual cosa significa els paranys del dimoni, que ens fa prendre confiança en fals (Mc Culloch, 1960, 120). Hi ha una plasmació iconogràfica d'aquesta *virtut* de la guineu en un capitell del claustre de la catedral de Tarragona (Alòs, 1924, 40). I el *Bestiari Català* compara la rabosa amb el diable, per l'astúcia i la brutícia:

Aquesta guineu podem acomparar al diable, lo qual és molt enginyós, en no pensa en àls mas que puscha enganar les gents... e va tot die sollat e sutze, e envolpat de peccats e de sutzura, e ab aquests seus vicis va enganant los hòmens d'aquest món e-ls mena ab si en infern (Bestiari, 1988, I, 129).

4.7.3. El diable zoomorf: la serp

Ja hem vist la serp com a animal que té l'infern com a hàbitat, i al qual sovint representa, com a drac devorador, el Leviatan; ens centrarem ara en la serp com a manifestació directa del diable. Hem d'advertir d'antuvi que la delimitació medieval del concepte serp és més aviat elàstica, i d'una desconcertant amplària; als bestiaris són serps els dracs (o a l'inrevés: *La vibra sí és un dragó*) (*Bestiari*, 1988, I, 66), els cucs, i qualsevol altre monstre inversemblant; el cocodril, la balena, i fins i tot el tigre. Aquest darrer monstre, d'altra banda, es presenta al bestiari català com a símbol de la víctima dels paranys del diable, és a dir, del pecador; al text del ms. A:

Lo tigre sí és una serp que corre més que altra bèstia que hom sàpia, e és d'aytal natura que s'adelita molt en mirar en spills. ...significa una manera d'òmens corrents qui no han alguna fermetat en si, que com lo diable, qui és cassador e ladre de les ànimes... mas lo diable, qui sab més que tots los hòmens del món en mal obrar, car de bé a fer no ha poder, s'entravessa devant ells ab aquelles coses ab què los creu fer trestornar del bon enteniment en què són, e mostre'ls riqueses d'aur e d'argent, e de possessions, qui tolen les ànimes dels hòmens més que res qui sia; e, d'altra part, los engana per vanitats, e per delits de fembres, e per amor d'infants... (Bestiari, 1988, I, 86).

I al text del ms. B, la serp-tigre o el tigre-serp:

Lo tigre és una manera de serpent que és corrent pus que altra sepeut que hom sàpia. ...com lo diable, qui és cassador e lladre de les ànimes... mas lo diable, que sab més de mal que tots los hòmens del món, car ell de bé a fer no n'ha poder, ans s'entravessa devant ells aquelles coses que entén que'ls fassa trestornar del bon enteniment en què són, e mostre'ls riqueses de or e de argent e de possessions, e fa'n perdre les ànimes més que res que sia; e, d'altra part, los engana per les vanitats e per los delits que han en les fembres, e per amor de fills, de què molts hòmens són sechs, e per ço qu'ells pusquen seguir rics e abastats, se lexen perdre lus ànimes (Bestiari, 1988, II, 55).

Malgrat el curiós cas de la inesperada sensibilitat de la serp *catrí* (si ella veu ningun hom, que-l se menje, e puix, quant l'à menjat, ella lo plora tots temps de la sua vida) (*Bestiari*, 1988, II, 71) la serp, a l'occident medieval, més que relacionar-s'hi, s'identifica amb el dimoni. Identitat basada, és clar, en el relat del Gènesi (3, 14-16) -temptació i maledicció divina- i alguna al·lusió evangèlica (Lc 10, 19). Apareix també a l'Apocalipsi (12, 9; 20, 2), com a nom del diable; en la traducció de sant Vicent, *E ara sapiau que'l dimoni ha IIIle noms: Lucifer, dracho, serpens, dyabolus* (Ferrer, 1975, V, 146)). En un sermó apòcrif atribuït al sant, s'arriba a fer de la serp l'emblema heràldic de Lucifer: *E entonçes dexó su propia señal, que era la ymajen de la santa Trinidad, e, bastardando, tomó por señal e armas la serpiente* (Ferrer, 1994, 647).

La identificació de l'ofidi amb el diable és habitual, per exemple al bestiari de Cambridge (*Bestiario*, 1986, 165-167), i a la iconografia: a l'escena

de la caiguda dels dimonis (Apoc 12, 7), veiem de vegades el procés de transformació dels àngels rebels en diversos monstres i animals, entre ells la serp¹⁴⁹⁶. Sovint també els diables adopten forma de serp per a entrar al cos humà, com al cas de la dona possessa de l'apòcrif evangeli àrab de la infància (16). La sortida, també: ho veiem en una miniatura romànica d'un manuscrit de la vida de santa Radegunda, de mitjan s. XII¹⁴⁹⁷; la santa imposa la seua mà sobre el cap d'una dona endimoniada, i el diable en surt per l'orella, en forma de serp. Noydens, d'altra banda, a l'exorcisme s'adreça d'aquesta manera al diable de l'energumen: *Coniuro te serpens antique* (Noydens, 1711, 185).

Recordem la tradició medieval de les melusines o sirenes, éssers mig dona, mig ocell o peix, sovint satanitzades; la llegenda de Melusina de Lusignan és la més coneguda (Arras, 1985; Schmitt, 1992, 105). Melusines ja amb net caràcter diabòlic són les dames de la cort de la reina Sibil·la, d'Antoine de la Sale (Sale, 1985, 27).

El diable es manifesta preferentment en forma de serp, doncs; a sant Gregori trobem com el diable entra al cos d'una serp, *amiga sua*, per tal d'atemorir l'eremita Martí, a la Campània: *entrà al cors de la bèstia amiga sua, d'una fort gran serpent, e entrà en la balma ab ciscles e siules* (Gregori, 1931, I, 205). Fracassa, però persisteix: hi roman tres anys, fins que el diable ha de reconèixer la seua derrota, fent una fuga espectacular:

...I dia l'enamic, qui per la serp obrava, tot s'emfremí per la virtut del hom tan gran, e tenc-se per vençut, e axí's de la balma, e va'n la serp a rodolós per lo pug aval, a trencacols; e gità tant de foc per la boca, que totz los arbres cremà de tota la muntanya (Gregori, 1931, I, 205).

A la *Vida de santo Domingo de Silos*, Berceo descriu les transformacions que fa el dimoni per espantar santa Oria¹⁴⁹⁸. A Lieja, una serp demoníaca enllaça un home pervers: *quatorze anys contínuement, de nit e de die... estech en lo coll del dit hom retortallade, e dormie ab ell, e menjave e bevie* (Lieja, 2004, CCCXI). I santa Teresa, al *Libro de las Fundaciones*, conta com santa Catalina de Cardona patia aparicions de diables en forma de serp, *como culebras* (Teresa, s.d., 215).

Una altra via de manifestació és la idolàtrica: les serps del paganisme antic són així interpretades; Beuter, a la seua crònica, interpreta així un relat romà meravellós:

Conta lo Sili Itàlico que lo dia que es prengué Sagunto, estant Haníbal en lo tossal on està la torre d'Hèrcules... ixqué una serp gran del fonament de aquella torre, i, devallant de la montanya, passà per mig de la ciutat... i anà-se'n dreta a la mar... Açò feien los mals esperits per a sostentar als

¹⁴⁹⁶ Per exemple, a la miniatura de l'*Apocalipsis figurado de los duques de Saboya* (1428-1490). El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, vit. I, f. 21r. Ed. facsímil: Madrid, Edilán, 1980.

¹⁴⁹⁷ Poitiers, Bibl. Municipal, ms. 250, f. 37r. Reproduït a Schmitt, 1992, 34.

¹⁴⁹⁸ Berceo, 1983, 58: *El mortal enemigo pleno de travesura,/ que suso en los çielos buscó mal ventura,/ por espantar la dueña, que oviesi pavura,/ façieli malos gestos, mucha mala figura./ Prendíe forma de sierpe el traydor provado,/ poníesele delante, el pescuezo alzado,/ oras se façade chico, oras grant desguisado,/ a las veçes bien grueso, a las veçes delgado.*

gentils en la sua error, i per ço los crestians no han de posar fe en coses d'esta qualitat, perquè seria error supersiticiosa contra lo primer manament de Déu... (Beuter, 1982, 156).

També es retroben les serps idolàtriques al Perú inca; Agustín de Zárate, al s. XVI, descriu el culte precolombí: *También hay en los templos figuras de grandes sierpes, en que adoran* (Zárate, 1971, 215).

La serp, a la cultura medieval, simbolitza el dimoni com a enganyador, l'engany; a la literatura artúrica, a la tercera continuació del *Perceval* de Troyes, anomenada continuació Gerbert (ca. 1226-1230), l'heroi cavalleresc troba en una església un dimoni en forma de cuc molt llarg, amb cap humà, que es dedica a desviar els cavallers que cerquen el Grial (*El Cuento del Grial...*, 1989, 399). I Eiximenis explica que el diable s'anomena també serp per aquest motiu: *Serpent, e açò per la sua falsa art e maneres de enganar a nós* (Eiximenis, 1992, IV, 26). Naturalment, l'acció més comentada de la serp és la primera temptació, la que mena al pecat original; Cohn observa que enloc del Gènesi es diu que aquesta serp fóra un dimoni (Cohn, 1995, 238). Però el pensament medieval no dubtarà en aquesta qüestió, i seguirà al peu de la lletra la maledicció bíblica; escoltem-la en paraules de Llull:

...en aquell temps, con Déus gità Adam de Paradís, maleí Déus la Serpent, qui havia consellat a Eva que menjàs del fruit que Déus havia vedat a Adam; e d'aquell temps a ençà són totes les serpents horribles a veser, e són verinoses, e per la serpent són venguts tots los mals qui són en lo món... (Llull, 1985, 42).

Berceo identifica la serp de la temptació amb el dimoni: *en esta misma forma, cosa es verdadera,/ acometió a Eva de Adam compañera,/ quando mordieron ambos la devedada pera* (Berceo, 1983, 58). Per si algú ho dubtava, una història apòcrifa d'Adam i Eva -en versió d'Eiximenis- ens conta que l'arcàngel sant Miquel es fa íntim amic d'Adam, i li confirma, després del pecat original i l'expulsió del paradís, *com la serp qui avia enganada sa muller, e ell derrocat, era Lucífer, cubert de semblança de serp* (Eiximenis, 1992, V, 7). La serp, la *Serpent*, apareix al *Misteri d'Adam i Eva*, que es representava a la roca corresponent, a la processó del Corpus de la ciutat de València, des de principis del s. XVI; a les indicacions de la consuetud sobre el vestuari, hi consta *lo vestit de la Serpent, que està en un rabo penchante als saragüells* (*Teatre Bíblic*, 1976, 101). Una serp com aquesta pensa haver-se trobat el viatger castella Ordóñez de Ceballos, l'any 1614, a l'orient¹⁴⁹⁹.

I, d'altra banda, la serp també simbolitza la ira; Arnau de Vilanova, a la *Lliçó de Narbona* (ca. 1308, condemnada per herètica el 1316), fa que la serp encarne els perseguïdors dels màrtirs, en referència clara al context de repressió al moviment dels espirituals franciscans provençals:

¹⁴⁹⁹ Ordóñez, 1993, 458: *...una fiera que vi en Conchinchina, en las leoneras del emperador, que era la cabeza y la cara, hasta los pechos, de mujer, y lo demás de escorpión... dicese que la trajeron de las montañas de Laos... y que hay muchas. Consideré que el demonio, cuando engañó a nuestra madre Eva, fue en esta forma, y tengo para mí que por allí cerca debe estar el Paraíso Terrenal...*

Per la qual furor los appellà nostre Senyor, en l'Evangelí, serpents, fiylls de vibres, les quals, can més les escriba hom, pus felones són e pus verinoses (Vilanova, 1947, I, 63).

Sant Vicent empra el mateix simbolisme: *vívoras, por yra* (Ferrer, 1994, 582). Com a tal, la serp diabòlica agredeix els sants, preferentment els pares del desert; com ara sant Pau ermità (Amat, 1985, 336), sant Jadoc (Vorágine, 1982, 835), l'ermità Martí:

...un hermità qui havie nom Martí feya vida solitària e, lo diable, en forma e semblança de serpent, vench-lo a torbar, e metie's ab ell en la sua cova e, quant se gitava a dormir, gitave's prop d'ell... E durà-li aquella tribulació de aquella serpent tres anys. E, après, lo diable, vençut per la santedat del dit hermità, partí's d'ell (Lieja, 2004, DXCII).

I naturalment, sant Antoni; en paraules de sant Vicent, *La serp picave'l, que tot lo fahye inflar* (Ferrer, 1975, V, 25).

Segons Durand (1963, 340), la serp té un triple simbolisme: el primer és el de transformació, a causa de la muda de la pell; aquest fenomen possiblement dóna lloc al mite de la Hydra, definida així pel *Bestiari català: un'altra serpent que ha molts caps, e com hom li l'ha tallat hu, naxen-li'n dos* (*Bestiaris*, 1988, II, 71). La serp representa també la sexualitat i la fecunditat -la luxúria, en termes cristians-, en relacionar-se amb la Lluna -caracterització femenina- i amb el fal·lus masculí, com suggereix la seua forma òbvia. La mateixa maledicció bíblica (Gen 3, 14-16), l'especial enemistat entre la dona i la serp, suposa una clara sexualització del símbol. Eiximenis fa una referència a aquesta significació sexual, fàl·lica, de la serp, en concret quant a les interferències diabòliques en la vida amorosa humana, que poden provocar disfuncions erèctils:

...major poder à Déus lexat al diable a encantar e a pendre serps que no als auzells; e açò, en memòria del primer peccat. Axí, li plau que més pot sobre los hòmens empatxar la obra del carnal ajustament que no altra, parlant comunament (Eiximenis, 1992, IV, 45).

I en tercer lloc, i com a conseqüència del primer simbolisme definit per Durand, la serp, per la muda de la pell, que la manté periòdicament rejuvenida, posseeix el misteri de la immortalitat i l'etern retorn a la joventut, secret que pertocava originalment a la humanitat. La serp roba la immortalitat a l'ésser humà, no sols a la tradició bíblica, sinó ja al remot mite summeri de Gilgàmeix¹⁵⁰⁰, i a la tradició mediterrània des de la Creta minoica (Gimbutas, 1997, 50).

4.7.4. El diable antropomorf: com a agent celestial

¹⁵⁰⁰ Tauleta XI, vers 288 del text assiri (s. VII a. C.) (*Poema de Gilgamesh*, 1983, 245).

El dimoni arriba fins i tot a presentar-se alguna vegada com si fos Crist; això, òbviament, provocarà confusions, tot i l'assenyada reflexió de santa Teresa: *adondequiera que veamos la imagen de Nuestro Señor, es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado* (Teresa, s.d., 82). Així es presenta davant Tertul·lià (Amat, 1985, 329); Varazze ens conta com el diable s'apareix a sant Martí en figura de rei, coronat i amb túnica de porpra i sandàlies d'or, i li diu que és Crist; sant Martí, amb la mosca al nas, li contesta que Crist no vesteix túniques ni diademes, i exigeix veure els estigmes de la passió; el dimoni desapareix immediatament (Vorágine, 1982, 725). I Noydens ens informa com es poden distingir aquestes falses aparicions de les reals; d'una banda, *aunque el demonio se transfigure ...siempre trae consigo vna notable deformidad de vñas, y garras, ó cola grande* (Noydens, 1711, 40). Una altra prova, ben pintoresca, és faltat al respecte a l'aparició, *quando la persona que tiene esas visiones, le dize alguna palabra suzia en oprobio suyo*; si és un dimoni, *luego desaparece*. Però si és real, no; i posa l'exemple de santa Teresa, a la qual els seus superiors, desconfiats, li havien manat fer figures a l'aparició de Crist¹⁵⁰¹.

Més sovint, el diable adopta l'aparença de l'àngel; *Semeia a las vezes angel del Criador*, diu Berceo (1973, 40); i Eiximenis: *transfigura's e dóna apparença que sia bon àngel e, sots aquella espècia, fa'l caure en qualche error ho peccat* (Eiximenis, 1992, III, 2). Amb aquest engany, obté l'absoluta confiança del visionari, i pot dominar-lo fàcilment; el fals àngel, conduint un carro de foc, aconseguix que Simeó l'estilita alce un peu per pujar-hi com Elies, però el carro i l'auriga desapareixen llavors entre pudors nauseabundes (Amat, 1985, 330). També pot fer que un ermità assassine son pare (Lieja, 2004, CLXXXVII), o matar a un altre eremita de gana, a base d'abstinències:

...un diable aparegué en forma d'àngel a l monge que faÿe abstinència, e mostrà-li forma de mig pa, e dix-li: "Guarde't! No menges més de altre tant pan!" E lo monge, pensant que ere àngell, féu-ho axí quescun die. E après alscons dies passats, tornà ten flach que perdé l'enteniment e morí (Lieja, 2004, XXII).

Porta a la ràpida perdició a un ambiciós monjo que estudia nigromància; *E lo diable aparech-li e dix-li en forma d'àngel: "Aprén fortament, que bisbe has estar."* (Lieja, 2004, CCXIII); el monjo s'escapa del monestir, roba un cavall; l'agafen i el penjen.

La falsa aparició angèlica més coneguda és la que rep santa Juliana, al calabòs on la tenen els seus botxins; ella dubta, i inspirada per Déu, apresa el fals àngel i l'obliga a confessar la seua identitat (Vorágine, 1982, 174). A la versió de les *Cobles fetes en laor de la gloriosa verge senta Juliana*, aquest diable és *Lo gran Satanàs*, en persona, *dient-vos que era de Déu l'àngel sant* (*Cançoner sagrat...*, 1912, 289).

Sant Vicent ens conta el cas d'un diable subaltern (*vice dyabolus*) que es presenta davant *quidam sanctus heremita*, amb l'aspecte d'un àngel, *transfiguratus in angelum lucis, ad eum* i el confon (Ferrer, 1999, 113). En canvi, Eiximenis conta com un altre eremita es burla d'aquest fals àngel:

¹⁵⁰¹ Noydens, 1711, 41: *Al contrario, los Santos no se dán por agraviados; y dixo Christo Nuestro Señor á la Santa Madre Teresa, que no tuviesse pena, porque la avian mandado, que le hiziesse higas en su presencia.*

Per tal, legim que aparech axí lo dimoni a un sant pare sots semblança de bon àngel. ...”Tu ést enganat en venir a mi e as errat lo camí, car lo teu príncep no-t trametia a mi mas a-altre. E-axí, torna-te'n, badoch, car qui per bèstia va a Roma, per bèstia se'n torna” (Eiximenis, 1992, III, 2).

Al Quixot, el Lotario de la novel·la del Curioso Impertinente explica aquest *artificio*¹⁵⁰².

No solen els diables gosar manifestar-se en forma de la verge Maria, però Lieja ens en conta un cas en què precisament l'exigència d'adoptar aquesta forma és una prova per desemascarar-los. A una dona *qui stave reclusa o emparadada aparech lo diable en semblance d'àngell e dix-li que venie per donar-li guardó*. Ella ho conta al discret confessor que, sospitant, li diu que demane a l'àngel que li mostre la Verge. Quan el dimoni hi torna, ella fa:

“Si tu est àngell, mostra'm la verge santa Maria.” E lo diable li respòs: “No t'és de necessitat que la veges, ne le't qual veure, pus veus a mi.” E tant li dix l'enparadada, que-l diable li mostrà una fembre molt bella. E l'enparadada, tentost veé la dita fembre, agenollà's cuydant-se que fos l verge Maria, e dix-li: “Ave Maria!” E tentost l'àngell e la dita fembre, que eren diables, desperegueren e digueren a la dita emparadada: “Los diables li trenquen les dents a qui-t mostrà aquexa oració!” (Lieja, 2004, CDXI).

Amb els sants sí que s'atreveixen; Noydens ens adverteix que si es tracta d'una aparició falsa, primer el receptor s'alegra, però després dubta, mentre que si l'epifania és real, primer espanta i després alegra (Noydens, 1711, 40). Esmentem dues aparicions com a sant Jaume, dos relats de romeus que, enganyats pel dimoni, s'autolesionen; en una primera narració (Vorágine, 1982, 402), el pelegrí se suïcida:

...un pelegrí anave en romiatge a Sent Jacme e lo diable aparech-li en forma de sent Jacme e dix-li que se ouciés per amor d'ell. E lo dit pelegrí, cuydant-se que fos sent Jacme, oucié si matex (Lieja, 2004, CCCXXVI).

En una segona narració, el pelegrí, enganyat pel sant diable, es castra, amb resultat també fatal; l'ordre, a Berceo, és: *Que te cortes los miembros que facen el fornicio* (Berceo, 1973, 40). La mateixa història és recollida a les Cantigues del rei savi¹⁵⁰³: en una de les miniatures, veiem una figura partida verticalment en dues meitats: la part esquerra, la que veu el romeu, que és davant seu, és sant Jaume, i la part dreta és un dimoni saltironant i fent ganyotes. Varazze recull el tema (Vorágine, 1982, 402), així com Lieja: *que-s*

¹⁵⁰² Cervantes, 1982, I, XXXIII, 207: *...el artificio que el demonio usa cuando quiere engañar a alguno que está puesto en atalaya de mirar por sí: que se transforma en ángel de luz, siéndolo él de tinieblas, y poniéndole delante apariencias buenas, al cabo descubre quién es y sale con su intención, si a los principios no es descubierto su engaño.*

¹⁵⁰³ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, *Códice del Escorial* o *Códice rico*, ms. T.I.1. Cantiga nº XXVI.

tolgués los genitius e après se auciés a si matex, e que, faent açò, que serie perdonat de tots los seus peccats (Lieja, 2004, CCCXXVII).

Podem afegir ací l'estrany relat de Varazze de com el diable, a Creta, adopta l'aspecte de Moisès per enganyar els jueus, els qual fa llençar-se en massa per un precipici al mar, com a revenja perquè un jueu havia venut a la princesa Eudòxia les cadenes de sant Pere (Vorágine, 1982, 434).

4.7.5. El diable antropomorf: com a home

Si bé la figura "pròpia" del dimoni, com veurem de seguida, és essencialment antropomorfa quasi sempre, el dimoni medieval adopta sovint per a les seues manifestacions la forma humana, per tal d'enganyar o temptar les seues víctimes. No així l'antic: a la Bíblia no n'apareix cap caracterització física; i per als cristians, fins al s. IV, el diable té l'aparença dels déus pagans (Amat, 1985, 328). Quant a aquestes aparicions, Varazze en diu, en contradicció amb les seues pròpies narracions, que sempre produeixen inquietud en qui les presencia, que es torba (Vorágine, 1982, 335). A la iconografia l'únic distintiu del tarannà demoníac d'aquests personatges és generalment un parell de banyetes diminutes al front: és el cas dels diables substituïts esmentats, i dels que s'apareixen, a les xilografies de la *Legenda*, a sant Domènec com a monjo i a sant Albert com a seductora dama (Vorágine, 1982, 358; 440). L'antropomorfisme medieval, en concedir un cos humà al diable, arriba a l'extrem que l'òptim cavaller artúric Gawain *mata* un diable, tallant-li el cap (*El cementerio...*, 1984, 26-32).

Deixant de moment de banda les manifestacions femenines i sexuals, ens centrem ara en aquelles en què el diable pren forma d'home, masculí. Esmentem en primer lloc els casos en què adopta l'aspecte d'una persona concreta: no abunda. S'apareix a santa Teodora en forma del seu marit (Vorágine, 1982, 374), i al poble de Roma com a Simó el Mag, per a fer-li creure que el nigromàntic té el do de la ubicuïtat:

E lo diable, en aquella ora, ab la forma del dit Simon parlava ab lo poble de Roma, axí que l'emparador e lo poble se cuydaven que en una ora lo dit Simon fos en diverses partides o lochs... (Lieja, 2004, DCXXXVIII).

D'aparicions genèriques en tenim una pila; fem constar algun cas interessant. Varazze conta com un home que se'n va de viatge encomana a la seua dona que segueisca qui se li presente amb un senyal determinat, una creu; és el dimoni qui hi va amb la creu; ella, desconfiada, li fa jurar davant sant Cosme i sant Damià que és cert el que diu; el diable, que sembla particularment immune a allò sagrat (la creu i el jurament), ho fa, i se'n van tots dos; de camí, el diable intenta estimbar la dona per un precipici, però els dos sants la salven (Vorágine, 1982, 617). En una altra història (Vorágine, 1982, 711), un minaire resta atrapat en una mina; sobreviu miraculosament gràcies a les ofrenes funeraries que la seua dona ofereix per la seua ànima, cada dia, tret dels que el diable, *havent gran despler de aquella missa e offerta*, li ho entrebanca:

“No t’i qual anar, qua ja són dites totes les misses.” Per tal manera que lo diable l’enguenà los dits tres dies que la fera tornar de lla carrera e no oý la missa ne la féu dir segons que havie acostumat (Lieja, 2004, CDXXXVII).

Més agressiu, el diable que s’apareix a sant Jeroni per a humiliar-lo cruelment:

E una vegada, faent oració e tinent lo cap enclinat tro en terra, la volentat tenie-la en les coses mundanals. E, tentost, lo diable en forma d’om saltà-li en les spatles e dava-li dels tallons en los costats e, ab uns açots que tenie, dava-li en lo coll e, scarnint d’ell, deýa: “Gerònim, per què dorms? Vols çivada?” (Lieja, 2004, DXXI).

La forma humana pot ser adoptada pels diables psicopomps, abillats com a viatgers, com el que veu un ermità de camí cap al judici de l'emperador Enric (Vorágine, 1982, 896).

Naturalment, l’aspecte humà del diable, enganyador ja en si mateix, es prestarà als usos literaris posteriors; un exemple, a la novel·la de María de Zayas *El jardín engañoso* (1637), on el dimoni fàustic es presenta davant *don Jorge*, una mena de Teòfil galant (“¿Qué puedes tú hacer, cuando aún al demonio es imposible?”) d’aquesta manera: “¿Y si yo fuese el mismo que dices –respondió el mismo que era- qué dirías?” (Zayas, 1973, 312).

Algunes manifestacions particularment caracteritzades; com a gegant, s’apareix a sant Antoni (Vorágine, 1982, 108); s’ha relacionat aquest tipus de manifestació amb els gegants i nans de la mitologia germànica (Lecouteux, 1999, 216). Amb forma de nen alça els macedonis contra l’apòstol sant Macià, que per a poder escapar haurà de romandre tres dies invisible (Vorágine, 1982, 184). I com a vell es presenta davant un esclau que cerca el cavall perdut del seu amo: *apparech-li un diable en forma de un hom veyll* (Lieja, 2004, CCV). També com a cadàvers, diu John Mandeville, s’exhibeixen camí de l’orient per aterrorir els vianants (*The travels...*, 1983, 174). L’aparició com a moro no és gaire freqüent; a Varazze, en aquesta forma, el diable bufeteja un home que havia difamat sant Vidal, en aquest cas com a venjador de la injúria (Vorágine, 1982, 131).

Una de les manifestacions clàssiques als textos medievals és la del negre africà, l’etiop –*ethiopsis*- (Varazze, 1480, 41v.) al seu vocabulari. Ja al teatre pagà romà etiops feien el paper dels habitants de l’infern (Amat, 1985, 331). És abundant. A sant Gregori, el nen pecador veu *homes negres són vengutz, qui’l se’n volen portar* (Gregori, 1931, I,51); en una visió del pont infernal, els diables tenen *forma d’omes negres* (Gregori, 1931, I,83). A Alfons el Savi, els dimonis terroritzen un *moriens* al seu llit, en forma de ramat de porcs, menats per un pastor negre¹⁵⁰⁴. A Varazze, és un etiop el diable que l’arquebisbe Turpí veu anar a Aquisgrà, a per l’ànima de Carlemany (Vorágine, 1982, 850); el que habita l’estàtua pagana d’Astaroth, a l’Índia, expulsat per sant Bartomeu (Vorágine, 1982, 524), i els expulsats dels dos ídols de Samir per sant Simó i sant Judes (Vorágine, 1982, 686); són etiops els diables

¹⁵⁰⁴ El Escorial, Bibl. de san Lorenzo, *Códice del Escorial* o *Códice rico*, ms. T.I.1. Cantiga nº LXXXII.

invocats per l'emperador Julià l'Apòstata (Vorágine, 1982, 144), i els que invoca un nigromàntic, una cort de guerrers armats al voltant d'un altre etiop molt gran, assegut en un tron¹⁵⁰⁵. Una forma característica és el petit etiop, nen negre que tempta santa Clara (Vorágine, 1982, 977), felicita sant Antoni per la seua victòria sobre el mal (Vorágine, 1982, 107): *diabolus in specie pueri nigri* (Varazze, 1480, 22v.), o treu de l'església un monjo, estirant-lo de la falda, *l'enfant negre* només vist per sant Benet (Gregori, 1931, I, 107; Vorágine, 1982, 202).

Els diables antropomorfs s'apareixen en molt diversos aspectes, diferenciats pels oficis desenvolupats; com a gladiador romà, a la *Passió de Perpètua*, del s. V (Amat, 1985, 159); com a correu, per enganyar un ermità al desert: *pres forma de correu e vench a ell* (Lieja, 2004, DCXLVII); com a caminant, que finalment aconseguix convidar a berenar un home que dejunava: *“Què és, frare? Lo maligne enamic t'a temptat per lo viandan...”* (Gregori, 1931, I, 122); com a bandoler, esperant tretze anys l'avinentesa per escanyar el cap de la seua colla (Vorágine, 1982, 215); com a mariner, per enganyar els màrtirs fugitius, companys de sant Hadrià, que naveguen cap a Constantinopla (Vorágine, 1982, 581); com a jugador que ve a emportar-se'n el seu col·lega Temo:

...qui era gran taffur e jugador de daus, e tots temps guanyave a tots aquels qui ab ell jugaven. E, una nit, lo diable en forma d'om venc a jugar ab ell, lo qual diable portave un sach ple de diners, e en poca d'ora guanyà tots quant diners lo cavaller tenie en aquell joc. E lo cavaller, veent que havie perduts sos diners, ab gran fellonia dix: “Tu no est hom, que diable est!” E lo diable ladonchs dix: “Assats havem jugat!...” (Lieja, 2004, CCCXCV).

Com a macips i obrers de vila, encarnat els pensaments dels monjos, en una visió de sant Macari, *en forma d'òmens qui aportaven alguna cosa en les espatles, e altres qui obraven cases* (Lieja, 2004, DXXII).

Com a ben assortit venedor de licors ambulat pel desert, per temptar els monjos de sant Macari (Vorágine, 1982, 104; *Cançoner sagrat...*, 1912, 225). Veiem aquest mercader diabòlic al gravat del 1494 de la *Legenda* (Vorágine, 1982, 103). La versió de Lieja:

...l'abat sent Macari veé un diable en forma de hom e portava una vestadura de drap tota trepada. E portava en cascuna de lles dites trapas una ampolla. E lo dit sant abat dix-li: “On vas?” Dix lo diable: «Vag a metzinar als ffreres.» E lo dit abat li dix: «Què aportes en aquexes ampolles?» «Açí, dix lo diable, port de tots quants axarops e letovaris ha en lo món, e prove a quescun d'ells; e, si no volen boure de l'un d'èls, do'ls boure de l'altre, tro que sdevench en aquell que a ell plau.» E aquells exarops eren la cobdícia e la supèrbia e la luxúria (Lieja, 2004, DCLXV).

Com a metge, el dimoni se li apareix a sant Benet, de manera molt similar al venedor esmentat:

¹⁵⁰⁵ Vorágine, 1982, 294. L'original llatí, a Varazze, 1480, 60r: *...vidit quendam magnum ethyopem super excelsum thronum sedentem, et in circuitu eius, alios ethyopes circa eum, cum lanceis et fustibus stantes.*

...l'enamic, en semblança de metge, li aparec portan ses capces. E-l sant demanà-li un anava; el li respòs que als seus frares anava donar medicina (Gregori, 1931, I, 147).

I també al calabòs de santa Margalida (Vorágine, 1982, 377). La versió de sant Vicent:

...axí com santa Margarita estave sola en lo carçre, veus que vench lo dimoni en forma de un hom, de hun metge gran (ja sabeu com van vestits: ab çamarra, e lo capetó forrat vestit)... e lo sant Spirit, respòs-li: "Dimoni és"... (Ferrer, 1932, II, 176).

Com a savi, per ajudar Trifono a trobar el seu ase, *e-l diable aparech-li en forma d'om fort sabent* (Eiximenis, 1992, IV, 57).

O en figura d'home poderós, per acusar Fulgència de fornicació: *lo demoni qui, si dotzesme, pres forma de gran mestre* (Eiximenis, 1992, V, 11).

Continuem amb un altre tret de la imatge satànica; situem-nos al joc de miralls del més enllà medieval: el món demoníac és un negatiu del celestial, i aquest, simètric de la terra. Així, si Déu encarna al cel un paper similar al d'un rei terrenal, al regne inferior Lucifer o Satanàs també ostenta una dignitat semblant; en aquesta línia, des del s. IV s'afirma la representació del diable com a rei del món, coronat i amb roba sumptuosa, assegut en un tron on els diables li reten pleitesia, una mena d'anti-Crist *imperator* (Amat, 1985, 333), que a l'Edat Mitjana, també es manifesta com a rei feudal, tot i mantenir-se l'esquema imperial (Vorágine, 1982, 294): *al dit abat en visió fon vias que veïa en un gran pla un emparador qui menava una host ab molta gent* (Lieja, 2004, DCXCIV). Sant Vicent, al seu símil bèl·lic, l'anomena *dux infernalis et perdicionis* (Ferrer, 1995, 99); a la *Consueta mallorquina del Judici*, apareix *Llucifer, assegut ab una gran cara y una corona en lo cap, amb scepra y corona en les mans* (*Teatre hagiogràfic*, 1957, I, 102), i a la *Consueta de la tantació de fra Cardils*, trobem un *Lucifer, qui stà asegut en mig d'ells, ab una gran cara y una corona en lo cap, a son cadefal* (*Teatre sobre...*, 2003, 181).

Tanmateix, a l'hora de manifestar-se en forma humana, el diable prefereix de bon tros com a religiós; vegem alguns casos. En primer lloc, com a pelegrí; a un altre pelegrí penitent, al qual tempta fins que acaba berenant amb ell (Vorágine, 1982, 204); demanant almoïna la festa de sant Nicolau (*aparech-li lo diable en forma de un romeu e demanà-li almoïna a la porta de casa sua*) (Lieja, 2004, CDXCI; Vorágine, 1982, 42), o demanant alberg a un devot de sant Tomàs: *lo diable aparech-li en forma de pelegrí o de romeu, e demanà-li que, per la amor de sent Thomàs, lo acullís* (Lieja, 2004, DL). O difamant sant Fortunat després d'haver estat expulsat del cos que posseïa per ell (*tragué un die lo diable del cors de un hom, lo qual diable tentost pres forma de pelegrí*) (Lieja, 2004, CCCXLIII; Vorágine, 1982, 965); a la versió de sant Gregori: "O lo sant hom Fortunat! Veus què ha fet: I hom pelegrín ha gitat de son ostal..." (Gregori, 1931, I, 78).

Com a ermità la seua intervenció més coneguda és a la temptació a Crist, al desert; a la narració de sant Vicent:

...llavors ell pres forma de hun hermità antich, ab la barba llarga que li dave fins als pits. E veus que ell vench tot simplement vers Jesuchrist e acostà's a ell dient: "Loat sie Déu!" (Ferrer, 1975, V, 132).

A la *Consueta de la Temptació*, de l'any 1597, Satanàs, l'encarregat de dur a terme la missió, demana al seu cap Lucifer: *Dieu-me ab quin vestit/ poria ell tentar*. Aquest li mana:

Com aremite as de anar./ Ab tal vestit,/ tenint conversasió/ fingiràs devoció,/ com a molts se és seguit. No us apar lo que tinch dit? (Teatre sobre..., 2003, 163).

A la *Consueta de la tantació de fra Cardils* es descriu una escena similar; Lucifer demana al seu consell: *Mas digau de què manera/ poria jo anar vestit,/ perquè prest no-s desespera/ si-m veya axí vestit*. La disfressa d'ermità és proposta del capità de la ira: *Vestiu-vos com hermità,/ en fingiu la sanctedat,/ i axí no pensarà/ que li vullau fer maldat*. A Lucifer li sembla bé: *Bé serà com haveu dit./ Dons are, molt prestament,/ axí sia jo vestit;/ y aniré cautament*. A continuació, la consueta informa: *Ara tots los set dimonis vesten Lucifer com hermità, y anirà devés o desert, hon és lo Jesús, ab to de alme laudes*; malgrat la seua aparença, el diable és fàcilment desemmascarat per Crist: *Y dit asò, lo Jesús donarà senpenta a Lucifer, y Lucifer lansarà les robes de ermità y fugirà...* (Teatre sobre..., 2003, 199-203).

En forma de monjos s'apareixen en un parell d'ocasions a sant Domènec; el diable *magis et minus*, que tempta els monjos, el troba el sant a l'església del convent en forma de monjo que resa (Vorágine, 1982, 451). A la xilografia del 1494 de la *Legenda* veiem, al costat del sant, un monjo amb banyetes (Vorágine, 1982, 440). Sant Vicent conta una altra topada: sant Domènec camina amb un company pel bosc; els cau la nit, i l'altre monjo s'enfada amb el sant; providencialment, troben un monestir, on són acollits i sopen al refectori mentre sant Domènec predica sobre els àngels, i després surten a dormir fora del monestir, que a l'endemà ha desaparegut; el company del sant s'esvera:

"Odà, odà! e on és lo monestir, pare?" Dix sento Domingo: "Dyables eren los frares que Déus havie fets venir aquí per subvenir a nosaltres" (Ferrer, 1975, III, 25).

L'aparició en forma de sacerdot és freqüent també; així a Joan diaca, mentre escriu la biografia de sant Gregori (Vorágine, 1982, 198). En un altre cas, adopta aquesta forma per suplantar el veritable sacerdot i impedir que un pecador moribund confesse:

Estant a la mort, un diable pres forma de un clergue... lo diable li dix: "Guarda, amich! Los peccats teus són molt legs! Per ço per penitència te do que jamás no·ls digues a altre confessor, perquè no·l scandalitzes." (Lieja, 2004, CL).

En una altra narració, *lo diable pres àbit de gran doctor e de clergue*, per acusar una dona davant de l'emperador, el qual opina d'ell inconscientment que

és *gran doctor e sabidor, lo qual Roma té per proffeta*; després de tres dies per a preparar la defensa, durant els quals la dona es confessa, torna *denant l'emparador e lo diable doctor*. Llavors, l'emperador *dix al diable doctor*: "Amich, vet ací la dona per tu acusade." Neta per la confessió, el *diable doctor, tentost desesperech* (Lieja, 2004, CCLXXVII).

Fins i tot com a bisbe; és un *exemplum* (Vorágine, 1982, 831) per demostrar que els diners obtinguts per usura no aprofiten per a guanyar mèrits espirituals; en aquest cas, un usurer financia la construcció d'una església; quan va el bisbe a consagrar-la,

...lo bisbe veé detràs l'altar un diable vestit en àbit de bisbe, assegut en la cadira; e dix al bisbe: "Per què consagres tu la mia esgleya?" (Lieja, 2004, CCXLVI).

No trobem aparicions diabòliques medievals amb la forma del papa, imatge que serà tan habitual a partir de la Reforma.

4.7.6. El diable antropomorf: com a cavaller

Hi ha alguna representació plàstica gòtica del dimoni com a cavaller, és a dir, armat i a cavall? No en conec gairebé cap, i les escadusseres i parcials excepcions cal anar a cercar-les en la il·luminació de manuscrits, un espai icònic menor, pertanyent a l'àmbit de la privacitat. Tenim, per una banda, la miniatura de Giovanni di Paolo *Il trionfo della morte*. L'ambigua figura principal és una combinació de la Mort -rostre de calavera- i el dimoni -despullat, pelut, alat, amb urpes-: a cavall, tiba un arc i porta la dalla penjant¹⁵⁰⁶. Una altra excepció, entre el romànic i el gòtic, al *Beato de san Andrés del Arroyo*: els quatre genets apocalíptics han esdevingut dimonis cavallers, amb punxes a colzes i genolls: un d'ells branda una espasa, i un cinqué, a peu, sembla dur una mena de plastró protegint-li el tòrax¹⁵⁰⁷. Al salteri Worcester¹⁵⁰⁸ (ca. 1280-90), a l'escena del davallament, dos dimonis armats semblen intentar enfrontar-se amb Crist: tots dos amb llança, i un d'ells amb escut. A l'infern de l'*Apocalipsi 1313*¹⁵⁰⁹ els dimonis es barallen entre ells; dos brandes garrots, un altre dispara un arc, i un tercer porta escut, petit i redó, i una espasa curta i corba tipus alfange, armament que recorda el dels musulmans. A l'*Apocalipsi* figurat dels ducs de Savoia (1428-1490), abunden els dimonis caracteritzats com a guerrers; veiem una figura principal embeinant l'espasa (f. 21v.; Apoc 12, 12); els dos guardians de l'Anticrist, assegut al seu tron, porten cenyides sengles espases (f. 26r.; Apoc, 13, 15)¹⁵¹⁰.

¹⁵⁰⁶ Siena, Bibl. Comunale, Antifonari ms. G. I. 8, f. 164. Reproduït a Salmi, s. d., lám. 24a.

¹⁵⁰⁷ París, Bibl. Nationale, nouv. acq. lat., 2290, f. 70v.. Reproduït a Yarza, 1998, 289.

¹⁵⁰⁸ Krvoclát Castle Library, ms. I. b. 23, f. 12. Reproduït a Morgan, 1982, I, lám. 400.

¹⁵⁰⁹ París, Bibl. Nationale, ms. Fr. 13096, "Apocalipsi 1313" (1313), f. 59r.

¹⁵¹⁰ El Escorial, Bibl. de Sant Lorenzo: vit. I. Reproducció facsimil: Madrid, Edilán, 1980.

La ballesta sembla gaudir de la predilecció dels dimonis: al tríptic del Judici de Viena¹⁵¹¹, de Bosch, veiem alguns diables empunyant ballestes contra la humanitat jutjada, però sense altres armes; a l'anomenat Calvari d'Amesibüren (mitjan s. XV)¹⁵¹², de Johann Koerbecke, un petit diable, damunt de la teulada de la porta de l'infern, apunta el seu arc contra el Crist triomfal. Sant Vicent compara metafòricament els diables de la host infernal amb els ballesters de la maledicència:

Et isti sic scidentes secuntur ducem infernalem modo tali armati, scilicet ab ballestes et archs de flexa, tirants flexes enerbades per les places, e carreres, cantons, lotges et cases, camins et sglésies, mordent, diffamant, e parlant, jutgants tots quants veuran passar, amichs e enemichs, justs e peccadors, e a negú no perdonen (Ferrer, 1995, 102).

El diable com a cavaller expressa de manera interessant la contradicció entre els dos codis ideològics medievals, el cristià i el cavalleresc. La imatge del diable armat i a cavall, que trobem habitualment a la literatura i als sermons, no és emprada per la iconografia; els artistes del gòtic, tan propicis a l'anacronisme, rebutgen aquesta fàcil imatge, que troben a la *Legenda* i escolten als sermons. La causa sembla clara: el dimoni no pot muntar a cavall, no pot representar-se armat, perquè no li pertoquen aquests símbols de la classe dominant. S'ha de conservar la lògica binària d'oposicions: el cavaller del més enllà pertany al bàndol celestial, és únicament sant Miquel.

En canvi, als textos trobem repetides identifications del diable com a cavaller; no sols en relats més o menys literaris, sinó també explícitament; la lluita moral entre el bé i el mal es concep en termes i imatges feudals. Segons Eiximenis, *lo demoni és públich enemich de Déu* (Eiximenis, 1992, IV, 36). Sant Vicent l'anomena *magno milite* (Ferrer, 2002, 81). I al *Curial* trobem aquesta analogia entre el combat cavalleresc, per l'honra, i l'espiritual, per la salvació:

E tu, qui has batallat per les vanitats mundanes, batalla ara contra lo diable en defensa de la tua ànima; e és forts cavaller e aspre, e tots temps te guerrege, e si d'ell amb les armes de Crist no ens guardam, com a vencedor, en nostra mort, se'n porta la desferra (*Curial...*, 1979, 245-246).

De fet, a la literatura cavalleresca, la comparació amb el dimoni no és ni de bon tros un insult per al cavaller, sinó més aviat al contrari (Guijarro, 1998, 131); fins i tot es produirà un confluència iconogràfica entre l'armadura del cavaller i algun element de la caracterització diabòlica, com ara els *rostres extra* (Guijarro, 1998, 130; Baltrusaitis, 1987, 158). Vegem algun exemple; al *Lancelot*, Perceval talla amb un colp d'espasa la cadena –i un tros de pedra– que lliga un presoner, el qual, admirat, diu que Perceval sembla més diable que cavaller (*Lanzarote...*, 1987, CLXXVII); en una altra novel·la artúrica, l'anònima *L'atre perellous* (mitjan s. XIII), l'heroi Gawain allibera una donzella segrestada per un diable íncube i cavaller; aquest, gelós i irat, s'enfronta a Gawain, un combat clàssic entre cavallers; finalment venç Gawain (*El cementerio...*, 1984,

¹⁵¹¹ Viena, Akademie der bildenden Künste. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 90-91, lám. 50d.

¹⁵¹² Münster, Landes-museum. Reproduït a *Enciclopedia Universal...*, 1980, V, 445.

26-32). A l'*Oliveros de Castilla*, el protagonista fa davant de la cort una exhibició de les seues capacitats hípiques, e *fizo en él tales cosas que algunos decían que era diablo e no hombre* (*Libros de Caballería*, 1969, XXVII).

A casa nostra, la comparació fins i tot s'aplica als reis d'Aragó; a la crònica de Desclot, en assabentar-se el rei Carles que Pere el Gran ha acudit personalment al seu deseiximent concertat a Bordeus, malgrat totes les precaucions del rei francès, exclama:

-Certes -ço dix Carles-, aquest no és pas hom, ans és diable d'infern, del qual null hom no es pot defendre mas ab lo senyal de la crou (Desclot, 1982, 210).

A la crònica de Muntaner la comparació dels almogàvers amb dimonis és sovintejada; en Guillem Cornut, almirall de Marsella, s'hi refereix així: *-Ai Déus! Què gent és açò? No són hòmens, ans són diables, qui no demanen mas batalla* (Muntaner, 1979, I, 128); el mateix papa s'admira així:

Dix lo papa: -Ah, Déus! Què és açò? ¿Ab tants diables ha a contrastar qui ab la casa d'Aragon contrasta? Que cascun cavaller d'aquells de Catalunya són diables encarnats, que res no els pot estar davant, ne per terra ne per mar (Muntaner, 1979, II, 7).

I els nobles francesos, davant el crit i les espurnes del *desperta ferro*:

Sí que dix lo comte de Brenda, qui era un dels comtes de França: -Oh Déus! -dix ell-, què serà açò? Ab diables nos som atrobats, que aquell qui ferre desperta, par que en cor haja de ferir. E creu que nós hajam trobat ço que anam cercant (Muntaner, 1979, II, 53).

El diable, a la literatura medieval, cavalca sovint cavalls; en un miracle marià amb pacte diabòlic (Vorágine, 1982, 484), el *princeps tenebrarum* es presenta muntat damunt *quidam equus valde terribilis* (Varazze, 1480, 96v); Lucifer apareix davant sant Cristòfol com *quidam miles, ferus et terribilis* (Vorágine, 1480, 82r); un altre diable a cavall dóna caça a l'ànima en pena d'una dona: *un diable qui la seguia cavalcant en un caval negre pres-la... e mès-la traversade denant si, en lo caval* (Lieja, 2004, CCCXCIX). I un comte pecador és segrestat en vida per un diable que es presenta com *un hom no conegut cavalcant en un caval*; el dimoni mana al comte sortir de la casa, *lo qual diable féu cavalcar lo comte en un caval que li donà*. Una volta a cavall, el dimoni *pres lo comte per la regne e alçà-lo tro al cell, e veeren-ho tota la gent con anave corrent per l'ayre ab lo diable ensemps* (Lieja, 2004, CCXII).

El psicopomp de Pere Portes és també un diable cavaller, *un jove molt ben tractat, a caball, y menava altra cabalcadura buyda* (Perellós, 1917, 99). En un relat folklòric bretò, un home avariciós busca or més enllà de la frontera amb el país del diable, però aquest l'agafa i se l'emporta a la gropa del seu cavall; segrestat aleshores, el dimoni el posa a tenir cura dels seus tres cavalls, en realitat ànimes en pena (Seignolle, 1990, CXVII).

Aquestes aparicions a cavall poden ésser col·lectives, formant una host diabòlica; sant Cristòfol se'ls troba, pel bosc, com *magnam multitudinem militum* (Varazze, 1480, 82r.; Vorágine, 1982, 405); un arquebisbe i el seu

acompanyant, creuant un altre bosc, troben aquesta host, que anuncia a l'eclesiàstic la seua propera mort: *oÿren molts brogits e relinxos de cavals e brogit d'armes, e oÿren diables qui deÿen...* (Lieja, 2004, CCXI).

Un abat té una visió del grup, *una host ab molta gent* (Lieja, 2004, DCXCIV). I el jove romà novençà, víctima del *maleficium* sexual provocat per la diablessa Venus, troba els diables com una multitud:

E, quant ell fon en una cruylada de camins, ell veé passar molts cavallers e peons, hòmens e fembres; los uns anaven trists, los altres alegres... (Lieja, 2004, DCL).

A la *Crònica de Pere Maça* es narra l'aparició d'una host de genets demoníacs: *e foren vists molts sperits mals que anaven a cavall en torn del loch* (1979, 55). I sant Vicent, a la imatge de la batalla, diu que l'exèrcit infernal es compon de tots els pecadors del món, seguint llurs diables capitans (Ferrer, 1995, 103).

A cavall, i armat; el diable, a la Meca, regala al seu amic l'emir d'Aleppo un escut, que aquest dona a Abisme, mort per l'arquebisbe carolingi Turpí (*El cantar de Roldán*, 1983, 56); al roman de Troyes del Cavaller del Lleó, Ivain lluita amb dos diables armats, tot i que caracteritzats més aviats com a vilans¹⁵¹³. Segons Varazze, els porters de l'infern porten cuirasses de ferro (Vorágine, 1982, 233); a la visió de sant Furseu del combat al voltant del seu llit de moribund, els diables llencen dards de foc al sant, que és protegit per l'escut de l'angel (Vorágine, 1982, 618); i al desert, el diable desembeina l'espasa amenaçant Josafat (Vorágine, 1982, 802). A l'esmentada descripció de l'exèrcit infernal, sant Vicent descriu el seu atac, amb una lectura moral (Ferrer, 1995, 102). Després parla de les armes de Satanàs, amb sentit moral també:

...que-l veurets ben armat de malvestat impressiva, jatsia que molts en llurs sermons e dictats, aquest príncep diabolical armen de totes peces, emperò yo li pos estes armadures tant solament que trop en ell. Primo, li veig un gran scut molt longh de impasiència e obstinació. Secundo. Veig que té capell de ferre al seu cap de inordinada supèrbia e elació. Tercio, spasa e glavi de furiosa e terribla turbació e indignació. Quarto, lòriga e pantera de malícia e iniga suggestió. Quinto, lo seu cavall en què cavalcant és apellat desperació. E axí armat ve al camp acompanyat lo príncep de perdició (Ferrer, 1995, 103).

El diable *Alberich*, a la *Consueta de la tantació de fra Cardils*, branda una espasa: *Comença Alberich, capità de le yra, ab una spasa nua en la mà, y diu a Lucifer, qui stà asegut en mig d'ells...* (*Teatre sobre...*, 2003, 181).

També l'actuació del diable respon, sovint, al codi cavalleresc de cortesia; derrotat per una santa, ho reconeix noblement:

¹⁵¹³ V. 5.515-5.227: *Atant vienent, hideus et moir,/ Amedui li fil d'un netun./ N'i a mul d'aus Il qui n'ait un/ baston cornu de cornelier/ Qu'il orent fez aparrellier/ de cuivre et puis lier d'archal./ Des les apaules contrevall/ furent armé jusqu'aus genolz,/ mes les chiés orent et les volz/ desarmez et les james nues,/ qui n'estoient mie menues./ Et ensi armé com il vindrent,/ escuz reonz sor lor chiés tindrent,/ forz et legiers por escriemir.* Citat per Carmona, 2003, 17. La versió castellana, a Troyes, 1984, 111.

...fo temptade XIII anys del sperit de fornicació... E, en la fi dels XIII anys, aparech-li corporalment l'esperit de fornicació e dix-li: "Vencist-me, fembre santa!" E l'abedessa li respòs: "No-t vencí jo, mas lo meu senyor Jesucrist" (Lieja, 2004, XIII).

En ésser també derrotat per sant Antoni, el diable s'apareix al sant agonitzant per retre-li honors (Vorágine, 1982, 107). I un ermità que resisteix les seues agressions fins que *romàs quax sens spirit* també mereix la rendició explícita del dimoni: *E, ladons, los dits diables digueren: «Vençuts nos has!» E, tentost, desperegueren* (Lieja, 2004, DLV). *Retenen, encara, alguns demonis lur natural noblea, segons que posa Origenes*, diu Eiximenis (1992, IV, 48). I, com a cas extrem, esmentem el diable *bizarro* del conte de Maria de Zayas (1973, 326); al Quixot també trobem un suposat dimoni cavalleresc; es tracta en realitat d'un cabrer que es baralla amb el manxeg; aquest, per la facilitat amb que l'altre el venç, creu que és un dimoni, però el tracta amb cortesia¹⁵¹⁴.

Fins i tot trobem algun paral·lelisme amb l'homenatge feudal; sant Cristòfol s'ofereix com a *servuum* de Satanàs: *Christoforus se sibi in servuum perpetuum obligavit, et ipsum per domino suo accepit* (Vorágine, 1480, 82r). Al timpà del portal nord de Notre-Dame de París (ca. 1250), veiem Teòfil agenollat davant un diable assegut que li pren les mans (Bologne, 1993, 230).

Vegem algunes referències homilètiques de sant Vicent al combat entre el bé i el mal, que descriu en termes anacrònics i antropomòrfics; la temptació a Crist és un combat, *sicut duo milites intrant in campum clausum ad pugnari*. Un dels dos cavallers venç l'altre: *victoria quam habuit miles magnus Christus de alio magno milite Lucifer* (Ferrer, 2002, 81).

La lluita final entre el diable i sant Antoni es descriu també com a cavalleresca; en primer lloc, el diable pretén expulsar el sant del desert, que és seu: *"Antoni, exias et relinquo nobis montem, nam nostrum est, et vade ad villam a qua existi"*. L'eremita desafia el dimoni: *Et respondit beatus Antonius quod nolebat exire, ymo ibi staret*. Després d'una primera pallissa, el sant repeteix el seu deseiximent, amb vocabulari cavalleresc: *clamavit demones dicendo: "Demonis, venite si stis barbe, quia in campo sum; nam non credatis me desenparase canpum"* (Ferrer, 2002, 790).

El predicador ens fa una descripció de l'exèrcit infernal, en termes d'un deliciós anacronisme (*duo duces magni seu principes... duch infernal, alius duch celestial, debent intrare duellum in campo eis assignato*) (Ferrer, 1995, 99); la imatge bèl·lica feudal, en presentar el dimoni com a rival de Crist, emfasitza el poder del maligne d'una manera significativa per al seu auditori; el diable es presenta a la batalla d'aquesta manera:

In prima, veurets lo duch infernal al camp terrenal tot devisat per vanitat excessiva, acompanyat de falsedat deceptiva, bé armat de malvestat impressiva (Ferrer, 1995, 99).

¹⁵¹⁴ Cervantes, 1982, I, cap. LII, 322: *-Hermano demonio, que no es posible que dejes de serlo, pues has tenido valor y fuerzas para sujetar las mías, ruégote que hagamos treguas, no más de por una hora, porque el doloroso son de aquella trompeta que a nuestros oídos llega me parece que a alguna nueva aventura me llama.*

Sant Vicent descriu un exèrcit amb nombroses ensenyes¹⁵¹⁵; fent de mestre d'armes, les enumera:

Corona de supèrbia e elació. Collar de avarícia e ambició. Xapellet de gola e repleció. Sartal de legoteria e simulació. E axí divisat ve lo duch infernal al camp terrenal ab gran turbació (Ferrer, 1995, 99).

Lucifer és envoltat pels seus *subditis atque servis* armats amb *ballestes et archs de flexa*, com un rei que entra -al camp *terrenal, in monte Calvarie-* a batallar amb un altre, *ad modum magnorum dominorum modernorum*, com ara el *Rex Aragonum, vel de banda, ut rex Castelle*. Abans del combat, es comporta com els reis feudals: ennobleix, ordena cavallers, reparteix divises¹⁵¹⁶; el sentit moral global d'aquest simbolisme és clar: sant Vicent hi fustiga els pecadors, que agrupa en tipus, la qual cosa li permet que la crítica esdevinga social, mecanisme habitual:

Primo, dóna e distribueix la corona de supèrbia e elació als mals prínceps e prelats. Secundo, lo collar d'avarícia e ambició als mercaders entra sse averia enbolcats. Tercio, lo xapellet de gola e repleció als religiosos e preveres mal morigenats. Quarto, la nosta de inobediència o rebel·lió als cavallers e ciutadans en divisió posats. Quinto, lo sertal de lagoteria e simulació als curials pobres e affamejats. E aquests són axí divisos per tal que sien eternament dampnats, quia iste dux non venit nisi ad perdendum populum suum (Ferrer, 1995, 100).

Elabora d'altra banda una lectura de la imatge apocalíptica dels quatre genets, que signifiquen ara els quatre pecats més perillosos: damunt el cavall blanc, el dimoni de l'orgull, amb corona, per ésser aquest el primer pecat; al cavall *royg*, la luxúria; al negre, l'avarícia, i al *pallidum* l'enveja. Comença l'allocució amb una caracterització dela concepció bèl·lica de la vida humana:

En aquest sermó yo vull declarar les batalles terribles que-l dimoni dóna... Sapiau que santa mare Església, parlant als cristians, diu axí: "Milicia est (vita) hominis super terram, et sicut mercenarii dies ejus" (Job, caº (7º)). Ara, aquesta auctoritat declare clarament que la nostra vida és tots temps en batalla (...) Mas encara reste. Hee! com se fa aquella batalla? David nos o declara: "Hii in turribus et hii in equis; nos autem in nomine Domini nostri invocabimus". Ideo dicit thema: "militant adversum animam", car carnalment no·ns poríem deffensar si no invocàrem lo nom de Jesús que vol dir salvador. Mas encara reste la batalla. Quinya és? (Ferrer, 1975, VI, 39)

¹⁵¹⁵ Ferrer, 1995, 99: *Sic iste princeps et dux huius mundi super omnes peccatores, scilicet Sathanas, habet et recipit pro se non tantum unam divisam, sed quam plures, ideo super omnes principes et dominos huius mundi cognoscatur, et sunt hec que sequuntur.*

¹⁵¹⁶ Ferrer, 1995, 100: *Qui tamen campum volunt intrare contra inimicum, faciunt milites, nobiles et barones, comites atque duces, distribuentes suas divisas, e empreses de creu...*

En aquesta lluita, els cristians reben les seues armes de Déu: *Mas Jesuchrist nos dóna armadura. E quinya? "Hoc est preceptum meum, ut diligatis invicem."* (Ferrer, 1975, VI, 41). Elaborant la imatge dels quatre genets, els converteix en els *Illle peccats per los quals molts cristians són vençuts*. El primer de tots quatre és menat pel diable arquer:

Lo primer és ergull, e diu que té lo cavall blanch; e ja sabeu que blancor és color que apareix molt de lluny, e per ço és significat ergull, car la persona que és orgullosa, tantost se vol mostrar... E veus ací lo cavall blanch. Mas lo cavaller diu que és lo dimoni, car axí com lo qui cavalca regeix lo cavall, que vage avant o atràs, axí fa lo dimoni que regeix la temptació. E diu que tire ab arch ab sageta, e tira deçà e dellà. Ara com? Quant te diu: "E tu no és axí rich com aytal?" "Sí." "E donchs, no vas axí com aquell." Avet la sageta. Hee?, si te'n sabràs guardar! Vet "archum suum tetendit et paravit illum, et in eo paravit vasa mortis" (David, psalm (7)). Aprés diu que porta corona, car aquest peccat és lo primer: "Ipse est rex super universos filios superbie" (Job, ca^o...). Mas aprés diu "exivit vincens", ço és Adam e Eva, "ut vinceret", a tots los altres, e ja quasi a tots los ha vençuts: a capellans, a llechs, e a quasi tots (Ferrer, 1975, VI, 40).

El segon genet:

Lo segon peccat és de luxúria, e veus com la demostre: "Vidi equum rufum". Veus ací com peccat de luxúria és significat per lo caval royg, car luxúria no és sinó foch de infern (Ferrer, 1975, VI, 40).

El tercer:

Lo 3 peccat és de avarícia, e veus com la demostre: "et ecce equus niger, et statera in manu sua". E avarícia és significada per lo cavall negre, car avarícia jamay és clara, ans tal persona avariciosa diu moltes falsies (Ferrer, 1975, VI, 41)

I el darrer, cavalcat per la Mort: *Lo IIII peccat és de envega, e de aquest diu "et ecce vidi equum pallidum, (et qui sedebat super eum, nomen illi) Mors"* (Ferrer, 1975, VI, 41).

4.7.7. El diable antropomorf: com a dona, sexualització

La dona és víctima preferent del diable, així com a instrument per a temptar de luxúria l'home (Guilhem, 1981, 179). Víctimes en realitat del sistema patriarcal i de la missogínia eclesiàstica (Bourdieu, 2000, 107), que no els ofereix altra alternativa sinó la submissió o la transgressió, però fins i tot aquesta dins dels paràmetres masculins¹⁵¹⁷. Al pensament medieval, mentre

¹⁵¹⁷ Bourdieu, 2000, 47: *Las mismas estrategias simbólicas que las mujeres emplean contra los hombres, como las de la magia, permanecen dominadas, ya que el aparato de símbolos y de operadores míticos que ponen en práctica o los fines que*

l'esperit es relaciona amb la masculinitat, la dona s'identifica amb el cos, i per tant amb la luxúria; d'alguna manera manté així un vincle amb el dimoni (Foucault, 1987, 10; Moncó, 2004, 187; Martínez, 2004, 211-213); com a segon sexe, al joc de simplificacions simbòliques medieval, en jocs de parells de valors contraris, allò femení, considerat inferior, s'esllavissa perillosament cap al cistell dels valors negatius¹⁵¹⁸. Eva, doncs, pacta *ab l'infernal llur special/ drac Llucifer*, que esdevé llavors, en imatge còmica de Jaume Roig, *censaler* de totes les dones, *enfiteotes* seues des d'ara, les quals *Té capbreads/ totes arreu en son capbreu,/ a cens no cert* (Roig, 1981, 189). Quan una noia comença a sentir els impulsos sexuals, deien a França que *le Diabl'li buffe dans les cot'yons* (Seignolle, 1990, LXXIX).

Vegem alguns exemples de satanització medieval de les dones; Lieja conta com un sant eremita fugí del convent de dones on vivia, per estalviar-se la temptació de fornicar amb elles; al desert, se li apareixen tres àngels, en un somni: "*Per què lexets el monestir de aqueles monges?*" El sant varó diu que *per dupte de peccar ab elles*. Els tres àngels li proposen: "*Si-t liuram d'aquesta temptació, tornaràs al monestir?*", a la qual cosa ell diu que "*Sus!*". L'agafen llavors entre dos, i el tercer, *ab un raor, tolch-li los membres ab què-s fa la luxúria*. El sant es desperta, després d'aquesta castració simbòlica, lliure de temptacions, i pot tornar a conuiu amb dones (Lieja, 2004, CVI).

A la vida de Barlaam, amb origen llunyà a la vida de Buda, fan desfilar per davant del jove, desconexidor del món, totes les coses que existeixen; quan hi passen les dones:

...li portaren davant dues donzelles molt belles, e semblaren-li belles coses, e demanà què eren aquelles dues coses. E un hom, per burla e truffa, dix-li: "Aqueles són los diables, qui enganen los òmens." ...E aquell die, lo rey, son pare, lo vench a veure e demanà-li de totes les coses que havie vistes qual li seblave pus bella. "Senyor, dix lo fill, los diables qu-enganen los òmens." (Lieja, 2004, CXLII).

A la comèdia de Calderón *La dama duende*, el personatge de Cosme, flemàticament, no se sorprén del caràcter diabòlic de la seua dama¹⁵¹⁹.

persiguen... encuentran su fundamento en la visión androcéntrica en cuyo nombre están siendo dominadas. Incapaces de subvertir la relación de dominación, tienen por efecto, al menos, confirmar la imagen dominante de las mujeres como seres maléficis, cuya identidad, completamente negativa, está constituida especialmente por prohibiciones, muy adecuadas para producir otras tantas ocasiones de transgresión... las mujeres están condenadas a aportar, hagan lo que hagan, la prueba de su malignidad y a justificar los tabús y los prejuicios que les atribuyen una esencia maléfica, de acuerdo con la lógica, a todas luces trágica, que exige que la realidad social que produce la dominación acabe a menudo por confirmar las imágenes que defiende para realizarse y justificarse.

¹⁵¹⁸ Sau, 1990, 112: *...lo femenino es degradado a la condición demoníaca... La serpiente podría significar en el mito de la caída a la Gran Madre iniciadora de la hija, o sea, la relación madre-hija, la más arcaica y también la más prohibida, la que produce la auténtica filiación materna, la que es destruida y abolida por el patriarcado. Eva es el símbolo de esta destrucción.*

¹⁵¹⁹ Jorn. II, esc. XX: *Que es mujer-diablo;/ pues que novedad no es,/ si la mujer es demonio/ todo el año, que una vez,/ por desquitarse de tantas,/ sea el demonio mujer.*

Els ornaments i la cosmètica femenins desperten sovint les ires dels moralistes eclesiàstics; la moda és cosa del diable; a l'esmentada obra de Calderón, es diu: *que esto de cotilla y nagua/ el demonio lo inventó*¹⁵²⁰. Ho veiem també en aquest exemple de Lieja:

...un prevera qui era cura de una esgleya véu una dona passar per la porta de lla dita esgleya vestida de vestedures molt precioses, e veé que la falda o coa del cot levava plena de diables negres xichs... los quals diables staven axí enclosos en la dita falda con fan los peys en lo fillat (Lieja, 2004, DXXVI).

I la cosmètica, *opus diaboli* (Risco, 1985, 62). La condemna ja Tertul·lià (Martínez, 2004, 224), seguit per sant Tomàs: és pretendre corregir l'obra divina amb arts diabòliques¹⁵²¹; sant Vicent dirà el mateix, precisant a més a més que la cara artificiosament canviada no serà reconeguda per Crist com a creació seua¹⁵²². La coqueteria femenina, representada per la dona que es mira a l'espill, és satanitzada per Bosch: és un dimoni qui aguanta el mirall¹⁵²³.

La sexualitat, d'acord amb la crítica de Nietzsche¹⁵²⁴, es considera cosa impura a la cultura cristiana; no insistirem en aquesta qüestió. Per tant, convé sobremanera aquesta activitat als dimonis: donades les premises culturals, és una associació natural. Els diables, per mantenir relacions sexuals amb els humans, o temptar-los de luxúria, actuen mitjançant somnis eròtics¹⁵²⁵, o bé adoptaran la forma d'íncubes i súcubes (*si-l vol temptar de luxúria, pendrà forma de fembra*) (Eiximenis, 1992, IV, 30); és una novetat cristiana: els déus pagans no necessitaven aquest subterfugi; sant Agustí és el primer a parlar-ne (Bologne, 1993, 110): *de fet, lo diable sovin té loch e forma de hom o de fembra jaent carnalment ab fembres o tenint loch de fembres ab hòmens* (Eiximenis,

¹⁵²⁰ Jorn. III, esc. VIII.

¹⁵²¹ S. Th., 2-2, q. 169, a. 2: *Impugnatio ista est divini operis, praevaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit: de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura.*

¹⁵²² Ferrer, 1995, 434: *Hodie fiunt in mundo opera diaboli, et multi non credunt facere. Certum est, quod Deus "fecit nos, et non ipsi nos" (Ps., XCIX, 3). Modo opus diaboli est, quando homo vult adoptare illud quod Deus fecit, ut faciunt mulieres pingendo se. Scitis qualis iniuria fit Deo? ...Si fecit vobis les celles grosses, quare facitis eas primas, sicut unum dilium? Idem de les pastanyes alcoffollades quan habens oculos bonum. Idem si fecit capillos nigros, et vos vultis habere eos rubeos, et similiter de cauda magna... Ideo quando facitis oracionem, Christus abscondit faciem suam a vobis, quia habetis faciem diaboli, et non suam. Et si dicant: "Domine, ego sum creatura vestra". Respondet: "Mentiris"*

¹⁵²³ Madrid, M. del Prado: Hyeronimus Bosch, *Taula dels set pecats capitals*. Reproduït a *El Bosco*, 1981, 16-17 i a Tausiet, 2004, làm. 5.

¹⁵²⁴ Nietzsche, 1985, 216: *Sólo el cristianismo, con su resentimiento fundamental dirigido contra la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha enlodado el principio, la premisa de nuestra vida...*

¹⁵²⁵ Amelang, 2004, 352: *La insistencia de los contemporáneos en la importancia del aspecto sexual de los sueños no puede desdeñarse sin más como la lascivia de puritanos y sacerdotes. A los teóricos de la brujería de la época moderna les preocupaba abiertamente la cuestión de la posibilidad de relaciones sexuales entre humanos y demonios. Se trataba, si se quiere, de la pregunta que planteaban para demostrar la existencia tanto del diablo como de la brujería diabólica.*

1992, I, 7). La cultura popular medieval del nord de França els anomenava com el *Quauquemare*; una de les dones que assegurava haver-hi mantingut relacions sexuals deia que el *Quauquemare* tenia el cos pelut i suau (*Evangelios de las rucas*, 2000, 23). Eiximenis, d'altra banda, ens informa d'una protecció contra aquests dimonis: *E diamant portat en lo costat siniestre val contra los demonis qui s'apellen incubi e sucubi... que fan les carnals legees* (Eiximenis, 1992, IV, 43). Però el franciscà ens tranquil·litza: el diable, tant incube com súcube, en fer *obres de vida*, no sent plaer amb aquell cos fictici:

...no pot sentir ni res percebre... ell no veu per aquell huyll ne hou per la orella... aquell huyll no és ver huyll ne la orella aquella no és vera... e·axí dels altres membres (Eiximenis, 1992, I, 7).

Vegem alguns ícubes: a l'anònima novel·la artúrica *L'atre perellous*, de mitjan s. XIII, Galvany s'enfronta amb un dimoni que té segrestada una dama, amb la qual satisfà cada nit la seua insadollable luxúria (*El cementerio...*, 1984, 26-32). I a Varazze, s'apareix a santa Teodora en forma del seu marit (Vorágine, 1982, 374); a una dona, fins que s'encomana a la Verge (Vorágine, 1982, 488), i a una altra, que per sis anys és posseïda sexualment per un diable obscè, fins que hi arriba sant Bernat (Vorágine, 1982, 520).

La relació sexual pot ésser fecunda; això es contradiu amb la natura espiritual dels dimonis. Però, segons la teoria del s. XIII, quan el diable vol engendrar un fill, segueix un complex mecanisme: ha d'adoptar en primer lloc la forma de súcube i copular amb un home; recull la seua llavor i es transforma després en ícube, introduint aquest esperma llavors en una dona, que pot restar embarassada: *idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem* (*S. Th.*, 1, q. 51, a. 3; Bologne, 1993, 111). Segons Monmouth, els diables que fan això són els aeris (Monmouth, 1986, 28). Eiximenis ens explica el mecanisme:

...que·l diable pot engenrar e, de fet, ho haja fet, dich-te que, parlant pròpiament, lo diable no pot fer aytal cosa, bé que puxa per sa astúçia que ell appar matèric a generació humana (...) car ell aquí no y administra matèria generativa naturalment ne per obra de natural vida sinó per astúçia e art e manera de son saber. ...ell, prenent forma de fembra, reeb de hom la substància seminal, la qual despuix transporta e tramet a fembra prenent ell forma de mascle e jaent ab qualque fembra que aquella dita matèria reeb en lo loch diputat a fer generació humanal (Eiximenis, 1992, I, 7).

Jaume Roig farà el mateix, parlant dels temps del diluvi:

...car se lliuraven dones i es daven/ als seus diables; cossos palpables,/ falsos prenien e sucumbien/ furtant, prenent d'altri sement;/ ab diabòlica art no catòlica/ ells engendraven e s'emprenyaven/ de fills malvats (Roig, 1981, 139)¹⁵²⁶.

¹⁵²⁶ El mateix diu fray Martín de Torrecilla, *Suma de todas las materias morales, arregladas a las condenaciones pontificias*, vol. I. Madrid, 1696, pàg. 174: *Pueden... ejercer el acto venéreo con los hombres haciéndose súcubo, y con las mujeres incubos, engendrar trayendo el semen de algún varón*. Citat a Sánchez, 2003, 126.

Mandeville considera aquest l'origen dels pobles monstruosos de l'orient¹⁵²⁷, i Paré del naixement dels nens monstruosos (Paré, 1987, 22). I Varazze conta un cas d'aparellament satànic zoofílic i fecund: la Tarasca de santa Marta és filla del Leviatan i l'onagre o ase salvatge de Galàcia (Vorágine, 1982, 419).

El fill del diable més famós és, sens dubte, el cèltic Merlí, del qual ja hem parlat com a màgic i com a profeta; Geoffrey de Monmouth, a la primera versió textual sobre el mag, a la seua *Historia regum Britanniae* (ca. 1136), ens diu que és fill d'una monja visitada pel diable, íncube en forma de donzell (Monmouth, 1984, 106); el mateix a la seua *Vita Merlini* (Monmouth, 1986, 107). A la versió de Robert de Boron, *Le Roman de Merlin l'Enchanteur* (ca. 1191-ca. 1212), el mateix Merlí diu: *Je suis fieus d'un anemi qui engigna ma mere. Et saces que ceste maniere d'anemis (...) a nom Ekupedes*; aquest nom, diu Alvar, sembla una deformació de l'*incubus* de Monmouth (Monmouth, 1986, XII). Boron afegeix que els diables intenten engendrar un Anticrist (*Historia de Merlin*, 1988, 12). A la versió castellana el pare es transforma en Asmodeu (Boron, 1984, I, I), i en una altra versió castellana, *El baladro del sabio Merlin*, es recupera el nom deformat: *yo so hijo del diablo que enganñó a mi madre, e a nombre Enquibedos* (Monmouth, 1986, 12). La iconografia d'aquest engendrament, en una miniatura romànica –s. XIII– de la *Vita Merlini*, és idèntica a la de l'Anticrist: un dimoni banyut jau sobre una dona, en un llit amb dosell¹⁵²⁸.

Hi ha diferents opinions contràries a creure en la realitat dels fills d'íncubes i súcubes; una és la de Gutierre Díaz de Games, al seu *Victorial* (ca. 1430-1435)¹⁵²⁹; Vélez de Guevara, al *Diablo cojuelo* se'n burla: hi apareix un romanç de cec en què una *dueña* prenyada dóna a llum *una manada de lechones* (Guevara, 1983, 204). Esmentem ací també l'agosarada sàtira de Bocaccio, en que Rústic diu a Alibec, la xicota innocent, que el seu membre erecte és el diable, i que la seua vagina és l'infern, i que una forma de servir a Déu és tancar el dimoni a l'infern (Bocaccio, 1984, 253).

Passem a les manifestacions del diable com a súcube, en forma de dona, és a dir: la creació d'un cos femení fictici, amb apariència humana, a partir de l'aire. Posem en primer lloc una manifestació excepcional: l'animació d'un cadàver; és el que fa el diable per temptar la lascívia de sant Pere ermità (Vorágine, 1982, 476).

Al cicle artúric trobem alguns súcubes; a l'anomenada tercera continuació (ca. 1226-1230), "Gerbert", del Perceval de Troyes, s'apareix a Perceval una dona que diu ésser filla del rei Pescador, i li proposa que si se sotmet als seus desitjos carnals, li revelarà el secret del Grial; en senyar-se el cavaller, la dona es converteix en dimoni i desapareix (*El Cuento del Grial...*,

¹⁵²⁷ *The travels...*, 1983, 145: *In his time many devils came in the likeness of men and lay with the women of his race and began on them giants and other monsters of horrible shape -some without heads, some with dog's heads, and many other misshapen and desfigured men.*

¹⁵²⁸ París, Bibl. Nationale, ms. fr. 95, f. 113v. Reproduït a Schmitt, 1992, 57.

¹⁵²⁹ Díaz, 1994, 237: *Merlín fue un buen hombre e muy sabio. No fue hijo del diablo, como algunos dizen, ca el diablo, que es espíritu, non puede engendrar. Provocar puede cosas que sean de pecado, ca éste es su oficio. Él es sustancia yncorpórea; non puede engendrar corpórea.*

1989, 357). A la *Queste del Saint Graal* (1400-1438), trobem la repetició d'aquesta història (*Demanda...*, 1982, LXXVIII). A la quarta continuació del Perceval (1214-1227), "Manessier", el diable se li presenta al protagonista amb la forma de la seua estimada Blanchefleur; es lliten junts, però l'heroi se senya abans de fer-ho, i desapareixen la xica, el llit i la tenda (*El Cuento del Grial...*, 1989, 440). Sir John Malory repeteix aquest episodi, a la seua tardana *Le Morte d'Arthur*¹⁵³⁰ (1485).

Varazze i Lieja ens en forneixen de més súcubes. Un d'ells es persona al llit de sant Bernat, al qual acarona desvergonyidament, però el sant hi roman insensible i s'adorm malgrat la presència del diable (Vorágine, 1982, 512). El propi Satanàs pren la forma de santa Justina per fer l'amor amb el nigromàntic Cebrià -després sant-, però quan ell diu el nom de l'estimada, el diable es volatilitza (Vorágine, 1982, 611). Com a seductora dama s'apareix a un bisbe devot de sant Bartomeu (Vorágine, 1982, 528), i en una història idèntica, a un altre bisbe devot de sant Andreu (Vorágine, 1982, 35):

Un bisbe ere molt devot a sent Andreu. E lo diable, volent-lo enganar, pres forma de donzella molt bella. ...a ell encengué-li més lo cor per a peccar, per manera que-l bisbe proposà de dormir ab ella (Lieja, 2004, LIX).

El jove del qual s'enamora la diablessa Venus presencia un aplec de dimonis en forma humana; entre ells hi ha aquesta aparició amb suggerents transparències:

...e veé entre tots ells passar una fembre vestida de vestedures de fembre de bordell, e aquelles vestedures eren ten primes que li parien les carns e feya los gests e los continents desonests (Lieja, 2004, DCL).

Un dels tres estudiants suecs de nigromància és seduït per un diable femení:

...en forma de fembres molt belles ballant. E la pus bella d'elles donà un anell d'or a un dells dits escolans, lo qual scolà no-l volie pendre, però tant ho pregà la bella, qu-ell pres lo dit anell. E, tentost que l'ach pres, lo diable, que era forma de fembre, tragué-lo del cèrcol molt speventablement (Lieja, 2004, CDXCIV).

Els pares del desert sembla que van patir molt a sovint aquest tipus de temptacions; Amat n'enumera els cors de xiques que rep sant Jeroni, l'esvelta etiop de sant Pacomi i la xicota de sant Antoni (Amat, 1985, 318). Un eremita temptat de luxúria és vist a distància per un altre:

¹⁵³⁰ Malory, 1998, XIV: *And then Sir Percival laid him down by her naked; and by adventure and grace he saw his sword lie on the earth naked, where in the pommel was a red cross... and then he made a sign of the cross in his forehead, ant therewith the pavilion turned upside down, ant then it changed unto a smoke and a black cloud. (...) And then he looked unto her ship and saw her enter therein, which said "Sir Parcival, ye have betrayed me!"*

...ell veé en visió una nit lo dit monge assegut e los diables en semblança de fembres que li ballaven devant, e lo dit monge que-s delitava en veure-les (Lieja, 2004, CXXVI).

El vell eremita Panton conta al jove Heràclides la seua experiència amb un súcube:

...vench lo diable en forma de una bella ffembre que jo havie ja viste. E assigué-en la mia falda, e mès-me en tanta de temptació de lla carn que-m cuydí haver jagut ab ella (Lieja, 2004, CX).

Un d'aquests casos és un avís contra la vanaglòria de la pròpia santetat; un eremita ja es veu al cel, quan *vench un diable qui pres forma de fembre, e venc a ell, a la cove on stave*. Li demana hospitalitat. Ell accedeix, i de seguida

...mogué a l'hermità a voler peccar ab ella carnalment. E con ella conech la volentat del dit hermità, mès-li la mà als pits e començà a burlar e a riure ab ell... e l'hermità allongà los braços per abraçar la fembre e, axí con ell la tenie abraçada, ella gità un gran crit espaventable, e desperech. E l'hermità guardà vers lo cell, e veé gran companya de diables qui staven mirant aquella mala obre. E digueren: "O tu, que te exelçaves tro al cel, con est abaxat tro als inferns!..." E tentost los diables desperegueren (Lieja, 2004, CVIII).

Pel que fa a sant Antoni, la principal de les seues temptacions al desert és la luxúria (Vorágine, 1982, 107); Eiximenis ens diu com: *Actén què féu a sent Anthoni: aparech-li en forma d'una bella donzella perquè peccàs ab ell* (Eiximenis, 1992, IV, 57), i sant Vicent ens en dóna més detalls; l'atractiva diablessa es presenta mentre el sant fa estores; en notar el moviment de la carn, sant Antoni es posa sobre el foc:

E hun dia, axí com ell estave pregant e fent açtores en lo desert, veus que-l dyable, sots spècie e forma de una beguina pobre e joveneta, apparech-li e dix: "He, pare, yo me volria instruir en bones obres". E per ço vench axí en tal forma, e no en forma de altra fembra ben ornada, perquè no-l conegués; e parlant axí, sent Anthoni començave's a temptar en via de la carn, e ell què féu? Vehent la temptació, cogità aquella ésser dyable, e veus que en hun foch que havie aquí, ell se mès les cuxes nues, e llavors lo dyable desaparech, vista la fortalea de aquell (Ferrer, 1975, V, 23).

En aquesta escena, abundantment representada, és interessant el detall delator del caràcter demoníac de la xicota que tempta sant Antoni: petites banyes, urpes als peus, la presència de discrets dimonis darrere d'ella... A la versió del *mestre de Rubió*¹⁵³¹, de la segona meitat del s. XIV, la dona porta un mirall a la mà dreta, no té banyes, però és delatada per les urpes en comptes de peus; un dimoni, darrere d'ella, llença una flameta per la boca. Al retaule de Sant Antoni de la Granadella, de Jaume Ferrer I, la dona duu dos dimonis

¹⁵³¹ Barcelona, MNAC: *Mestre de Rubió*, Retaule de sant Antoni Abat (ca 1360-1375).

darrere, i al retaule de Lluís Borrassà de l'església de Santa Margalida de Montbuí, la dama dimoni té urpes als peus, i va luxosament vestida. A la miniatura del Llibre d'Hores de Lluís de Laval¹⁵³², l'escena ha passat de la cova o cel·la del sant a una confortable cambra del s. XV; la noia, amb dues diminutes banyetes, assenyala a Antoni el llit, mentre el sant es torra damunt el foc. En algunes representacions trobem una multiplicació de la temptadora presència femenina: al llibre d'hores flamenc *Voustre Demeure*, les dones són dues¹⁵³³, i als frescos de l'Apartament Borja, Pinturicchio hi posa tres xiques, totes amb banyetes fines i tortes¹⁵³⁴.

Les peülles, amb la resta del cos aparentment humà, semblen una característica dels súcubes; a la novel·la cavalleresca *El conde Partinuples*, en una escena digna del Tirant, un donzell comprova que la jove emperadriu que jau amb ell al llit no és un súcube¹⁵³⁵. Al mateix text, el bisbe confessor de Partinuples el convenç que la seua dona és un súcube: "*Hijo, maguer que hace muestra de mujer, e no es sino pecado, que los pecados andan entre los hombres e no los ven*" (*El conde...*, 1968, XXVI).

El propi sant Vicent sospita ésser víctima d'un súcube, segons la seua vida redactada per Miquel Pérez (1510):

...veu en la tancada cambra en lo loch on ell dormir acostumaua la scelerada dona asseyta; crehent a la primera vista que fos algun maligne sperit, senyant-se lo front, la cara y los pits, li dix semblants paraules: -Per què est vengut aquí, maligne infernat, en aquesta femenil forma que contínuament als seruents de Déu ab nouells engans y laços enganar y pendre treballes? -Dona só, no diable, respòs la desuergonyida dona... (Pérez, 1997, 17).

La cultura popular mallorquina ha conservat una remarcable i dramàtica narració amb súcube, el romanç anomenat *Sa des cavaller*:

N'era lleuger de la cama,/ i tots los mals passos seguia/ i el dimoni li eixia/ conforme fos una dama./ -Senyora, què té, què té/ què té de nou son marit,/ que a altes hores de la nit/ vaia sola pes carrer?/ -Senyor meu, jo som anada/ a una casa de joc/ i m'hi he estorbada un poc,/ i els meus criats m'han deixada./ -Senyora, si vol venir,/ a casa l'acolliré,/ bon sopar que li daré/ i un bon llit per dormir./ -Si vosté no em destapàs/ i secreta me tengués,/ podia ésser que hi anàs./ Los dos se'n varen anar/ a casa del cavaller/ i a lo punt ell li tragué/ coses bones per sopar./ -Cavaller, jo ja he

¹⁵³² París, Bibl. Nationale, ms. Lat. 920, f. 282. Reproduït a Schmitt, 1992, 56 i a la contraportada de Brasey, 2001.

¹⁵³³ Madrid, Bibl. Nacional, ms. Vit. 25-5, f. 191. Reproduït a *Renaissance painting...*, 1983, 26, fig. 3e.

¹⁵³⁴ Vaticà: Pinturicchio, frescos de sant Antoni abat de l'Apartament Borja. Reproduït a Baxandall, 1978, 94.

¹⁵³⁵ *El conde...*, 1968, VII: *...puso él en su corazón de la catar, por ver si era hombre o mujer, o si era pecado. ...e contóle los dedos, porque se cuidava que era mano fendida. Después católe el vientre e los muslos e las piernas e las espaldas e los pies e los dedos, e contólos por ver si era pata fendida, porque en aquellos tiempos había unas animalias, mujeres, de la cinta ayuso como leones e habían los pies como lebreles.*

sopat./ -Senyora, i jo també./ -I do, que veja on té/ es llit tan ben reguardat./ -Aquí dalt trobarà un llit/ que hi jeia amb la meua esposa/ i si em promet una cosa/ hi podrà romandre anit./ -Jo tendria per afronta res haver-li de negar,/ tot quant me demanarà/ esta nit anirà a son compte./ Com ella se descordava,/ el cavaller hi va pujar./ Tot d'una li demanà/ si sabia amb qui les hava./ Li contestà el cavaller:/ -Senyoreta, no sé res,/ però jo compt haver-les/ amb una dona de bé./ -No vull fer cap cerimoni/ a ningú d'aquest món nat:/ sabrà vosté en veritat/ que les ha amb el dimoni¹⁵³⁶.

La temàtica escabrosa es presta a la sàtira; Lieja conta com una parella d'enamorats acorden trobar-se a la nit; ella no hi pot anar, i el diable pren la seua forma; l'endemà l'amant, assabentat de qui era la dona, se'n fot:

..mas aquella nit ab ell, cuydant-se que fos fembre, lo diable li vench en semblança e forma d'ella, e lo sotscabiscol pres lo pler de lla carn ab ella. E per lo matí lo diable li dix ab qui cuydave haver jagut. E lo sotscabiscol respòs: "Ab tu, aytal, qui est amigua mia." "Verament, dix lo diable, no u has, car sàpies que jo no són te amigua, ans són Belzebuch, e ab mi t'est gitat esta nit!" E ladonchs lo sotscabiscol dix-li una paraula que és molt vergonyosa de dir per la sua desonestat, e axí scarní al diable, e curà poch de lla obre que havie fete (Lieja, 2004, CCXVIII).

Una versió tardana la trobem en una narració inserida a la comèdia *La dama duende*, de Calderón¹⁵³⁷. Esmentem també l'alucinant profecia de sant Vicent per als darrers temps; l'Anticrist proveirà de súcubes els homes, i tindran fills plegats:

Los dyables se tornaran donzelles, axí com en lo temps de Noè, e emprenyar-se han e cuydar-s'an tenir fills, e seran dyablets e offegar-los han de nit e portar-los-se'n han de nit¹⁵³⁸.

Pel que fa a la iconografia dels súcubes, l'escena més representada, com hem vist, és la temptació de sant Antoni. Les diablesses són delatades per la companyia de dimoniets, la presència de la flameta a l'alè, banyes, cua, i

¹⁵³⁶ Josep Massot i Planes, *Cançoner musical de Mallorca*. Versió musical de M^a del Mar Bonet, "Saba de terror", 1979.

¹⁵³⁷ Jorn. III, esc. VIII: *...en forma de una doncella/ aseada, rica y bella/ a un pastor se apareció;/ y él, así como la vió,/ se encendió en amores della./ Gozó a la diabla, y después/ con su forma horrible y fea/ le dijo a voces: "No ves,/ mísero de ti, cuál sea,/ desde el copete a los pies,/ la hermosura que has amado?/ Desespera, pues has sido/ agresor de tal pecado."/ Y él, menos arrepentido/ que antes de haberla gozado,/ le dijo: "Si pretendiste,/ oh sombra fingida y vana,/ que desesperase un triste,/ vente por acá mañana/ en la forma que trajiste;/ verásme amante y cortés/ no menos que antes después;/ y aguardate, en testimonio/ de que aun horrible no es/ en traje de hembra, un demonio.*

¹⁵³⁸ Ferrer, 1975, VI, 233. La versió castellana, a Ferrer, 1994, 539: *Dizen los santos doctores que en el tienpo del Antichristo los diablos se farán mugieres en figura de moças fermosas. E averán mugieres diablas más fermosas que non santa Catalina. E desde estén preñadas parirán diablos. E ternás diablicos en tu casa, e pensarás que tienes hijos.*

sobretot, urpes als peus; el gravat de la *Legenda* de 1494 corresponent a sant Albert representa una dama medieval, amb banyetes (Vorágine, 1982, 358). A *La dama duende*, un amic de l'enamorat Cosme intenta desenganyar-lo: *No dijeras eso a fe,/ si el pie le vieras; porque estos/ son malditos por el pie*¹⁵³⁹. Sense cap d'aquests senyals, en un fresc de la vida de sant Nicolau, de finals del s. XIII, veiem la figura d'un súcube, només reconeixible per la filactèria: *diabolesa*¹⁵⁴⁰.

Fins ací hem vist el dimoni en forma humana, d'íncube o súcube; però, quin és el sexe real dels diables? En principi, doctrinalment, com els àngels, no en tenen, són esperits. Però de seguida veurem com la iconografia en destaca els elements de sexualització masculina, sovint els mateixos elements d'animalització; en darrera instància, tots dos elements, sexual i animal, són indestriables. En tot cas, és evident la voluntat de contrast amb la figura plenament humana però sexualment ambigua de l'àngel. El déu Pan, amb la host caprina grega de sàtirs, faunes i silvans, apareix com a evident prefiguració dels elements de la morfologia sexual del diable: banyes, genitals masculins palesos, hirsutisme, la meitat inferior del cos de boc. És una imatge del dimoni que ha esdevingut clàssica fins als temps actuals (Russell, 1995, 149); de fet, així el descriu Alcover:

“El dimoni és un esperit al qual la imaginació popular atribueix forma corpòria, considerant-lo extraordinàriament lleig, pelut, de color negre, vermell o verd, amb banyes, llarga cua, ales de rat-penat i potes de boc” (Alcover, 1983, veu *dimoni*).

En algunes imatges gòtiques fins i tot, de vegades, explícitament, mostrant els seus genitals; com explica sant Vicent, al contrari que les ovelles, que cobreixen el seu sexe amb la cua, *mas no'u fan axí los cabrons, ans o descobren, que par que vullen dar pau a tot hom* (Ferrer, 1932, I, 42). Així, a l'infern de les *Très Riches Heures* del duc de Berry¹⁵⁴¹, els dimonis exhibeixen ostensiblement els testicles; és clar que els miniaturistes es delitaren en la procacitat.

Podem parlar, doncs, de caracterització sexual masculina dels dimonis medievals? Als textos no està gens clar, però a la iconografia hem detectat aquesta sexualització majoritària: les representacions de dimonis femenins, tot i que relativament freqüents, seran sempre minoritàries, i generalment associades a la luxúria. Tenim d'altra banda un interessant cas iconogràfic de diable hermafrodita en un retaule de Joan Reixac (ca. 1411-ca. 1484)¹⁵⁴²; en aquesta representació, sant Miquel xafa no un sinó dos dimonis, un amb cada peu; el de la dreta, roig, simiesc i alat, presenta, com és sovintejat, un rostre extra a l'entreuix, amb una boca vertical dentada, d'on surt una serp verda notòriament fàl·lica.

¹⁵³⁹ Jorn. II, esc. XIX.

¹⁵⁴⁰ Barcelona, MNAC; procedent de l'església de Sant Fructuós de Bierge.

¹⁵⁴¹ Chantilly, M. Condé. Reproduït al facsímil *Las muy ricas horas...*, 1989, làm. 100 i a Toldrà, 2000, làm. 9.

¹⁵⁴² Sogorb, M. catedralici: *Sant Miquel*, del Retaule de la Mare de Déu dels Àngels i de l'Eucaristia (ca. 1455), procedent de la Cartoixa de Valldecrist. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 220.

S'hi ha volgut forçadament relacionar-hi l'episodi de l'aparellament del Gènesi entre dones i àngels (Gen 6, 2-5). L'única diablessa amb *pedigree* bíblic, però, és Lilit (Cañellas, 1976, 22), antiga deessa babilònica de la tempesta¹⁵⁴³, que passa al judaisme com a reina dels dimonis; apareix a Isaïes (34, 14), en referència ambígua, traduïda a la vulgata per *lamia*; convertida en diablessa nocturna, als textos jueus més recents esdevé la primera dona d'Adam, amb el qual engendra els dimonis (*Enciclopedia...*, 1968, veu *Lilit*). En una altra llegenda jueva es considera que era incapacitada per a la reproducció, perquè Déu li havia posat el sexe al front; se la representa, diu Brasey, amb una *vagina dentata* sobre els ulls (Brasey, 2001, 168).

L'única diablessa que trobe als textos medievals, explícitament femenina, no com una manifestació accidental, és la Venus de la història del jove novençà; la identificació dels déus pagans amb diables dóna ací com a resultat una diablessa; a la narració de Lieja és primer anomenada *una ýdolla de aram*; a la nit, Venus es presenta: *jo son Venus*; al final hi torna a fer referència com *la dita ýdola Venus* (Lieja, 2004, DCL).

Quant a la iconografia, no abunden les diablasses; un rar precedent el trobem al *Beato de Silos*¹⁵⁴⁴, a l'escena dels quatre genets, el dimoni que cavalca el quart cavall té, aparentment, mamelles. Un dels escadussers exemples del gòtic català -ja prop del renaixement- és al *sant Miquel* de Rodrigo d'Osona (1440-1518); el dimoni -*la dimoni*- s'hi presenta com a femenina, amb pits, i profundament animalitzada, peluda. Un altre cas és a l'anònim retaule de sant Miquel (1494), de l'església de sant Miquel de Verdú; l'àngel clava la llança a un diable amb pits de dona i una impressionant boca entre les cames, corresponent a un rostre extra. Encara un altre dimoni femení el trobem als gravats del *Libro del Anticristo*, de finals del s. XV, a l'escena de la caiguda; derribat per sant Miquel, un diable estira des de terra la corda que lliga l'Anticrist, diable que té també mamelles (*Libro del Anticristo*, 1497, XLIII). La caracterització sexual femenina dels dimonis en la iconografia, essencialment mitjançant les mamelles, sembla provenir també d'orient, però el seu arrelament i difusió a l'Europa medieval no són casuals (Martínez, 2004, 219)¹⁵⁴⁵.

4.7.8. L'aspecte del dimoni

¹⁵⁴³ Nola, 1987, 154: *Lilit, lo "spettro notturno" che abita nel deserto e corrisponde al demone babilonese Lilitu, originariamente la forza demoniaca della tempesta, poi della lussuria*. En canvi, Monferrer (2003, 99), diu que el seu nom babilònic és Lamastu, devoradora de xiquets.

¹⁵⁴⁴ Londres, British Library, add. ms. 11695, f. 102v. Reproduït a Backhouse, 1969, 23, lám. 13.

¹⁵⁴⁵ Kappler, 1986, 299: *Los diablos con pechos de mujer aparecen a fines de la Edad Media, es decir, en una época en que, cada vez más, el simbolismo femenino se carga de culpabilidad, de maldición. Sin duda puede explicarse la aparición de estos monstruos gracias a la influencia del arte chino y tibetano, pero si han gozado de una fortuna tal es porque han llegado al punto apropiado para encarnar una familiaridad siempre más acuciante. La mujer, y progresivamente la bruja, acabarán siendo monstruos; esta evolución llega a su apogeo a fines del siglo XV*.

Als primers segles del cristianisme el diable es representa amb la figura dels déus pagans o com un etiop; al s. IV, per inspiració apocalíptica, comença a plasmar-se com un monstre (Amat, 1985, 335). Fins al s. IX, dominen tres imatges: com a àngel, com a etiop encara i com a bèstia (Guiance, 1998, 203). La lletjor no apareix fins al s. XI, amb els *beatos* i l'art romànic (Bologne, 1993, 237).

El programa iconogràfic gòtic del diable com a tal, és a dir, amb el seu aspecte propi, no presenta gaire novetats essencials respecte a l'art romànic; la tendència creixent és una cursa frenètica cap a l'antropomorfització i l'anacronisme; Bologne en destaca l'animalització al s. XV (Bologne, 1993, 237). Com a elements aportats al període baixmedieval podem esmentar les ales de muriac i els rostres extra, totes dues innovacions facilitades pel restabliment, al s. XIII, de la ruta oriental de la seda; amb els draps xinesos, arriben a Europa occidental elements iconogràfics provinents del budisme, així com tota la família xinesa de diables, que s'instal·la a l'art gòtic: *Lei Kong*, el dimoni del llamp i la tempesta, identificat amb Lucifer, amb ales de muriac, bec d'ocell i urpes, representat abundantment¹⁵⁴⁶, i els monstres *T'ang*, déus xinesos de la mort, d'orelles amples, mamelles de dona, banya central, trompa d'elefant i cap de gos. Trobem algun d'aquests elements -banya central, suggeriment de trompa-, al fenomenal dimoni que xafa *el Sant Miquel* atribuït a Gonçal Sarrià (1420-1430)¹⁵⁴⁷. També al dimoni marron amb banya central de l'infern del *Judici* de Rafael Destorrents¹⁵⁴⁸, de principis del s. XV. El seu aspecte gòtic és doncs, seguint Camille (1989, 65), *naked with a shaggy, hairy body, tail, horns, and hoofs, grotesque and ugly features*. Bakhtin troba en aquesta composició exageració, hiperbolisme, excès, trets del gust popular del que anomena "grotesc medieval" (Bakhtin, 1998, 273). D'aquesta manera, que ens resulta encara familiar, es representa a la literatura o l'oralitat, la plàstica i el teatre.

Vegem en primer lloc on els trobem, a les arts plàstiques; als *Beatos*, els dimonis compareixen a l'escena de la lluita inicial, simultània de la seua expulsió del cel; al davallament de Crist a l'infern, i al triomf final de Crist (Camón, 1975, 234). Aquests motius es conservaran al període següent, però el romànic hi afegirà la psicòstasi

On trobem doncs els dimonis, dins el repertori temàtic de la plàstica gòtica? Seguim un ordre cronològic; en primer lloc, a l'escena de la caiguda dels àngels rebels, derrotats, sovint a mitjan patir la definitiva metamorfosi¹⁵⁴⁹; com a serp enroscada a l'arbre, al conegut episodi de la temptació a Adam i Eva al paradís; al davallament de Crist als inferns, fugint, espiant, amagant-se o

¹⁵⁴⁶ Baltrusaitis, 1994, 175, 231. Exactament responen a aquesta descripció els que torturen el *Sant Antoni Abat* del *mestre de sant Francesc*.

¹⁵⁴⁷ Edimburg, National Gallery.

¹⁵⁴⁸ Barcelona, M. Capitolar de la Catedral, Rafael Destorrents, miniatura del *Missal de Santa Eulària*.

¹⁵⁴⁹ Alguns exemples del gòtic català: Barcelona, MNAC, Jaume Cirera/Bernat Despuig (1432-1433); reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 108. Terrassa, església de Santa Maria, J. Cirera/Guillem Talarn (1450-1451). Lyon, MBA, Miquel Alcanyís (1408-1447). Múrcia, catedral, retaule anònim de sant Miquel.

combatent¹⁵⁵⁰; en lluita contra els sants Jordi¹⁵⁵¹, Bartomeu¹⁵⁵², Margarida¹⁵⁵³, etc, però sobretot Miquel¹⁵⁵⁴, sempre derrotats i als seus peus; al voltant del llit del moribund als incunables de les *Artes moriendi* -la darrera temptació-¹⁵⁵⁵, com a diminuts dragonets escapolint-se per la boca del posseït exorcitzat¹⁵⁵⁶; deixant caure Simó el Mag o bé l'Anticrist, enlairats¹⁵⁵⁷, o als judicis finals, composicions monumentals de la plàstica gòtica, en què apareixen al voltant de l'infern, invariablement situat a la part jeràrquicament inferior de l'espai pictòric: baix, i a l'esquerra (dreta de l'observador)¹⁵⁵⁸; o finalment en alguna escadussera representació exclusiva de l'infern, turmentant els condemnats¹⁵⁵⁹.

Pel que fa al simbolisme icònic espacial, el lloc adient que correspon als diables segons el seu tarannà moral és l'inferior, en la jerarquia espacial: baix i a l'esquerra -dreta de l'observador-; sant Vicent ho expressa d'aquesta manera: *Item, la dreta signifie la benedicció, e la eçquerra signifie maledicció* (Ferrer, 1975, III, 305). Així, generalitzant respecte als programes iconogràfics en què més sovinteja la seua presència, el dimoni forma en un d'ells -sant Miquel i Lucifer- la base horitzontal sobre la qual s'erigeix la verticalitat invicta

¹⁵⁵⁰ Saragossa, M. Provincial de BA, Jaume Serra (1361); Rubielos de Móra, anònim *Retaule de la Verge* (1415); Barcelona, MNAC, Bartolomé Bermejo (ca. 1480). Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 2; València, Palau Arquebisbal, Antoni Peris.

¹⁵⁵¹ Xèrica, Ajuntament, Gonçal Peris (ca. 1420).

¹⁵⁵² Tarragona, catedral, *Mestre de santa Coloma* (1370-1380); Gonçal Sarrià (principis del s. XV).

¹⁵⁵³ Barcelona, MNAC: Jaume Baçó *Jacomart* (1451-1458), Santa Margarida (ca. 1451-1458). Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 190. València, MBA: anònim aragonés, retaule de Sant Miquel, sant Jeroni i santa Margarida (ca. 1500). Reproduït a *El Museo...*, 1999.

¹⁵⁵⁴ Terol, Palau Episcopal, anònim (1^a meitat del s. XV); Lleida, Paeria, Jaume Ferrer II (1444-1447). Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 1. Terrassa, església de Santa Maria, J. Cirera/Guillem Talarn (1450-1451). Sogorb, M. de la catedral, *Jacomart* (ca. 1454). Barcelona, MNAC, Joan Reixach, retaule de l'epifania (ca. 1465), procedent del convent dels agustins de Rubielos de Móra. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 196. València, MBA, Nicolau Falcó (ca. 1500); Miquel Esteve (primer terç del s. XVI). Reproduït a *El Museo...*, 1999.

¹⁵⁵⁵ Les onze xilografies anònimes de l'edició *princeps* de l'*Arte de bien morir y breve confesionario*. Saragossa, Pablo Hurus, ca. 1450.

¹⁵⁵⁶ Jaume Huguet, *Exorcisme de la princesa Sofia davant la tomba de sant Antoni abat*, del *Retaule de sant Antoni*, (1454-1458), avui destruït; Barcelona, MNAC: *Pelegrinació a la tomba de sant Vicent*, del *Retaule de sant Vicent* (1455-1492); *Taller dels Vergós*, *Exorcisme de la princesa Eudòxia davant la tomba de sant Esteve* (1491-1500).

¹⁵⁵⁷ Tarragona, M. Diocesà de la Catedral, Ramon de Mur, *Caiguda de Simó el Mag*, del *Retaule de sant Pere Apòstol* (1420-1421).

¹⁵⁵⁸ València, MBA: *Mestre de Bonifaci Ferrer* (1396-1398); Miquel Alcanyís (ca. 1400); Terrassa, església de Santa Maria, J. Cirera/Guillem Talarn (1450-1451); i els tres *judicis* de València, MBA, del *Mestre d'Artés* (1470-1538). Reproduïts a *El Museo...*, 1999.

¹⁵⁵⁹ Chantilly, M. Condé: Germans Limburg, *L'infern*, de les *Très Riches Heures del duc de Berry* (ca. 1416). Reproduït al facsimil *Las muy ricas horas...*, 1989, làm. 100, a *Le haut Moyen Age*, 1990, 77 i a Toldrà, 2000, làm. 9; *L'Infern*, gravat de l'incunable de Dionís Cartoixà *Cordiale quattuor novissimorum*. Saragossa, Pablo Hurus, 1476 i 1494. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 7 i a Mira, 2002, 118; Madrid, M. del Prado, Hyeronimus Bosch, *Infern*, del tríptic *El jardí de les delícies* (2^a meitat del s. XV).

de l'arcàngel; aquest esquema és extensible a altres imatges de sants. Cas d'haver-hi, en la *psicostasi*, algun dimoni menor, ocupa la part esquerra de la balança, simètric a l'àngel de la guarda¹⁵⁶⁰. Al segon programa, el davallament de Crist a l'infern, aquest espai ocupa invariablement l'angle inferior esquerre de la composició; els dimonis s'hi agrupen al voltant. Al tercer programa iconogràfic, el judici final, l'escena de la conducció dels condemnats a l'infern o l'infern mateix ocupen com sempre el cantó inferior esquerre. Significativament, el punt simètric al diable en l'espai icònic del *sant Miquel* l'ocupa el cap del sant; el simètric a l'infern dels *judicis* l'ompli la Verge, a la dreta del Crist-jutge, i als *davallaments*, el propi Crist.

A la iconografia de les arts plàstiques cal afegir la de les processons, iconografia vivent i anualment repetida, que va gaudir de gran popularitat medieval a la ciutat de València: les *Roques* de la processó del Corpus, o més exactament, les representacions que hi tenien lloc. Dues en particular ens interessaran ara: la *Roca de l'Infern o dels Diables de l'Infern*, del segle XV, i la *Roca del Juí o dels Diables del Juí*, al menys de principis del segle XVI. En totes dues s'hi feia una popular *dansa de momos* o diables. A la primera, des de finals del segle XV, hi apareixien el diable major o Lucifer, una diablessa, onze diables, un o dos patges del primer i un portaestendard, fent danses i jocs al so de tabals (Pitarch, 1999, 180). A les representacions teatrals, els actors que fan de dimonis van disfressats amb les *caraxes dels diables* (Doñate, 1999, 80-84); per a la representació de la Temptació de fra Cardils, s'esmenten:

...una testa de diable... dotze carases de diables que-ls honorables jurats han comprades. ...vesta e calces de tela groga e hun cap de diable de dos cares (Teatre sobre..., 2003, 65).

Troblem quatre trets que polaritzen la iconografia gòtica del diable; el dinamisme, l'extrema variabilitat (Argyriou, 2003, 165), l'animalització i sexualització, i finalment, el més característic, la lletjor.

Com a primer tret demoníac, cal esmentar el dinamisme: les actituds adoptades pels dimonis vénen òbviament determinades per les tradicions iconogràfiques en què apareixen: hi ha una relació programàtica establerta entre unes i altres. Davant els éssers celestials, Crist, àngels o sants, les actituds predominants són la fuga o la derrota inacceptable, amb contorsions; quan actuen envers els mortals, desenvolupen també un moviment i una activitat frenètics -vegeu el *Judici final* de Destorrents, o les temptacions de sant Antoni-. Com a exemple, els diables que pul-lulen per la falda d'una dona pecadora, *ab les boques faent gran escarn, ab les mans feent gran brugit* (Lieja, 2004, DXXVI).

Crec interessant de relacionar-hi les reflexions de Le Goff (1985, 45) sobre la gestualitat: la gesticulació és pròpia dels dimonis, dels seus posseïts endimoniats, i dels seus servidors, els histrions teatrals; ja hem fet referència a les danses dels diables. En canvi, l'actitud pròpia dels condemnats és la passivitat gestual: són pacients, víctimes de les accions dels dimonis. Camille (1989, 39-45) en una línia similar, destaca el contrast entre la *beatitudo*, l'hieratisme i frontalisme, l'abstracció esquemàtica de les figures de l'àmbit diví -

¹⁵⁶⁰ El podem veure al *Sant Miquel*, de Rodrigo d'Osona. I al *Retaule de sant Miquel*, de Vicent Macip.

Crist, àngels i sants: simbolització del poder- i *l'agitatio*, la gestualitat vigorosa, viva, dels dimonis, el seu moviment incessant, malgrat que impotent contra el camp celestial (Barral, 2003, 222).

La variabilitat és la segona característica del programa iconogràfic gòtic del diable; variabilitat o manca de sistema: els seus elements constitutius varien o es presenten o no segons el caprici de cada artista, que cerca la inspiració en models o fonts diverses: res de tan divers com la iconografia dels dimonis. Fins i tot amb incoherència interna, si aquesta expressió es pot aplicar a les imatges: al mateix quadre se'ns mostren, en diferents individus, diversos tipus anatòmics i morfològics: s'hi palesa la valoració de la imaginació i la creativitat. Menys definida, també trobem la variabilitat als textos; a la visió d'Owein, *yo los vehia en diuersas e leias figures e formes* (Perellós, 1917, 23); Pere Portes, en arribar a l'infern, *y va véurer un gran tropell de dimonis de diuersas figuras y formas* (Perellós, 1917, 104). La jerarquia dels diables s'expressarà amb la hiperbolització dels seus trets iconogràfics: *E un diable pus lonch de cors, e pus negre e pus speventable* (Lieja, 2004, DCXLIX).

Quant a l'edat, els diables de textos i imatges se suposen per defecte, malgrat llur edat, adults joves i vigorosos, però en tenim algunes excepcions; ja hem vist els diables infantils, *changelins*¹⁵⁶¹ o substituïts; amb característiques de vellesa, només trobe alguns pocs diables; en una imatge de sant Bartomeu¹⁵⁶², potser per a marcar el transcurs del temps des que el dimoni *changelin* l'havia substituït, el diable xafat pel sant és calb i té la barbata blanca; més tardans, trobem una sèrie de diables envellits a Joan de Joanes¹⁵⁶³, i a la pintura italiana¹⁵⁶⁴, un dimoni ja molt gran, calb i amb els pèls blancs, xafat violentament per sant Miquel.

Analitzem alguns dels variables elements d'aquesta iconografia. Comencem amb la grandària: en principi antropomorfs, als textos i imatges baixmedievalls les dimensions del cos del dimoni són lluny d'ésser uniformes; sempre relatives, hem de comparar-les amb les dels altres personatges que en són a la vora, humans o àngels, però tots plegats bàsicament antropomorfs. Ara, les enormes variacions quant a les seues mesures iconogràfiques -i ja sabem el valor jeràrquic que això representa en la mentalitat medieval- depenen del paper jugat a cada escena per cada dimoni, és a dir, del concret programa iconogràfic. La grandària expressa, doncs, la jerarquia entre diables i llurs antagonistes (el diable sempre és menor que el sant, àngel o Crist), o la interna dels diables; a la visió de Tundal, Satanàs és molt més gran que la resta de diables:

¹⁵⁶¹ Tarragona, Catedral; mestre de santa Coloma, Retaule de sant Bartomeu (ca. 1370-1380); Barcelona, MNAC; *Taller dels Vergós, Retaule de sant Esteve* (1494-1500), procedent de l'església de sant Esteve, Granollers. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 158. Frankfurt, Städelches Kunstinstitut; Martino di Bartolomeo, *Vida de sant Esteve* (s. XV). Reproduït a Schmitt, 1992, 122-123, i a la *Guia art gòtic*, 1998, nº 158. Burgos, església de Sant Lesmes. Reproduït a Risco, 1985, 154.

¹⁵⁶² Barcelona, M. Diocesa, Retaule anònim de sant Bartomeu (finals del s. XV), procedent de l'església de Sant Bartomeu de la Quadra de Molins de Rei.

¹⁵⁶³ València, Catedral, retaule de Sant Miquel i santa Bàrbara. València, parròquia de Sant Pere màrtir i sant Nicolau bisbe, caiguda dels àngels, del retaule de Sant Miquel. Múrcia, MBA, Sant Miquel. Tots tres reproduïts a *Joan de Joanes*, 2000.

¹⁵⁶⁴ Nàpols, Oratori de sant Omobono: Francesco Pagano, tríptic de Sant Miquel (ca. 1492). Reproduït a *El món dels Osona*, 1994.

*Aquí vehé lo diable príncep de tenebres, lo qual per sobre de granea sobre puyaue e ere mayor que totes les bèsties que enans hauia vistes, car a la granea del seu cors no-y poguere comparar...*¹⁵⁶⁵

Aquesta relació jeràrquica de la grandària diabòlica la trobem a la iconografia; el Lucifer esculpit al rerecor de la basílica de Santa Maria de Morella (s. XV) és molt major que els seus subordinats.

A la literatura els trobem de vegades, aïllats, com a gegants; l'arquebisbe *salvatge* que troba el rei Alexandre a l'orient, anomenat precisament *Longis*, és *Horribles ert e gros, de longur out piez dis* (Kent, 2003, 554, v. 7102-08). Varazze conta com a sant Antoni se li apareix un diable gegantí (Vorágine, 1982, 108), i encara un altre colòs, en somnis, que arriba fins al cel (Vorágine, 1982, 110). Lieja narra la irrupció visible, a la cambra d'un moribund, de dos dimonis *molt grans* (Lieja, 2004, XXVI). Esmentem també la descripció de Quevedo de Behemot com a tità (1670), *perifraseando, en el rigor que cabe en el soneto, las palabras de Job, con que le retrata, cap. II, "Ecce Behemoth"*¹⁵⁶⁶.

Els diables *substituts* gaudeixen d'estatura humana, en aquest cas infantil. El programa més regular en aquest sentit és el del judici final, on ànimes, àngels i diables presenten dimensions humanes. Lucifer i sant Miquel enfrontats són aproximadament de la mateixa grandària, o el primer lleugerament inferior; als *davallaments*, amb presència divina, els diables subordinats són ja notòriament menors: fan aproximadament la meitat que les figures humanes de Crist i els patriarques.

Abunden els dimoniets, molt a sovint relacionats amb la iconografia de possessions¹⁵⁶⁷ i exorcismes¹⁵⁶⁸. Quan es representa la *psicòstasi*, el dimoni menor que es penja o estira del plat esquerre de la balança sol ésser una miniatura, emparellada amb l'àngel de la guarda també petitó, al costat d'un sant Miquel gegantí, i potser d'un Satanàs també enorme¹⁵⁶⁹. Lieja descriu, en una mena de transposició del Cupid pagà, un *diable poch* arquer (Lieja, 2004, I), i els diminuts diables que poblen la falda de la dona pecadora,

¹⁵⁶⁵ Perellós, 1917, 68. La versió portuguesa (*Poesia e prosa*, 1998, 135): *Lúcifer era tão grande bestia e tão fera que sobrepunha sobre todos os outros que ante virom.*

¹⁵⁶⁶ Quevedo, 1981, 163: *¿No ves a Behemoth, cuyas costillas/ son láminas finísimas de acero,/ cuya boca al Jordán presume entero/ con un sorbo enjugar fondo y orillas?/ ¿Por dientes no le ves blandir cuchillas,/ morder hambriento y quebrantar guerrero;/ que tiene por garganta y tragadero/ del infierno las puertas amarillas?/ ¿No ves arder la tierra que pasea,/ y que, como a caduco, tiene en menos/ el abismo que en torno le rodea?/ Sus fuerzas sobre todos son venenos;/ Él es el rey que contra Dios pelea,/ Rey de los hijos de soberbia llenos.*

¹⁵⁶⁷ Barcelona, MNAC, mestre de Sixena (probable. Pere Serra), Retaule de la Mare de Déu (ca. 1362-1375), procedent del monestir de Santa Maria de Sixena (Osca).

¹⁵⁶⁸ Vic, M. Episcopal: Ferrer Bassa, *Retaule de Bernat de Claravall* (1325-1350). Barcelona, Catedral: Bernat Martorell, *Exorcisme*, del Retaule de la Transfiguració (1445-1448). Barcelona, M. Catedralici: Guerau Gener, *Exorcisme de la filla del rei Polem*, del retaule de sant Bartomeu i santa Isabel (1401).

¹⁵⁶⁹ Barcelona, MNAC: mestre de Soriguerola, psicòstasi (Principis del s. XIV), procedent de l'església de Sant Cristòfol de Toses; *Taula de sant Miquel* (finals del s. XIII), frontal d'altar de l'església de Sant Miquel de Soriguerola. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 42.

plena de diables negres xichs axí con a grils (Lieja, 2004, DXXVI). Sant Vicent, que no s'extén gens amb les descripcions dels dimonis, diu que el que expulsa sant Bartomeu és *chich* (Ferrer, 1975, III, 147).

Quant al color dels dimonis, els textos els fan insistentment i unànime negres –indestriablement confosos amb la manifestació com a etiops-, i únicament d'aquest color, i habitualment comparats amb la pega o el carbó. Sant Gregori els descriu així: *homes negres són vengutz, qui-l se'n volen portar* (1931, II, 51); *E vengren demonis en forma d'omes negres* (1931, II, 83); *Los homes qui-m menaven eren fort negres e fers (...) él viu esperitz sobrenegres devant si estar* (1931, II, 90); el diable que s'enfronta amb sant Benet és també *molt negre* (1931, I, 117). L'arquebisbe diabòlic de *Le roman d'Alexandre* és *Noir ert plus qe charbon, eskardé ot le vis* (Kent, 2003, 554, v. 7102-08). Les visions irlandeses hi coincideixen; en la de *Trictelm*, *eren negres e peloses* (Perellós, 1917, 87); i en la de *Tundal*, *aquells dimonis maluats eren negres axí com a carbó* (Perellós, 1917, 67); Satanàs hi és *negro, assi como carvom* (*Poesia e prosa*, 1998, 135). Alfons el Savi el descriu *chus negro ca pez* (Alfonso X, 1997, 144, cant. XII), i *o demo máis ca pez/ negro* (cant. III). Dante parla dels *neri cherubini* (Infern, XXVII, 113) i d'un diable descrit com a negre, *un diabol nero* (Infern, XXI, 29). De la mateixa manera, a la *Legenda*, se'ns conta com s'apareixen negres a Joan Diaca (Vorágine, 1982, 198). A Lieja, són també negres els diables que poblen la falda de la pecadora, *diables negres xichs axí con a grils* (Lieja, 2004, DXXVI); el diable-Cupid, *molt negre* (Lieja, 2004, I); els dos dimonis que s'emporten un cavaller viu, *molt grans e negres* (Lieja, 2004, XXVI); el que distrau el monjo a la missa, *un diable molt negre*, (Lieja, 2004, XCI); el que anima un altre monjo a trencar una pedra, *diable negre e fer* (Lieja, 2004, DXC); els que foragiten un cadàver indigne de l'església, *dos diables negres* (Lieja, 2004, DCXXIII), i els quatre que vénen per l'ànima de l'usurer, *quatre diables terriblement negres* (Lieja, 2004, DCLXXIII). Sant Vicent també els fa exclusivament negres: *pus negres que la pregunta* (Ferrer, 1975, IV, 175). El dimoni que sant Bartomeu foragita de l'ídol és *negre com a carbó* (Ferrer, 1975, III, 147), seguint la *Legenda* (Vorágine, 1982, 524). Eiximenis descriu els seus cosos *negres* (Eiximenis, 1992, IV, 54). La crònica de *Pere Maça* (1979, 55), dels voltants del 1430, els descriu també *tots negres*.

Només en trobe una excepció textual; es tracta de la cruel narració de Lieja de la visió del nen blasfemador, que abans de la seua mort veu com se li atansen els diables psicopomps: *"Pare senyor, veus uns hòmens vermels que me'n volen levar?"* (Lieja, 2004, XCVI).

La negror del diable, constant doncs a la literatura i als sermons de sant Vicent, és palesament simbòlica: el negre es considera el color de la nit, del mal, demoníac; contrari a la llum divina i a la blancor dels àngels, que són *jóvens, bells, vestits de blanch* (b I, 36). Sembla que els diables negres deriven de la literatura monàstica copta (Guiance, 1998, 199), tot i que ja hem esmentat que ja al teatre romà els habitants de l'infern eren representats per etiops.

A la iconografia, els diables són també negres sovint; a la història en miniatura de Teòfil, a les cantigues del rei Savi, el dimoni és negre (cant. III). Quant al gòtic català, és negre el diable expulsat per sant Bernat a l'esmentat retaule de Ferrer Bassa (1325-1350); el que porta Judes a la gepa, a l'esmentat sopar del *Mestre de Sixena* (ca. 1362-1375); l'antagonista de sant Miquel, de

Blasco de Grañén (1422-1459), de l'escola valenciana (ca. 1435-1445)¹⁵⁷⁰; l'expulsat per sant Bartomeu de l'ídol, de la família Solà (ca. 1470)¹⁵⁷¹; l'expulsat per la tomba de sant Esteve, a l'esmentat retaule del taller dels Vergós (1492-1500); és negre el Satanàs de l'infern de l'anònim bolonyès i el del beato Angèlico, així com alguns de les esmentades hores del duc de Berry (ca. 1413) (f. 161v., làm. 121).

La iconografia gòtica té, però, la seua pròpia tradició autònoma en què inspirar-se, tradició que en aquest cas prescindeix absolutament de les descripcions textuais i homilètiques: els seus dimonis, ja des de l'art romànic, mostren una enorme variabilitat cromàtica, fins i tot a la mateixa composició: rojos, marrons, negres o verds (Réau, 1996, 79). Aquesta contradicció entre textos i iconografia ha estat observada per Lecouteux (1999, 7). Vegem alguns exemples; al s. XIII, el mestre de Soriguerola pinta una psicòstasi amb un dimoni roig i un altre de blau¹⁵⁷²; al mateix segle, al judici d'una *Biblia moralisata*, també anomenada *de sant Lluís IX*¹⁵⁷³, francesa, veiem sis actius dimonis, de colors variats; els que tempten el sant Antoni de Gerb són dos negres i un de vermell¹⁵⁷⁴; a l'infern del judici de Rafael Destorrents (principis del s. XV)¹⁵⁷⁵, veiem dimonis negres, rojos, verds i marrons; al judici del *Livre de Laudes et Dévotions*¹⁵⁷⁶, franco-borgonyó de la primera meitat del s. XV, veiem dimonis blau marí, i un Leviatan groc; a la caiguda dels àngels del mestre d'Altura¹⁵⁷⁷ (ca. 1450), n'hi ha de grisos, marrons, rojos, verds i blaus; l'esmentat sant Miquel de Jacomart (ca. 1454) xafa un diable reptiloïde verd i un altre de vermell; a la caiguda de les hores de Carles V, de finals del s. XV, els diables són també rojos, verds, grisos, marrons i verds (*Libro de Horas...*, 1999, f. 15r.).

El Satanàs del *beato de Saint-Séver*¹⁵⁷⁸ és blanc, i els diables del davallament de la *Biblia de Àvila*¹⁵⁷⁹ (s. XI-XII) grisos; a l'Apocalipsi figurat dels ducs de Saboia¹⁵⁸⁰, Jean Bapteur (ca. 1428) representa el diable de color gris (f. 17v. Apoc 11, 7; f. 26r. Apoc 13, 15), i Jean Colombe, qui completa les il·lustracions (ca. 1490), el pinta marron (f. 28v. Apoc 14, 9). De diables vermells en veiem dos al frontal de Sant Pere de Boí¹⁵⁸¹ (segona meitat del s. XIII), i tots els de l'infern dels germans Limburg, a les esmentades *Très Riches Heures del duc de Berry* (ca. 1416). Són interessants en aquest sentit els dimonis d'un Davallament castellà (1490-1500), d'un col·laborador de Fernando

¹⁵⁷⁰ Barcelona, MNAC. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 123.

¹⁵⁷¹ Girona, MA: família Solà, Destrucció i humiliació de l'ídol demoníac, del Retaule de Sant Bartomeu.

¹⁵⁷² Barcelona, MNAC: *Mestre de Soriguerola, taula de Sant Miquel*, frontal d'altar de l'església de Sant Miquel de Soriguerola. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 42.

¹⁵⁷³ París, Bibl. Nationale, ms. lat. 11.560. Reproduït a Pirani, 1966, làm. 48.

¹⁵⁷⁴ Barcelona, MNAC: *Retaule de la mare de Déu i sant Antoni Abat*, procedent de l'església de Gerb.

¹⁵⁷⁵ Barcelona, M. Capitolar de la Catedral: *Missal de santa Eulàlia*.

¹⁵⁷⁶ Torino, Archivio di Stato. Reproduït a *Vangelo*, 1978, 255.

¹⁵⁷⁷ Sogorb, M. de la Catedral, *Mestre d'Altura, Caiguda dels àngels*, compartiment d'un retaule amb sants procedent de l'església parroquial d'Altura.

¹⁵⁷⁸ París, Bibl. Nationale, ms. lat. 8878. Reproduït a Grodecki, 1973, 192, làm. 186.

¹⁵⁷⁹ Madrid, Bibl. Nacional, vit. 15-1, f. 350v. Reproduït a Cahn, 1982, 208, làm. 169.

¹⁵⁸⁰ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, còdex vit. I. Reproducció facsímil: *Apocalipsis figurado...*, 1980.

¹⁵⁸¹ Barcelona, MNAC.

Gallego¹⁵⁸²: molt antropomorfs, sobre la seua pell roja potser s'ha representat el foc infernal mitjançant traços circulars blancs, de gran efecte.

El color verd sovint apareix quan se'n vol remarcar un tarannà reptiloide; n'hi ha alguns de presència imponent, com ara els diables en fastuosos verds metal·litzats del *Davallament* de Bartolomé Bermejo (1470-1485)¹⁵⁸³. A l'infern de les *London Hours*¹⁵⁸⁴, de principis del s. XV, franceses amb influència italiana, Satan és verd, així com la majoria dels nombrosos diables. És verd el diable derrotat pel sant Miquel de Joan Reixach¹⁵⁸⁵ (1468), així com el de la psicòstasi de Juan de la Abadía, "el Viejo"¹⁵⁸⁶ (ca. 1480-1495), el qual té un serp enroscada a la cintura.

Esmentem en darrer lloc la possibilitat extrema de la policromia a la mateixa figura d'un dimoni; trobem aquest cas a l'infern del *Codex Gigas*¹⁵⁸⁷ bohemí, de finals del s. XII: Lucifer té el cos gris, però la cara verda; i, a finals del s. XV, a les esmentades *hores* de Carles V (f. 119r.), és roig, amb la cara morada i el ventre blau.

Morfològicament, els diables tenen una estructura antropomorfa, sobre la qual s'aglutinen elements animals, en una dialèctica entre la forma humana i l'animalització (Baltrusaitis, 1994, 77), deformant, distorsionant, però sempre conservant, a diferència dels dimonis preromànics dels *beatos*, la forma humana: *Ce que le monstre tend, en effet, à la fois à retrouver et à nier, c'est la forme humaine* (Le Don, 1979, 364). Extremitats, excrescències, estructura del tronc, cap, remetent a models animals, rèptils (escates, cua, color) d'ocells (bec, cresta, potes óssies o palmípedes, urpes), canins (ullals, llengua, orelles, rostre, grapes), de muriac (ales), caprins (barba, potes, banyes, cua, hirsutisme), de senglar (ullals), d'insecte (cresta, articulacions, antenes), etc. I això, combinat amb elements fantàstics, com els rostres extra o altres deformacions.

Els germans Limburg, a l'esmentat llibre d'hores dels ducs de Berry, representen Satanàs rostint-se a la graella, amb la celebèrrima imatge pànica: la meitat inferior del cos caprina, banyes, orelles i barba de boc, de color vermell, amb llargs ullals que li surten de la boca, i una corona al cap; la panxa suggereix una natura reptiloide. Aquesta iconografia respon aproximadament a la descripció que en fa la visió de Tundal:

...molt negre, axí com a corp, e hauia forma axí com a persona d'om dels peus tro al cap, exceptat que auia moltes mans, car auia M mans e auia de lonch C colçes e de grosàrie X colçes, e en cascuna mà auia XX dits, e cascun dit auia X palmades o palmes de lonch, e de grosàrie X palmades, e auia les vngles de fferre e axí longues e grosses com l^a lança de caualler, e axí matex auia aytants dits e aytant grosses en los peus e aytals vngles, e hauia un bech masa lonch e gros, e auia la coa molt

¹⁵⁸² Col·l·laborador de Fernando Gallego, *Davallament de Crist als llimbs*. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 408.

¹⁵⁸³ Barcelona, MNAC. Reproduït a Toldrà, 2000, làm. 2.

¹⁵⁸⁴ Londres, British Library, add. ms. 29433, f. 89r. Reproduït a Backhouse, 1985, 63, i a Calkins, 1983, 268, pl. 147.

¹⁵⁸⁵ Barcelona, MNAC, Retaule de santa Úrsula.

¹⁵⁸⁶ Barcelona, MNAC. Reproduït a la *Guia art gòtic*, 1998, 200.

¹⁵⁸⁷ Estocolm, Royal Library, cod. Holm. A 148, f. 289v. Reproduït a Cahn, 1982, 168, làm. 130.

*aspra e lingua a turmentar les ànimes, car era aquella coa plena d'aguyllons molt aguts...*¹⁵⁸⁸.

En un manuscrit dels s. VII-VIII, el *Génesi de Caedmon*, a l'escena de la caiguda ja veiem la transformació gradual dels diables; un d'ells clarament adopta potes de granota¹⁵⁸⁹; a l'esmentada caiguda de Jaume Cirera i Bernat Despuig (1432-1433), un dels diables que cauen porta una mena d'iguana a la mà.

Del s. XII, el diable que tempta Crist a la porta de les Plateries, a la catedral de Sant Jaume de Compostel·la, té cap de mico¹⁵⁹⁰. En un frontal d'altar català de la segona meitat del s. XIII¹⁵⁹¹, els dimonis presenten un aspecte caní; és caní també el diable que xafa l'esmentat sant Miquel de Rodrigo d'Osona. I el que veiem damunt el Leviatan, al judici modern de Diego de Aguilar¹⁵⁹², té un clar cap de llop. En un manuscrit parisenc de finals del s. XIII, *La Somme le Roy*¹⁵⁹³, el diable de l'avarícia és grassonet i pelut, amb banyes de boc i peus d'ànec. A l'esmentada caiguda dels àngels, del *mestre d'Altura* (ca. 1450), els dimonis adopten formes molt diverses, amb cap de bou, d'ocell, de drac. En un retaule català anònim¹⁵⁹⁴, de l'any 1494, s'enfronta amb l'àngel un diable amb mamelles i, al cap, una mena de cresta *punk*. En una xilografia alemanya¹⁵⁹⁵ de finals del s. XV, veiem uns dimonis fantàstics, amb antenes i espolons, molt entomològics. Al *Libro del Anticristo* (1497), un diable amb estranyes excrecències al cap assessora els jueus (*Libro del Anticristo*, 1497, VII).

Un dimoni ben curiós apareix, dues voltes, als gravats de l'edició ca. 1479-1484 de les *Artes moriendi*; en tots dos casos intenta amagar-se sota el llit del *moriens*, per fugir de l'àngel. A quatre grapes, mostra una sèrie de botons al llarg de la columna, i el cap girat, respecte al cos. És a dir, està d'esquenes i ens ensenya la cara (*Arte de bien morir...*, 1999, 59, 67).

Quant al rostre real, el mecanisme és idèntic al de la resta del cos: es deforma una base humana amb elements animals: becs i crestes d'ocell, bigots felins, barbes caprines, trets canins, ullals de senglar... Algun diable arriba a ésser francament monstruós, com ara el de l'esmentat *sant Miquel* de Gonçal Sarrià, o els fantàstics de Bosch o Brueghel, o el del *Retaule de sant Miquel* de Bermejo, amb una boca enorme, dents com a punxes i ulls redons i vermells. Bàsicament humà, però *monstrificat* mitjançant l'afegit d'elements animals:

¹⁵⁸⁸ Perellós, 1917, 68-69. La versió portuguesa, més sintètica (*Poesia e prosa*, 1998, 135): *A sua figura era esta, saber: ele era negro, assi como carvom, e havia figura de homem dès os pés até cabeça; e havia boca, em que havia muitos males; e tinha um rabo, assi grande que era cousa muito espantávil. No qual rabo havia mil mãos e em cada mão havia, em ancho, cem palmos; e as suas mãos e as unhas delas e as unhas dos pés eram tão anchas como lanças e todo aquele rabo era cheio de agulhas mui agudas pera atormentar as almas.*

¹⁵⁸⁹ Oxford, Boadl. Libr., Junius 11, f. 3. Reproduït a Cahn, 1982, 83, làm. 52, pàg 83.

¹⁵⁹⁰ Reproduït a Risco, 1985, 140.

¹⁵⁹¹ Barcelona, MNAC; procedent de l'església de Sant Pere de Boí.

¹⁵⁹² Toledo, Convento de Santa Clara: Diego de Aguilar, Juicio final. Reproduït a Martínez, 2004, làm. 18.

¹⁵⁹³ Londres, British Library, add ms. 54180, f. 136v. Reproduït a Backhouse, 1969, làm. 36 pàg. 46.

¹⁵⁹⁴ Verdú, església de Sant Miquel, *Retaule de sant Miquel*.

¹⁵⁹⁵ Xilografia de Martí Schönauer (1470). Reproduïda a Rubio, 1979, 24.

orelles punxegudes o no, però sempre prominents; són molt orelluts els dimonis dels gravats de l'edició *princeps* castellana de l'*Ars moriendi* (*Arte de bien morir...*, 1999, 64, 68). La boca és generalment gran, mostrant ferotgement les dents o els ullals, de vegades substituïda per un bec d'ocell; un conjunt facial evidentment caní, o elements fantàstics, com ara descomunals celles membranoses –les ostenta un diable de Vicent Macip¹⁵⁹⁶, o un cap "extra" que naix del front, o tentacles, protuberàncies, punxes o cresta brollant del cap; a l'Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia, l'Anticrist, amb orelles porcines, ataca Elies i Henoc (*Apocalipsis figurado...*, 1980, 17v.). En un retaule del *mestre de Vielha*¹⁵⁹⁷, un curiós dimoni amb rostre humà té la meitat inferior del cos de drac: la gradació descendent (cap humà, tòrax diabòlic i abdomen reptiloïde) és naturalment intencionada.

La pell del diable gòtic, a diferència del romànic, no és emplomada, sinó més aviat coriàcia, de vegades hirsuta, amb punxes, o escatada. Un excel·lent mostrari de textures cutànies dels diables el tenim a *l'Infern* anònim del *Cordiale quattuor novissimorum*¹⁵⁹⁸: n'hi ha d'emplomats, amb punxes i amb segments rígids tipus cranc. A l'esmentat *Codex Gigas*, Lucifer té el cap deforme, urpes, dues llengües i la pell escatada. A l'esmentat sant Miquel de Jacomart (ca. 1454), el dimoni verd té les mans palmejades, i el vermell, rostre simiesc i la pell plena de punxes. La pell del diable del *mestre de Frankfurt* (1490-1520)¹⁵⁹⁹, amb orelles de muriac, és escatada.

Des de Tertulià, els dimonis, com els àngels, són imaginats alats, ja que es mouen amb agilitat miraculosa (Amat, 1985, 178); Dante descriu un diable *con l'ali aperte* (*Infern*, XXI, v. 33); i un dels dimonis de la colla que acompanya tots dos poetes es diu, precisament, Alichino (*Alacaigut*) (*Infern*, XXI, 119).

En un primer moment, les ales «romàniques» dels diables no abunden, i quan existeixen, són idèntiques a les dels àngels, és a dir, d'au, emplomades. La visió de Tundal –s. XII- les descriu *ales axí com a voltor* (Perellós, 1917, 67); un exemple escultòric el tenim a la porta de les Plateries, a la catedral de Sant Jaume de Compostel·la, també del s. XII¹⁶⁰⁰. A l'esmentat Satan del *beato* de Sait-Séver, del s. XI, les seues ales són peludes.

Des de la Xina, a través de la ruta de la seda, reoberta al segle XIII per l'expansió mongola, arriben a Europa les ales de muriac demoníiques (Baltrusaitis, 1994, 152). Aquest nou tipus d'ales coneix l'èxit amb l'expansió de l'art gòtic. Si per als àngels les ales són símbol aeri, de vol, ascensional, la qualitat demoníica -negres, membranoses, segmentades i tibades per nervis- les fa sinistres i nocturnes. Així seran les ales en la major part de la iconografia diabòlica gòtica.

De la iconografia, les ales de muriac passen als textos; al mateix s. XIII, Dante descriu així les ales d'un diable: *di vispistrello/ era lor modo; e quelle svolazzava,/ sì che tre venti si movean da ello* (*Infern*, XXXIV, v. 46-47). De fet,

¹⁵⁹⁶ València, M. Diocesà, retaule de Sant Miquel (principis del s. XVI), procedent de la parròquia de Villar de l'Arquebisbe. Reproduït a Benito, 1997, 39.

¹⁵⁹⁷ Vielha, Església de Sant Miquel, Retaule major.

¹⁵⁹⁸ Xilografia de l'obra de Dionís Cartoixà, Ed. de Saragossa, Pablo Hurus, 1476. Reproduït a *Arte de bien morir...*, 1999, 38, a Toldrà, 2000, làm. 7 i a Mira, 2002, 118.

¹⁵⁹⁹ Barcelona, MNAC, *Tríptic amb el baptisme de Crist*. Reproduït al catàleg *Guia art gòtic...*, 1998, 244.

¹⁶⁰⁰ Reproduït a Risco, 1985, 140.

en una il·lustració paduana de principis del s. XV de la *Divina Commedia*¹⁶⁰¹, Caront, satanitzat, mostra unes ales grogues de rat-penat; en una altra il·lustració del mateix poema, sienesa (ca. 1440)¹⁶⁰², el dimoni volador que representa la corrupció dels florentins ostenta ales membranoses.

Són d'un roig intens i membranoses les ales dels diables del *Livre de Laudes et Dévotions*¹⁶⁰³, obra franco-borgonyona de la primera meitat del s. XV. A l'Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia veiem magnífiques ales demoníaqes; d'un gris metal·litzat (*Apocalipsis figurado...*, 1980, 26r.), o bé verdes (*Apocalipsis figurado...*, 1980, 17v.). Alguns dimonis gaudeixen d'ales magnífiques, singulars per la seua textura *ojival*, arquitectònica, com ara el de l'esmentat sant Miquel de Gonçal Sarrià, o el del sant Miquel del *Mestre de la porciúncula*¹⁶⁰⁴ (segona meitat del s. XV). O bé pels *ocelli* que presenten a l'extrem de cada segment de l'ala, com el del també esmentat sant Miquel de Joan Reixac, o els que Jean Bapteur plasma a l'Apocalipsi dels ducs de Savoia (*Apocalipsis figurado...*, 1980, 21v.).

Tanmateix, no tots els dimonis són alats, i les seues ales tampoc no són sempre negres; encara trobem de tant en tant algunes ales emplomades, «romàniques», com en un dels dimonis del timpà de la catedral de Bourges, que les té ubicades al cul. Un altre dimoni, als gravats del *Libro del Anticristo*, té unes aletes a l'abdomen (*Libro del Anticristo*, 1497, XLIII).

Un altre element, preexistent però revitalitzat amb la difusió gòtica de l'art xinès: els rostres escampats pel cos. Es tracta d'un tret purament icònic: cap de les descripcions literàries emprades en fa esment. Només Dante planteja un Lucifer amb tres cares, però totes tres al cap, a la manera de les divinitats indostàniques: *tre facce a la sua testa* (Infern, XXXIV, v. 38).

La proliferació de cares s'ha interpretat com la representació del desplaçament de la voluntat cap als més baixos instints; la relació entre sexualitat pecaminosa i devoració diabòlica és palesa (Baschet, 1985, 193). De fet, al judici anònim bolonyès, el Satanàs central devora per la boca real els condemnats, que vomita o defeca posteriorment pel rostre extra inferior. Bakhtin hi veu una aplicació del mecanisme habitual del grotesc medieval popular: la inversió superior-inferior i davant-darrere (Bakhtin, 1998, 318): la boca és la porta de l'infern corporal, la gran boca oberta, devoradora, és una de les imatges centrals de la festa popular; Bakhtin recorda les exageradament grans boques de carasses, ninots, titelles i dimonis (Bakhtin, 1998, 292). També s'han relacionat amb els set caps de la bèstia apocalíptica.

L'origen occidental dels rostres extra rau a les *grylles* monstruoses grecorromanes, que perviuen fins a l'Edat Mitjana mitjançant miniatures en joies, segells, camafeus, talismans (Réau, 1996, 79). Revifades per les importacions orientals, les cares per tot el cos comencen a fer-se servir per a la iconografia dels dimonis (Baltrusaitis, 1994, 21, 71). Aquests rostres *extra* s'ubiquen preferentment al sexe, als pits, a la panxa, als genolls i en general, substituint les articulacions, la qual cosa dóna al diable aspecte d'insecte. A la

¹⁶⁰¹ Reproduït a Bologna, 1988, 131.

¹⁶⁰² Londres, British Library, Yates & Thompson ms. 36, f. 145. Reproduït a Backhouse, 1969, 65, làm. 55.

¹⁶⁰³ Torino, Archivio di Stato. Reproduït a *Vangelo*, 1978, 253, 255.

¹⁶⁰⁴ Castelló, MBA.

il·lustració de la llegenda de Teòfil, en un Apocalipsi figurat londinenc¹⁶⁰⁵ (ca. 1260-67), el príncep dels dimonis presenta nombrosos rostres extra escampats per tot el cos. Té un únic rostre extra al sexe el Lucifer de la caiguda del salteri anglès de la reina Maria¹⁶⁰⁶ (ca. 1310-1320). També pot ubicar-se al cul, com al dimoni volador del *Libro del Anticristo* (1497, XLIII).

Pictòricament, el rostre extra és un recurs amb molta força expressiva; són realment impressionants el rostre extra que té a la panxa el diable de l'esmentat sant Miquel anònim de Verdú, amb una enorme boca que el fa semblar un cangur; el del també esmentat diable del sant Miquel de Bartolomé Bermejo, i el d'un retaule català anònim¹⁶⁰⁷, amb la boca al melic i un únic i colossal ull visible. El dimoni català més *articulat* que he trobat és el de l'esmentat *Sant Miquel* de Jaume Ferrer II, de la Paeria de Lleida¹⁶⁰⁸. Presenta un primer rostre *extra* enorme, al pit, un altre a la panxa -la boca coincideix amb el sexe-, dos més als muscles i encara dos més als genolls. Però sens dubte el més sobtant de tots és el rostre extra al sexe d'un dels dos dimonis xafats per l'esmentat sant Miquel de Jacomart (ca. 1454), del qual surt per la boca, vertical com una vagina i dentada, una llengua-serp ostensiblement fàl·lica.

Un altre element de caracterització, textual i iconogràfica, són les flametes i el fum que el dimoni deixa anar per la boca, ulls, orelles i nas; ja apareix als apòcrifs del nou testament (Amat, 1985, 335). Els dimonis que descriu un resuscitat, segons sant Gregori: *de la gola dels quals e de les narils exia gran foc, lo cal yo no podia soferir* (Gregori, 1931, I, 90); i el que s'apareix a sant Benet, *gitan foc per la boca e per los uyls, axí com si·l vogués devorar* (Gregori, 1931, I, 117); els de la visió de Trictelm *per les oreylls e per lo nas gitauen foch pudent* (Perellós, 1917, 87); en un altre lloc, *E auien los vuylls flameyants e cremants de flames de foch, e per les oreylls e per los nars gitauen foch pudent* (Perellós, 1917, 89). A la visió de Tundal, *e los huyls daquells axí com a lançes de foch cremants* (Perellós, 1917, 67). Sant Vicent el descriu *gitant foch per les orelles* (Ferrer, 1975, IV, 175); *ab la lengua roga, e lançave foch per les orelles* (Ferrer, 1975, III, 147). Sembla que al teatre medieval es divulga un efecte especial, un artifici pirotècnic occità per a les caretes del diable: l'actor duu un càlem a la boca, per on bufa sofre sobre unes brases, tot amagat dins la màscara, i en surt flama blava (*Teatre sobre...*, 2003, 66).

La representació iconogràfica consisteix en petites llengües de foc; ho veiem, per exemple, al retaule de sant Antoni del mestre de Rubió (ca 1360-1375)¹⁶⁰⁹: el dimoni que s'amaga darrere la noia que tempta el sant llença una flameta per la boca. A l'esmentat sant Miquel de Jacomart (ca. 1454), el dimoni verd té l'alè de foc, així com el sant Miquel del mestre de la Porciúncula¹⁶¹⁰

Passem a una sèrie d'elements que marquen, indèstriables, l'animalització i la sexualització de la imatge del diable: nuesa, ullals, banyes, hirsutisme, conformen totes dues caracteritzacions simultàniament. Sobre

¹⁶⁰⁵ Londres, Lambeth Palace Library, ms. 209, f. 46. Reproduït a Morgan, 1988, lám. 139.

¹⁶⁰⁶ Londres, British Library, Royal 2. B VII, f 1 v. Reproduït a Freeman, 1986, II, 181.

¹⁶⁰⁷ Barcelona, col·lecció privada, *Retaule de sant Miquel i santa Caterina*. Possiblement pocedent del Segrià, Lleida.

¹⁶⁰⁸ Reproduït a Toldrà, 2000, lám. 1.

¹⁶⁰⁹ Barcelona, MNAC.

¹⁶¹⁰ Castelló, MBA.

l'esquema bàsic antropomorf, l'animalització resulta de l'afegiment d'aquests detalls (Debidour, 1961, 320); segons Bologne, és al s. XV quan s'animalitza més profundament el diable (Bologne, 1993, 237). En tot cas, és evident la voluntat de contrast amb la figura plenament humana però sexualment ambigua de l'àngel. El déu Pan, amb la host caprina grega de sàtirs, faunes i silvans, apareix com a evident prefiguració dels elements de la morfologia sexual del diable, imatge que ha esdevingut clàssica fins als temps actuals (Russell, 1995, 149).

Destaquem ací, a banda dels elements animals que descriurem, un tipus zoomorf prou abundant, el del mico. Efectivament, ho veiem en algunes pintures del s. XV; d'italianes¹⁶¹¹, al *Guariment de l'endimoniat*, de Bernat Martorell, on el dimoni, com a mico, provoca un gossos¹⁶¹², o el Satanàs esculpit al reracor de la basílica de Santa Maria de Morella.

El primer d'aquests elements a considerar és la nuesa -els àngels van severament tapats-. La nuesa, doncs, rep una doble valoració medieval; d'una banda, la satànica, animal i sexual, negativa; però d'altra banda també representa la renúncia devota al món, com és el cas de sant Francesc (Vorágine, 1982, 641) o de sant Arseni abat (Vorágine, 1982, 785). A la iconografia gòtica dels dimonis, la nuesa és gairebé universal: molt pocs dimonis gòtics apareixen vestits -a diferència dels romànics, *tèxtils*-; i compartida amb els condemnats, també nus o amb breus tapalls. Tanmateix, normalment s'evita mostrar-ne els genitals, tot i la seua nuesa, obviant-los, dissimulant-los o tapant-los. Però els dimonis nudistes no mostren vergonya del seu cos en absolut: mai no fan gestos per tapar-se; de fet, el nudisme sembla relacionar-se amb el dimoni, en una història narrada per Varazze, sobre un grup pagà anihilat per sant Bartomeu (Vorágine, 1982, 328).

Vegem més aviat les excepcions, els diables tèxtils. Abunden a l'art preromànic i romànic, que sol vestir-los amb faldilles curtes o calçotets. N'esmentem només l'esmentat *beato* de Saint-Séver¹⁶¹³, on Satanàs vesteix una estranya falda blava, curta per davant i llarga per darrere. El diable que tempta Crist al portal de *las Platerias* (s. XII), de la catedral de Sant Jaume de Compostel·la, porta una ample cinturó¹⁶¹⁴; al timpà de l'església abacial de Souillac¹⁶¹⁵, també del XII, apareix un diable romànic amb una faldilla retallada en punxes, com també a la *Taula de Sant Miquel*, frontal de Soriguerola, de finals del s. XIII.

Els diables gòtics tèxtils ja són més escassos; a l'esmentat Sant Miquel de Blasco de Grañén (1435-1445), el dimoni xafat per l'àngel es cobreix amb una faldilla, i al també esmentat Sant Miquel del mestre de la Porciúncula, de la segona meitat del s. XV, el diable porta una mena de saragüells translúcids, possiblement de factura posterior, com els que vesteix el diable dret d'una Virgen de la Misericòrdia castellana¹⁶¹⁶. A l'esmentat retaule de sant Antoni, del mestre de Rubió (ca. 1360-1375), els dimonis van despullats, però un d'ells, el

¹⁶¹¹ Florència, Claustre dels Tarongers: Giovanni di Consalvo, frescos (1435-40). I a Subiaco, Chiesa Superiore: (escola umbro-marchigiana, s. XV), *Sacro Speco*. Reproduïts a Dammertz, 1980, 40 i 90.

¹⁶¹² Barcelona, Catedral: Bernat Martorell, *Retaule de la Transfiguració* (1445-1448).

¹⁶¹³ Reproduït a Grodecki, 1973, 192, làm. 186.

¹⁶¹⁴ Reproduït a Risco, 1985, 140.

¹⁶¹⁵ Reproduït a Dammertz, 1980, 283.

¹⁶¹⁶ Burgos, Monasterio de las Huelgas.

que s'amaga darrere la dona que tempta el sant, porta una capa. A l'esmentada miniatura de l'apocalipsi figurat anglès de la Lambeth Palace Library¹⁶¹⁷, tots els dimonis hi porten faldilla, i Satanàs, en rebre Teòfil, duu un barret al cap. A l'esmentat retaule –ja gòtic, de la segona meitat del s. XIV- de sant Antoni procedent de l'església de Gerb, un dels dimonis que tempten el sant també va tocat.

De fet, una imatge del diable, vestida, va gaudir de gran popularitat a la València medieval, fins a generar l'expressió -referent a un aspecte estrofolari- *Paréixer el diable dels Socors*: damunt la porta del convent dels Socors, a València, hi havia una mare de Déu xafant un dimoni, al qual els frares posaven cada any un vestit de coloraines (Alcover, 1983, IV, *diable*).

Trobem una curiosa referència a les robes dels diables al relat que fa Altisidora al Quixot del seu fingit viatge a més enllà, on veu, a la porta de l'infern, una colla de dimonis jugant a la pilota amb llibres¹⁶¹⁸.

Quant a la cua, la visió de Tundal en diu: *auien coes axí com a escurpí* (Perellós, 1917, 67). I a la *Divina Commedia*, el diable cap del grup que encalça Dante s'anomena *Malacoda* (Infern, XXI, 76). No tots els dimonis gòtics disposen de cua; Debidour les classifica en rèptils i simiesques (1961, 320); és normalment curta, fina i esmolada com una espina, com la del Lucifer derrotat per l'esmentat Sant Bartomeu de Gonçal Sarrià; o gruixuda com un monyó; llarga i fina, simiesca, als esmentats frescos de Giovanni de Consalvo (1435-1440); també la trobem llarga i grossa, com una serp enganxada al cul del dimoni. Excepcionalment, algun dimoni mostra una cua més desenvolupada, com el dimoni de l'esmentat Sant Miquel de Jaume Ferrer II; a l'esmentat apocalipsi figurat dels ducs de Savoia trobem una gran diversitat caudal del dimoni; un diable mostra una cua espinada (f. 28v.), i un altre una cua llarga i fina coronada per un penatx (f. 21v.) i l'Anticrist té cua de cavall (f. 17v.).

L'hirsutisme és un altre element de caracterització animal i masculina del diable; en contrast amb els àngels imberbes, els dimonis solen representar-se hirsuts, coberts d'una capa animal de pèl. El borboll corporal, a diferència del cabell concentrat al cap, que representaria les *forces espirituals*, equival a la *proliferación de la potència irracional del cosmos y la vida instintiva* (Cirlot, 1991, *pebo*). A la vulgata llatina (Is 13, 21) apareixen uns interessants *pilosi*; la veu hebrea original és *se'irim*, i designa un animal difícil de determinar, potser xacal o llop; altres Bíblies llatines anteriors traduïen per *daemonia*; però sant Jeroni posà aquests fenomenals *pilosi*, identificats amb el dimoni (Casas, 2002, 254). A la visió de *Trictelm*, els diables són *peloses* (Perellós, 1917, 87).

No tots els dimonis es representen així, però; molts d'ells tenen el cos coriàci o escatat. Vegeu, però, l'espantós cap pelut, que recorda el d'una mosca, del Lucifer de l'esmentat *Sant Miquel* atribuït a Gonçal Sarrià. També és molt pelut i animalitzat el dimoni de l'esmentat Sant Miquel de Rodrigo d'Osona.

Pel que fa a la pilositat facial, Dante bateja un dels seus diables amb un nom referent: *Barbariccia* (Infern, XXI, 118-123). És també barbut el diable foragitat del temple d'Astaroth per sant Bartomeu (Vorágine, 1982, 524). A la

¹⁶¹⁷ Reproduït a Morgan, 1982, I, lám. 139.

¹⁶¹⁸ Cervantes, 1982, II, cap. LXX, 656: *...todos en calzas y jubón, con valonas guarnecidas con puntas de randas flamencas, y con unas vueltas de lo mismo, que les servían de puños, con cuatro dedos de brazo fuera, porque pareciesen las manos más largas...*

iconografia no solen dur barba, però en algun cas sí bigots felins. El Satanàs de l'esmentat *beato* de Sait-Séver duu barba caprina. El de l'esmentat retaule de Sant Miquel de Vielha té una barba fosca, llarga i poblada. I a l'esmentat apocalipsi figurat dels ducs de Savoia, l'Anticrist (f. 17v.) porta celles i barba blancs, entomològics. Destaquem la característica iconografia del diable de Joan de Joanes, ja a mitjan s. XVI, on apareix repetidament amb el cabell i bigots o barba blancs¹⁶¹⁹.

Solen sortir de la boca dels dimonis ullals de senglar; Dante li ho adjudica a un diable concret, *Ciriatto: E Ciriatto, a cui di bocca uscia/ d'ogne parte una sanna come a porco* (Infern, XXII, v. 55). En un altre moment, el grup de dimonis fan escurixir les dents -*digrignan li denti*- per espantar el poeta viatger (Infern, XXI, v. 131). Tenen ullals a la boca l'esmentat Satanàs a la graella dels germans Limburg, així com molts de l'apocalipsi figurat dels ducs de Savoia; al també esmentat Sant Miquel de Jacomart (ca. 1454), dels dos dimonis xafats per l'àngel, el roig té també llargs ullals a la boca.

Uns elements si no fixos, sí abundants a la imatge gòtica del dimoni són les banyes; aquests apèndixs gaudeixen de tot un univers simbòlic propi: el predicador, indignat per la moda dels tocats de banyes procedents de la moda xinesa (Baltrusaitis, 1994, 84) que llueix el seu auditori femení, l'apostrofa d'aquesta manera: *!ab los dyables, ab vostres corns! Vaques, vaques vos torneu!* (Ferrer, 1932, II, 179). A la cultura àrab, les banyes corresponen a *Dhul Qarnain* o *Qui té dues banyes*, Alexandre Magne, com a senyor mitològic de l'orient i l'occident¹⁶²⁰, seguint la línia hebraica del Deuteronomi (33, 17). Símbol arquetípic de poder (Mariño, 1984, 39; Cirlot, 1991, veu *cuernos*), i també notòriament sexual, relació que Durand remarca¹⁶²¹.

La possessió de banyes apropa doncs el dimoni cristià als animals salvatges banyuts -l'animalitat masculina-, a la host caprina grega -entitats masculines de la natura salvatge pagana-, i encara a la lluna creixent -vinculada simbòlicament al món femení- (Russell, 1995, 71). En síntesi, una mena de signe del poder de la natura indòmita, força apropiat als diables¹⁶²². Ara, es tracta d'un atribut animal i sexual purament iconogràfic: les banyes dels dimonis no solen esmentar-se als textos; una excepció és Dante, que a *Malebolge* veu dimonis cornuts, *vidi demon cornuti con gran ferze* (Infern, XVIII, v. 35).

Tampoc no són al·ludides per sant Vicent, que sí les esmenta, per a desmentir-les, respecte al seu portador habitual veterotestamentari: *quan*

¹⁶¹⁹ València, parròquia de Sant Pere Màrtir i Sant Nicolau Bisbe, Sant Miquel del retaule del Crist; a la mateixa església, Caiguda dels àngels rebels, del retaule de Sant Miquel *del Gremi de Pelaires*; València, Catedral, retaule de Sant Miquel i Santa Bàrbara; Múrcia, MBA, Sant Miquel. Tots ells reproduïts al CD-ROM *Joan de Joanes*, 2000.

¹⁶²⁰ Alcorà, sura 18, 82-98.

¹⁶²¹ Durand, 1963, 145: *Dans l'anatomie animale c'est la corne, imputrescible et donc la forme oblongue est directement suggestive, qui va symboliser excellemment la puissance virile, d'autant plus que ce sont les mâles d'animaux qui portent les cornes. ...la corne non seulement par sa forme est suggestive de puissance, mais par sa fonction naturelle est image de l'arme puissante.*

¹⁶²² Russell, 1995, 71: *La imagen con dos cuernos prevaleció porque la bestia de la tierra satisfacía mejor la asociación de Satán con los animales salvajes con cuernos; con Pan y los sátiros, y con la luna creciente. Más aún, dos cuernos eran signo de poder, atribuídos habitualmente a Moisés y otras figuras numinosas.*

Moysès parlà ab Déu en lo mont, e depuis davallà cornut, no havie banes, mas rayg que exien de la sua cara (Ferrer, 1932, I, 240). Una altra vegada, el predicador desautoritza la iconografia gòtica habitual: vegeu com a exemple les magnífiques banyes amb què Joan Reixach obsequia el seu *Profeta Moisés* (ca. 1460)¹⁶²³, o les ben conegudes de l'estàtua de Miquel Àngel¹⁶²⁴. Tanmateix, sant Vicent es contradiu; en un altre sermó, llatí, en referir-se a les dues banyes de Moisés diu que signifiquen la doble natura de Crist: *duo cornua significabant duas naturas Christi, scilicet deidatis et humanitatis* (Ferrer, 2002, 559). A *Lo somni de Joan Joan*, de context eròtic i festiu, l'anònim autor es permet fer broma amb les banyes de Moisés, que també relaciona amb el bou, símbol de l'evangelista sant Lluç: l'adulteri femení hi és anomenat *Fer algú confrare de sant Lluç*. Les dones, doncs, *fent-los portar tostemps corona/ (oh, les manyoses!)/ de Moisés, molt gracioses/ ho puguen fer* (*Lo procés...*, 1988, 285).

No tots els dimonis de la iconografia gòtica porten banyes. La majoria sí, generalment curtes, i tret d'alguna excepció, un parell. Són sovint l'element iconogràfic delator del diable sota aparença humana: vegeu, a les xilografies de l'edició veneciana del 1494 de la *Legenda*, la seductora dama amb banyetes que tempta sant Albert, i el monjo també banyut que pretén enganyar sant Domènec (Voràgine, 1982, 258, 440).

En aquest sentit, en destaquem una xilografia alemanya de finals del s. XV, amb uns dimonis fantàstics, amb antenes i espolons, molt entomològics¹⁶²⁵, així com els gravats de les *Artes moriendi* (*Arte de bien morir...*, 1999, 56), on veiem un dimoni amb unes efectistes banyes tipus antena, lleugerament còniques, rematades per dues boletes. En destaquem també el diable de l'esmentat Sant Miquel del mestre de Vielha, amb unes poblades banyes de cèrvol, i alguns diables de l'Apocalipsi Figurat dels ducs de Borgonya, amb gruixudes i pesades banyes de boc, caragolades (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 26r.).

La proliferació de banyes no és habitual; en nombre de tres les trobem com una combinació de les dues banyes ordinàries amb l'afegit d'una banya central, com al cas del dimoni de l'esmentat Sant Miquel de Joan Reixac, amb una banya central, torta, tipus boc, i dues de laterals blanques, tipus bou.

Més freqüent és la representació del dimoni unicorn; algunes d'aquestes banyes centrals són singulars; la del diable de l'esmentat retaule anònim de Sant Miquel i Santa Caterina, semblant a les dels unicorns, és helicoidal; la del diable del *Sant Miquel* atribuït a Gonçal Sarrià, enorme, blanca i d'aspecte ossi, amb una altra de secundària caragolada al voltant, que recorda la serp de la temptació del Gènesi. És també tipus unicorn la banya central del diable de l'esmentat Sant Miquel de Jaume Cirera i Guillem Talarn; en un breviari d'amor català de mitjan s. XIV¹⁶²⁶ veiem un altre dimoni amb banya central; el dimoni del retaule anònim de Sant Miquel de Verdú (1494), la porta segmentada i corbada; a l'*Ars moriendi* trobem un altre magnífic dimoni amb una sola banya central, lobulada i caragolada cap avant (*Arte de bien morir...*, 1999, 64); a

¹⁶²³ València, MBA: Joan Reixach (ca. 1411-ca. 1484), *Profeta Moisés* (ca. 1460), procedent de la Cartoixa de Portacoeli, Serra. Reproduït a *El Museo...*, 1999.

¹⁶²⁴ Roma, església de San Pietro in Vincoli. Reproduït a Angulo, 1984, II, 75, làm. 42.

¹⁶²⁵ Xilografia de Martí Schönauer (1470). Reproduïda a Rubio, 1979, 24.

¹⁶²⁶ Londres, British M., Yates and Thompson, ms. 31, f. 8. Reproduït a *Reproductions...*, 1965, làm. XXIX.

l'esmentat Judici Final amb missa de sant Gregori, del mestre d'Artès, hi ha un dimoni verd, amb banya central, i en un retaule de Martín Bernat¹⁶²⁷, dels dos dimonis que xafa sant Antoni, un ostenta una magnífica banya central enmig del front.

4.7.9. La lletjor del diable

El tret més definitori de la imatge medieval del diable, més enllà del que hem vist sobre el seu dinamisme, variabilitat i animalització i sexualització, és la lletjor. La lletjor iconogràfica del diable, però, és una innovació dels s. XI i XII, coincidint amb l'expansió de l'art romànic; als s. XIV i XV, amb el gòtic, aquesta lletjor es farà més grotesca i monstruosa (Bologne, 1993, 237). Segons Yarza, la lletjor monstruosa del diable romànic seria una aportació hispànica, la introducció d'una influència textual escatològica musulmana (Yarza, 1980; 1984, 14; Camón, 1975).

El diable és tant lleig que arriba a ésser fascinant, seductor¹⁶²⁸. De vegades la seua lletjor és inefable; Lieja ens narra una història en què un monjo, que ha tingut una visió del dimoni, horroritzat, es declara incapaç de descriure'l:

E lo prior li demanà quina figura havie, e ell li dix que no lo y podie ne sabie dir, mas que més amara entrar en un forn ple de foch cremant que no que-l veés altre vegade (Lieja, 2004, CCXIX).

Eiximenis empra una imatge similar sobre la lletjor del dimoni:

...tanta és la feredat que los demonis an en si, que abans hom qui-ls veé-ls saltaria en un foch ardent que no s'acostaria a ell (Eiximenis, 1992, IV, 29).

Llull recomana una didàctica reflexió sobre la lletjor diabòlica, al seu poema *Déus, ab vostra gran pietat* (ca. 1300):

E si tu veus leja figura/ en animal o en pintura,/ e lo demoni te vol temptar/ que fort te'n vules entristar,/ per so que te'n fassa paor... (Llull, 1936, v. 3188).

Eiximenis farà aproximadament el mateix, amb un cridaner joc conceptual:

¹⁶²⁷ Ajaferia (Saragossa), església parroquial: Martín Bernat, Retaule de la Mare de Déu de Montserrat. Reproduït a *La pintura gòtica...*, 2003, 46.

¹⁶²⁸ *Enciclopedia Cattolica*, 1950, veu *Demonio*, IV, 1422-1427: *Alla seduzione del bello subentra la seduzione dell'orribile. Il terrore é l'arma diabolica piu forte e gli artisti del periodo romanico hanno costantemente messo in luce il monstruoso quale aspetto del demoniaco.*

...la seua terça forma no sia forma, mas sia desformada forma e forma no forma, e sia estranya e avorrida e abominable forma a tota bona forma, divina, angèlica i humana (Eiximenis, 1994, 64).

Al *Romiatge del venturós pelegrí* el fantasma narrador compara la lletjor de la Mort i el dimoni, avantatjosament per a la primera: *No hi ha vista tan horrorosa/ com del diable;/ la Mort, abans fort'spaventable,/ apar gentil* (*Blandín...*, 1983, 392).

Determinats personatges dels quals es vol ponderar la seua extremada lletjor són sistemàticament comparats amb el diable; a *Le roman d'Alexandre*, del s. XII, l'arquebisbe salvatge *Longis*, comparat explícitament amb el dimoni – l'*enemis*-, és descrit com a intensament lleig¹⁶²⁹. Al *Perceval*, del mateix segle, l'extrema lletjor de la donzella de la somera és relacionada amb els dimonis: sembla sortida de l'infern (Troyes, 1961, 128). Marco Polo compara els habitants de l'illa de Zanzibar, per la seua lletjor, amb els dimonis (Polo, 1977, 190, cap. CXCIII). Aquest recurs esdevé humorístic; al *Tirant*, la Viuda Reposada és comparada amb un dimoni, quan es banya amb Carmesina:

La Viuda se despullà tota nua e restà ab calces vermelles e al cap un capell de lli. E encara que ella tenia molt bella persona e ben disposta, emperò les calces vermelles e lo capell al cap la desfavoria tant que paria que fos un diable... (Martorell, 1983, CCXXXI).

Més tard, a la farsa de Lluís del Milà *Ester i Gilot* (1561), aquest darrer, per burlar-se de la lletjor d'altres personatges, diu:

...m'à dit que yo tinch lo diable al cos tenint-lo ell a la gepa; que si per Beatriu ho diu, no té tall de diablessa com la mare del seu Corbinet, Ster, que cascun any la lloguen per a ballar ab los diables de la roca de Infern (*Teatre profà*, 1962, 110).

Cervantes, al seu *entremés El juez de los divorcios*, fa dir a una dona sobre seu marit: *cada vez que le veo, hago cuenta que veo al mismo Lucifer* (Cervantes, 1968, 45).

La lletjor s'encomana: qui té contacte amb el maligne es torna també horripilant; Eiximenis considera que l'espantós aspecte dels nigromàntics té com a causa la seua relació satànica:

E, en senyal de la sua feredat, vol lo nostre Creador que aquells qui li són familiars sien feyts orribles e quax no humanals, mas axí quaix com si ja eren en infern ab eylls per tans senyals de la orrebilitat infernal, encara en uylls e en paraula e en tots lurs continents (Eiximenis, 1992, IV, 29).

Establerta la relació causa-efecte, la lletjor dels nigromàntics permet, doncs, deduir-ne la del dimoni:

¹⁶²⁹ Kent, 2003, 7102-08: *Horribles ert e gros, de longur out piez dis;/ Noir ert plus qe charbon, eskardé ot le vis./ Grant boche e longes denz dehors parurent sis;/ Mult fu lait e hidus; bien semblot enemis.*

...veuràs que los nigromàntics tots porten ab si gran feretat en ulls e en quant han, per l'acostament que han ab lo diable; veges quant més deu ésser fer lo diable, e terrible, en si mateix... (Eiximenis, 1994, 63)

A la cultura popular femenina del nord de França, a finals del s. XV, es diu que qui es mira al mirall per la nit, hi veu el dimoni, i es torna més lleig (*Evangelios de las ruecas*, 2000, 107).

El diable, quan és directament descrit, és lleig; a l'univers artúric, a la *Queste del Saint Graal*, del primer terç del s. XIII, Galahad veu sortir un diable d'una tomba, horrible (*Demanda del Santo Graal*, 1982, cap. XXXVI); *Le Morte d'Arthur*, recopilació del s. XV, repeteix la història (Malory, 1998, ll. XIII, cap. XII). Berceo els descriu *feos, ca non luzientes* (Berceo, 1973, 123). Llull avisa que quan l'ànima desempara el cos, *ixen los demonis de infern ab molt horrible esguardament* (Llull, 1981, 32). Lieja aplica a l'aspecte del dimoni el adjectiu *spaventable* (Lieja, 2004, I; DCLXXIII); el bescomte Ramon de Perellós els veu *en diuersas e leias figures e formes* (Perellós, 1917, 23). Un de ben lleig, encara que tardà, és *el diablo cojuelo*, de Vélez de Guevara¹⁶³⁰.

Quant a la iconografia, els artistes gòtics, encara més que els romànics, aglutinen tot allò que conceben com a deforme, horrible, en els dimonis, com hem vist (Baltrusaitis, 1994, 77). Deformant, distorsionant, però sempre conservant, a diferència dels dimonis preromànics dels *beatos de Liébana* -que segueixen al peu de la lletra les descripcions apocalíptiques-, la forma humana. Kappler destaca els procediments medievals de formació morfològica del dimoni, en particular el d'aglutinació, en una cursa cap a la seva *monstrificació*¹⁶³¹. El monstre, omnipresent, gaudeix d'una immensa popularitat medieval (Bakhtin, 1998, 311), és consubstancial a l'art medieval, tot i la indignació d'un sant Bernat (Cirlot, 1990, 175-176), i roman a l'església, desplaçat, això sí, als espais marginals –capitells, gàrgoles i mènsules-, de la mateixa manera que es desplaça geogràficament a l'orient¹⁶³².

El sentit d'una tal concentració de lletjor és convertir el dimoni en símbol de l'*alteritat*: expulsat de la categoria humana, animalitzat, sexualitzat, cosificat,

¹⁶³⁰ Guevara, 1983, 172: *Un hombrecillo de pequeña estatura, afirmado en dos muletas, sembrado de chichones... calabacino de testa... chato de narices, la boca formidable y apuntalada en dos colmillos solos... erizados los bigotes... los pelos... ralos.*

¹⁶³¹ Kappler, 1986, 132: *Para el hombre medieval, el monstruo es una "anomalía normal", un avatar necesario, inevitable, misterioso pero no dramático testimonio de la imaginación y de la creación divinas... para el hombre normal, los monstruos son, ante todo, formas diferentes de él mismo. Esas formas son el resultado de una organización no habitual de los elementos ordinarios de composición, de un amasijo diferente de la materia inicial.*

¹⁶³² Cirlot, 1990, 182: *El naturalismo gótico trasladó al monstruo desde el interior hasta los márgenes. El deslizamiento espacial del monstruo parece responder a una diferente manera de concebir la imagen del mundo. Pero tanto en el arte altomedieval como en el románico y el gótico la estética monstruosa procede de la figura del monstruo, ese ser absolutamente necesario para la armonía del universo. En el mundo medieval el monstruo nunca está solo. Las formas desmesuradas se equilibran con la austeridad de los muros, con la abstracción numérica manifestada en los elementos arquitectónicos.*

satanitzat, el dimoni representa els enemics de l'Església, diu Fontana¹⁶³³. La lletjor del dimoni, però, cal contemplar-la en oposició dialèctica amb la bellesa dels àngels, els seus enemics. Oposició i complementarietat que s'expressa, s'encarna, com dirien a l'Edat Mitjana, en la imatge dualista de la lluita de Satanàs i sant Miquel: cada un dels dos combatents -àngel i dimoni- resulta negatiu de l'altre, invers i simètric.

La iconografia, l'artista medieval, tenen doncs una missió moral – ideològica-; Eiximenis, explícit, recomana que la imatge del diable inspire horror; horror saludable i necessari, didàctic:

E aquesta és la raó per què los pintors se deuen estudiar de pintar lo diable a les gents en la pitjor e en la pus lletja figura que al món sia, per tal que les gents l'hagen en gran terror e paor, e que per res no els plàcia sa companyia, ni res qui d'ell sia... (Eiximenis, 1994, 63)

Al *Llibre dels àngels* ho repeteix:

E, per tal, se deuen pintar los demonis e ls dampnats los pus leigs que puxe perquè tothom fusque lur companya e esqui tot ço qui d'ell sia (Eiximenis, 1992, IV, 29).

Un interessant símptoma de l'èxit d'aquestes intencions és el fet que als còdex medievals il·luminats amb diables, freqüentment pietosos lectors els han rascat els ulls o tota la cara, sense que poguem esbrinar la data d'aquesta acció; un exemple el tenim al davallament de la *Bíblia de Àvila* (s. XI-XII)¹⁶³⁴, on tots els dimonis representats tenen la cara rascada.

Vegem algunes referències textuais a la iconografia diabòlica, una mena de descripcions indirectes; el viatger John Mandeville veu, a l'oriental *Vale of Enchantment*, *Vale of Devils* o *Vale Perilous*, una espantosa imatge del dimoni, possible estàtua gegant de Buda¹⁶³⁵; la versió aragonesa fa: *Et en medio d'aquella val sobre una roca es la cabeça e la cara d'un diablo muy terrible a veer...* (*Libros españoles...*, 1986, 166). I Gonzalo Fernández de Oviedo, al seu *Sumario de la natural y general historia de las Indias*, de la primera meitat del s. XVI, troba a Amèrica que els indis *caribes* pinten el dimoni tan lleig com a Europa¹⁶³⁶.

¹⁶³³ Fontana, 2000, 54: *Este repliegue de Europa se apoyó en la construcción de una nueva imagen del "otro" que debía ser excluido y combatido. De un "otro" que no era ahora el bárbaro o el "pagano", sino el "hereje" y el "infidel", dos nombres referidos a un mismo rostro: el del diablo que está detrás de estas dos apariencias. La lucha contra los seguidores del diablo se realizará mediante la cruzada y la Inquisición, con el uso sistemático de la tortura y con la imposición de unas reglas para segregar a los grupos minoritarios.*

¹⁶³⁴ Madrid, Bibl. Nacional, vit. 15-1, f. 350v. Reproduït a Cahn, 1982, 208, làm. 169.

¹⁶³⁵ *The travels...*, 1983, 173: *...very headeous and dreadful to see... There is no man in this world, Christian or anyone else, who would not be very terrified to see it, it is so horrible and foul. He looks at each man so keenly and so cruelly, and his eyes are rolling so fast and sparkling like fire, and he changes his expression so often, and out of his nose and mouth comes so much fire of different colours...*

¹⁶³⁶ Fernández, 1971, 97: *...de aquella misma manera lo pintan, de colores y de muchas maneras; asimismo lo hacen de oro de relieve y entallado en madera, y muy espantable siempre y feo, y tan diverso como le suelen acá pintar los pintores a los*

Eiximenis ens narra una sorprenent història sobre la imatge del maligne; lluny de congraciarse amb ell, Apuleu és enganyat pel dimoni; allò més cridaner és que el diable assumeix la seua imatge plàstica, s'hi identifica:

Actén encara a Apuleo, gran príncep en la Odiçia, qui, entrant en la esgleya de Sancta Sufia en Constantinoble, e com faés ençendre çiris a tots los altàs, manà que axí mateix ne fos ençés un a la ymatga del diable, qui era pintada a la fi de la esgleya. E, la nit lo diable li aparech en sompnis, dient-li axí: "Pus tant m'as onrat e il·luminat ma ymatja en lo temple de Déu, la qual los altres an tant desondrada e maleyta, per rahó d'açò, yo·t daré ço que totstemp as desigat: ço és aur e argent en còpia. E trobaràs prou en ton lit quant sies despertat e totes tes caxes ne seran plenes". ...E, com faés regonéixer primerament son lit, trobà que tot s'era solt e que era tot sullat de cap a peus, e trobaren totes ses caxes plenes de semblant matèria. E estech tot son palau fet axí pudent, que despuys jamés negú no y poch posar ne abitar (Eiximenis, 1992, IV, 56).

El dimoni sap com és de lleig; de fet, a l'infern empra la seua horrible figura per turmentar els condemnats amb la seua visió, *presentant-li sa orribilitat e feredat* (Eiximenis, 1992, IV, 54). I inversament, no li agrada gens que li recorden aquest tret; segons Noydens, és un arma de l'exorcista per atacar el dimoni¹⁶³⁷. No puc estar-me d'esmentar ací un miracle marià de la *Cantiga* número 74 d'Alfons el Savi¹⁶³⁸. Es tracta de la narració de *cómo Santa María guarecéu o pintor que o demo quisiera matar porque o pintava feo*. L'artista executa un fresc a l'absis d'una església romànica, *E ao demo mais feo d'outra ren/ pintava él sempre*. El diable, irritat perquè el representa tan lleig, se li apareix; a la miniatura el trobem visiblement exasperat, davant el pintor, i senyalant amb la mà un dimoni pintat al mur, exactament igual que ell: negre, pelut, amb rostres *extra* i una mena de faldilla romànica. El maligne el recrimina: *"Porqué me teês en desdén,/ ou porqué me fazes tan mal parecer/ a quantos me veen?"* L'artista argumenta: *"Esto que ch'eu faço é con gran razón,/ ca tú sempre mal fazes, e do ben non/ te queres per nulla ren entrameter"*. El dimoni enderroca aleshores la bastida on és el pintor, que abans de caure només té temps d'invocar la mare de Déu. El miracle: la Verge l'aguanta penjant de la volta de l'absis, pel pinzell. En aquest curiós *miracle*, paradoxalment, el dimoni no sols s'identifica amb la seua representació plàstica, sinó que es rebel·la i vol corregir la seua pròpia iconografia.

pies de Sant Miguel Arcángel o de Sant Bartolomé, o en otra parte donde más temeroso le quieren figurar.

¹⁶³⁷ Noydens, 1711, 30: *Caiste lastimosamente de la mayor grandeza, á los abismos del infierno, trocando tu hermosura en la mas fea, y abominable figura, que puede caer en pensamiento.*

¹⁶³⁸ Reproduït a Tausiet, 2004, làm. 7.

4.8. L'ANTICRIST

4.8.1. Història, ús polític

L'Anticrist cristià té precedents hebreus, ja identificat amb la tribu de Dan, en un messianisme invers que s'esllavissa al cristianisme cap a la diabolització. El trobem –Anticristos- al Nou Testament a Joan (1 Jo 2, 18; 2, 22; 4, 3; 2 Jo 7), Mateu (Mt 24, 24) i Marc (Mc 13, 22); Pau (2 Thess 2, 3-10) i l'Apocalipsi (13; 17, 7-14) hi al·ludeixen amb el nom similar de *pseudocristos*. Sempre són referències summament vagues, que semblen referir-se als enemics col·lectius de l'Església (Monferrer, 2003, 107). L'*Enciclopedia Cattolica* el defineix com a adversari de Crist¹⁶³⁹, seguint l'explicació etimològica¹⁶⁴⁰.

La qüestió de la caracterització i paper de l'Anticrist als segles XIV i XV és ben definida, amb tota una biografia precisa (Fuster, 2004); la teologia actual continua considerant-lo un personatge anunciat pels textos bíblics (Bot, 2002, 145). Com veurem, l'Anticrist medieval és un negatiu de Crist (McGinn, 1997, 49); sovint confós amb Satanàs, es tracta però d'un altre individu, que no és el cap del mal, sinó que l'encarna, de manera inversa a Crist, diu sant Tomàs (S. Th., 3, q. 8, a. 8). Però també s'interpreta –almenys sant Vicent- com a enviat directe de la ira de Déu, fart dels pecats i traïcions dels cristians¹⁶⁴¹.

L'adveniment de l'Anticrist, com ja hem vist en tractar la qüestió del profetisme i mil·lenarisme medievals, es considera imminent. El tema podríem dir que és, amb la fi del món i el judici final, un dels tres preferits per la predicació apocalíptica de sant Vicent; sol tractar-lo en tres sermons consecutius; a l'informe d'un espia que el segueix, la *Relación a Fernando de Antequera sobre algunos aspectos de la predicación toledana de san Vicente*, s'hi diu: *E dizen los de su compañía que pocas vezes o ningunas pedrica del Antichristo que el primero sermón non enrronquezca* (Ferrer, 1994, 667).

L'Anticrist determina el darrer període cronològic de la humanitat; a les analogies de sant Vicent, és el quart dia, la quarta llei, *Ilei de tots pecats, Ilei de ira* (Ferrer, 1973, 146). En un altre sermó,

Ara veus que vendrà lo quart dia, tost, tost e ben tost: lo dia de Antechrist, que darà ley de ira... Aquesta ley és dita de ira: "dies illa, dies ire", ço és, en lo temps de Antechrist... (Ferrer, 1975, V, 240).

A la comparació entre les fases de la Lluna i les èpoques de l'Església cristiana,

¹⁶³⁹ 1950, I, 1434-1442: *Avversario di Cristo che, alle fine dei tempi sedurrà con satanici prodigie e astuzie molti cristiani, infine sarà annientato da Cristo nella sua parusia.*

¹⁶⁴⁰ Ferrer, 1994, 536: *...ab anti, quod est contra, et hic Christus, quasi "contra Christum", que quiere dezir todo contra christianos, porque será contra los christianos de Ihesú Christo.*

¹⁶⁴¹ Ferrer, 1994, 551-559: *E dirá nuestro señor Dios: "Antichristo, ve, e Got e Magot. E tienes hombres de armas?" "Señor, sí..." Mas algunos diran "E, frayre, dades a entender que el Antichristo que lo enbiará Dios?" Yo digo que Él lo enbiará. E, buena gente, conclusión es de theología que todos los males que nos vienen Él los da por nuestros pecados. E quando el Antichristo viniere e fiziere mal, esto Él lo consentirá...*

*...serà eclipsada la Església per Antechrist, tost e ben tost, e serà sangonosa per les morts que darà lo traïdor; ítem, romandrà negra per moltes falses errors que metrà, dirà, etc...*¹⁶⁴²

Al temps de l'Anticrist, Lucifer serà deslliurat de les seues cadenes infernals, diu el predicador:

E així, l'ànima sagrada de Jesucrist menà son presoner Lluçifer, lligat, en infern, e havia a estar lligat fins al temps de l'Antecrist... (Ferrer, 1973, 173).

I tanmateix, segons Eiximenis, Satanàs tem el moment d'aquest alliberament, perquè hi seguirà la seua presó definitiva, eterna:

Majorment ara, aytant com veu e conex per los temps e obres qui-s fan en lo món, e per les Escripures que la fi del món s'acosta e que, en breu, à a ésser gitat en infern públiquament en les perpetuats penes... (Eiximenis, 1992, IV, 49).

De la mateixa manera que a l'Edat Mitjana se cerquen encarnacions de l'Emperador dels darrers dies, també se li atorga a l'Anticrist un protagonisme polític; vegem breument la diacronia d'aquestes encarnacions de l'Anticrist a la terra, evident ús polític que conformarà l'evolució històrica del personatge, en primer lloc identificat amb l'emperador romà, després amb diversos personatges medievals, i finalment amb el propi papat romà.

Al primer cristianisme tenim una identificació primerenca amb el rei Antíoc IV Epífanes; després s'identifica amb el primer emperador perseguidor de la nova secta, Neró (McGinn, 1997, 61 i s.). De la fusió de totes dues llegendes sortirà l'encarnació típica dels primers segles cristians: l'Anticrist és l'emperador romà (McGinn, 1997, 70). Efectivament, com a culminació del procés de sacralització del poder imperial, l'*imperator victor* es representa com a Júpiter (Turcan, 1997, 309), màxim benefactor –evergetisme- i en una aplicació retroactiva de l'evemerisme (Turcan, 1997, 319). Els cristians de finals del s. II i principis del III, doncs, s'alegraran de la caiguda de l'imperi, que identifiquen amb el dimoni: així, la Passió de Maximià, Lactanci (Amat, 1985, 249; 343; 353). Tertul·lià interpreta la xifra apocalíptica de la bèstia -666- com a acròstic de *Caesar theos*, i sant Cebrià denuncia la religió imperial com a *imaginem bestiae*; tanmateix, la imatge de l'emperador "bo" Constantí sí és adorada pels cristians; aquest culte no serà formalment prohibit fins al 425 (Turcan, 1997, 337-338).

Més endavant sant Gegori farà servir l'Anticrist com a eina per la reforma eclesiàstica (McGinn, 1997, 96); fins al s. X, la figura s'identifica amb els enemics de l'Església, i va adquirint, amb influències bizantines, el seu perfil escatològic, en interacció amb la llegenda messiànica de l'Emperador dels darrers dies, l'origen de la qual cal cercar al desenvolupament de la ideologia

¹⁶⁴² Ferrer, 1932, II, 240. La versió castellana, a Ferrer, 1994, 321: *E contempla en cómo será clipsida en tiempo del Antechristo e será sanguinosa estonçe por la muerte que se fará en los christianos. E esso mismo parar se ha negra por muchos falsos errores que el traidor meterá.*

imperial cristiana (McGinn, 1997, 103-104, 112). L'innovador real en aquesta tradició és el monjo reformador Adso (ca. 950), en una carta molt difosa; hi fa una inversió de l'hagiografia, relatant la vida futura de l'Anticrist; malgrat identificar-se amb els rivals del poder eclesiàstic, hi haurà un Anticrist final (McGinn, 1997, 116).

Als segles plenomedievals l'Anticrist anirà unit a l'apocalípticisme i les seues indestriables intencions de reforma i purificació de l'Església; hi creix la importància del *pastor angelicus*, el papa final, rival de l'Anticrist i reformador de l'Església (McGinn, 1997, 132). Al s. XIII, McGinn diferencia ja tres divergents tradicions sobre l'Anticrist: una primera, comuna, es basa en l'exegesi bíblica i la carta d'Adso; una segona, reformista, la relaciona amb els esdeveniments del moment, percebuts com a escatològics; una tercera, en fi, d'arrel joaquimita, té un tarannà més mil·lenarista (McGinn, 1997, 162).

D'acord amb la segona d'aquestes tendències, un precedent el trobem al trobador Gaucelm Faidit, al seu poema *Ara nos sia guitz* (1202), barreja de cançó de croada i comiat personal en partir cap a orient, on titlla Felip August de França (1180-1223) d'Anticrist, per la seua desídia respecte a la croada: *Oimas es Antecristz/ al dan del mon issitz* (Los trovadores, 1989, 774).

Durant el conflicte del s. XIII entre el papa i l'emperador, tots dos pretenen encarnar respectivament les figures del *pastor angelicus* i del Emperador dels darrers dies; des del costat eclesiàstic, apareix més tard la identificació, que es perllongarà tres segles, de l'enemic Frederic II, tres vegades excomunicat i que arriba a proclamar-se rei de Jerusalem, i els seus hereus amb l'Anticrist (McGinn, 1997, 171); "Comptat i debatut, les profecies es fan i es desfan al teler polític de cada contrada" (Duran, 1997, 21-24).

A principis del s. XIV, Arnau de Vilanova escandalitzarà la universitat de París amb les seues predicacions sobre l'Anticrist (McGinn, 1997, 185); ja hem parlat del seu profetisme i els seus càlculs temporals; vegem ara què en diu sobre el nostre personatge. A la Confessió de Barcelona (1305), després del conflicte a París, explica al rei Jaume II les seues tesis: immediatesa de l'adveniment (*que-l damunt dit enemich deu regnar personalment en aquest centenar en què som entrats de V anys ençà* (Vilanova, 1947, 113), i identificació amb els que ell considera enemics de la puresa de l'Església, és a dir, els seus enemics polítics. Al seu Raonament d'Avinyó (ca. 1309), cerca un candidat polític que, identificat amb el darrer emperador, execute el seu programa; hi planteja la mateixa immediatesa: *lo major Antichrist qui ésser deu aurà complit son cors d'enfra los primers XL anys d'aquest centenar*. El fet serà anunciat *per lo primer papa que vendrà après aquest qui ara és* (Vilanova, 1947, 169). Vilanova situa el papa angèlic -*l papa evangelical*- com a anterior a l'Anticrist, i li atorga un caràcter combatent: *suscitarà, per tot christianisme, los prínceps ab croada sobre eretges, contra aytals barons, per porgar la Christiandat* (Vilanova, 1947, 188).

El profeta Joan de Rocatallada (1315-1365), partidari dels Anjou a Sicília, troba que l'Anticrist és el rei d'Aragó Pere II, simultàniament amb Lluís de Baviera (Duran, 1997, 11).

A la Castella de mitjan s. XV hi ha una identificació habitual del conestable Álvaro de Luna; el marquès de Santillana escriu les *Coplas contra don Álvaro*, on el compara amb Lucifer: *Luçifer sobervioso/ quiso conquistar su sylla... gran dragón/ perverso, malo, tyrano* (Guadalajara, 1990, 200).

Després apareixen poques novetats; es discuteix si el mil·lenni serà anterior o posterior a l'adveniment de l'Anticrist (McGinn, 1997, 194). La llegenda arriba fins als nostres dies, amb diverses i pintoresques identificacions (Napoleó, Hitler, Stalin...) (McGinn, 1997, 264).

Des del s. XIII, però, una altra tendència que acabarà triomfant girarà la truita: la identificació reformista del papat romà amb l'Anticrist. El precedent el podem trobar al radical anticlericalisme d'alguns trobadors gibel·lins, com ara Guilhem Figueira, al seu poema *D'un sirventes far en est son que m'agenssa* (1227-29), contra l'Església romana¹⁶⁴³. Dante descriu un sant Pere encoleritzat perquè el papa *usurpa in terra il luogo mio* (Paradís, XXVII, v. 22), de manera que Lucifer es troba a Roma d'allò més bé: *onde 'l perverso/ che cadde di qua sù, là giù si placa* (Paradís, XXVII, 26).

Un espiritual franciscà, Pietro Olivi (ca. 1248-1298), deixeble de sant Bonaventura, dirigent apocalíptic radical, identifica la bèstia del mar amb l'Islam, i la de la terra amb el fals papa (McGinn, 1997, 178). La identificació papat-Anticrist es desenvolupa més a partir del Cisma (McGinn, 1997, 194): Roma és Babilònia, i el papa la bèstia: ús subversiu de l'Anticrist (McGinn, 1997, 201). El primer en dir clarament que el papa és l'Anticrist, segons McGinn, serà Wicliff, seguit pels hussites; la identificació s'incorpora al programa reformista (McGinn, 1997, 201-204).

El papa Alexandre VI, que encarna la simultaneïtat del poder espiritual i temporal, és vist pels reformistes com l'Anticrist; s'ha dit que Durer, al seu Apocalipsi (1498), posa el rostre del papa Borja al personatge (Röttgen, 2000, 166).

Luter, seguint la tradició reformista medieval, identificarà les dues figures¹⁶⁴⁴: el papat és corrupte des de sant Gregori (McGinn, 1997, 226). Des del trencament, abundarà la iconografia protestant, als gravats xilografats, del papa diabòlic (McGinn, 1997, 228). La identificació romandrà fixada a l'imaginari protestant.

Roma, d'altra banda, respon satanitzant els reformadors: l'Anticrist no és el papa, sinó Luter (McGinn, 1997, 247). Els successius concilis catòlics aniran minimitzant el personatge: l'Església plegarà veles i imposarà un prudent silenci en aquesta qüestió; davant els abusos dels predicadors, diu l'*Enciclopedia, Il concilio Lateranense V (1516), dové proibire ai predicatori di annunziare*

¹⁶⁴³ *Los trovadores*, 1989, 1272: ...Roma, que es caps de la dechadenssa,/ on dechai tot bes. (...) Roma enganairitz, qu'etz de totz mals guitz/ e cima e razitz (...) falsa e trafana (...) Malamen renhatz, Roma. Dieu vos abata/ en dechazemen,/ car trop falsamen/ renhatz per argen, Roma de mal'esclata/ e de mal coven. (...) Inz el foc d'abis, Roma, faitz vostre estatge/ en perdicion. (...) Mas en cal quadern trobatz c'om deia aucire,/ Roma, ·ls crestians? (...) Roma falsa e tafura (...) Roma, per aver faitz mainta vilania/ e maint desplaizer e mainta fellonia (...) Roma desleials,/ razitz de totz mals,/ els focs enferrals ardrets senes falida,/ si non penssatz d'als. (...) Roma, grans fastics es d'auzir e d'entendre/ los vostres prezicx. (...) Roma, de mal for,/ que tot vostre cor/ avetz en tresor; don cobeitatz vos mena/ el fuoc que no mor. (...) ...dedins lops rabatz,/ serpens coronatz/ de vibr'engenratz, per que·l diable·us cura/ coma·ls sieus privatz.

¹⁶⁴⁴ Nola, 1987, 208: *Lutero chiaramente riceve dall'età precedente la credenza nella qualità demoniaca del pontefice romano, quale Anticristo. Wyclif (1328-1384), già egli ricevendo la tradizione tardo-medievale consolidata degli scritti dei Fraticelli e degli Spirituali, ha una concezione matura del demonismo della chiesa romana, riferendola soprattutto ai peccati mondani e all'avidità del clero.*

l'Anticristo imminente (*Enciclopedia Cattolica*, 1950, I, 1434-42, veu *Anticristo*; McGinn, 1997, 209).

Vegem, d'altra banda, la simbologia de l'Anticrist. Tenim en primer lloc el famós guarisme 666, el número de la bèstia, procedent de l'Apocalipsi (13, 18); s'ha identificat amb l'acròstic de l'emperador Neró (Díez, 2000/1, 71). Sembla ésser aquest el *caràcter* de l'Anticrist, que gravarà sobre els seus seguidors; en paraules d'Eiximenis,

...segons que comunament glosen los doctors, Apocalipsi XIII, lo caràcter de la bèstia que los hòmens portaran signifíca peccat, qui és segell del diable posat en los peccadors (Eiximenis, 1992, IV, 41).

A l'anònim *Libro del Anticristo* (1497) se li dóna protagonisme a aquesta marca; hi veiem una xilografia (cap. XVIII) en què el nostre personatge, assegut en un tron, fa marcar els seus seuaços al front¹⁶⁴⁵. En un altre capítol (XXIX) veiem a la il·lustració com un home, amb un pinzell –en contradicció amb la marca ígnia- marca els reis d'Egipte i Etiòpia¹⁶⁴⁶, i finalment (cap. XXXI) també el rei de Líbia¹⁶⁴⁷.

A sant Vicent, d'altra banda, l'Anticrist ve prefigurat per *l'àngel percutient*, aquell que *matà tots los primogènits de Egipte; e signifíque, l'àngel, Antechrist, e ja ha XIII anys que és nat* (Ferrer, 1932, I, 208).

McGinn esmenta un altre simbolisme, el de la reina Mandràgora; Honori d'Autun, mort ca. 1145, estableix, al seu comentari sobre el Càntic dels Càntics, una cronologia de quatre períodes, basada en les quatre dones –l'Església- que s'esmenten al llibre: la filla del faraó (1, 9) representa els patriarques *ante legem*; la reina del sud (3, 1; 6, 9), els profetes *sub lege*; la sunamita (6, 10; 7, 10), els apòstols *sub gratia*, i finalment la reina Mandràgora, provinent del nord (7, 14), representa l'Església de l'Anticrist¹⁶⁴⁸.

4.8.2. L'equip. Gog i Magog

No hi ha un únic Anticrist, sinó que la figura es multiplica, en identificar-se amb els enemics de l'Església; es tracta d'una tradició exclusivament occidental (McGinn, 1997, 83). Al s. II ja és dibuixada: hi ha alhora diversos

¹⁶⁴⁵ *Libro del Anticristo*, 1497, XVIII: *El carácter, siquier señal de fuego mandará poner a los judíos en medio las frentes y en las manos derechas, porque así después señalados sean conocidos por seguidores de su yrrónea y maluada secta, y ahún otros, pequeños y grandes, parece que han de ser signados... mandará que nadie pueda mercar o vender sacados aquellos que se hallaren tener el carácter o nombre de la bestia o el cuento de su nombre... No será poca tribulación a los cristianos ver que los judíos y otras naciones tan enemigas... tengan el mando...*

¹⁶⁴⁶ *Libro del Anticristo*, 1497, XXIX: *Los reyes d'Egipto y Ethiopia por el mandado del Anticristo serán señalados en medio de las frentes y manos derechas, por que se conozcan entre los otros que tengan la parte dyabólica suya...*

¹⁶⁴⁷ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXI: *Quando haurá el rey d'Libia creýdo el milagro del Anticristo, luego le fará poner el carácter o señal d'fuego en la mano derecha y en medio de la fuente, porque mejor el mal enemigo Sathanás conzca el triste rabaño de su ganado de los peccadores...*

¹⁶⁴⁸ McGinn, 1997, 134-136. Dóna la referència de l'obra: PL 172, 347-496.

anticristos, presents, i un Anticrist principal o final, l'*ultimus Antichristus* (McGinn, 1997, 74); sant Gregori assumeix aquesta tradició (Duran, 1997, 21), així com Adso (McGinn, 1997, 116) i l'influent apocalíptic Joachim de Fiore (Duran, 1997, 21-23; McGinn, 1997, 162); Luter i Calví seguiran emprant la multiplicació (McGinn, 1997, 228, 234). Al sermó castellà apòcrif atribuït falsament a sant Vicent, interpolat o creat per espirituals, es diu que hi haurà dos Anticristos, primer el *mezclado*, la quarta bèstia, que vindrà amb dissimul; i el segon, el *puro*, que vindrà obertament després de la mort del primer (Ferrer, 1994, 645). Joan Alemany també en diferencia dos tipus: un, el més important, futur (*Encara que altres Anticristos, hu o molts, ans de aquests vengueren, no agueren tal poder com haurà aquest anticrist*) precedit al llarg de la història pels cinc *antichrists specials: los quals foren Symon Magus y Ermògenes, Sabèl·lio, Arrià e Mafomat* (Alemany, 1997, 97).

Siga com siga, a l'hora d'atacar, l'Anticrist no estarà sol; tindrà l'entusiasta col·laboració en primer lloc dels diables; sant Vicent conta com al seu temps el persegueix una colla de falsos ermitans que el difamen allà on va, en realitat dimonis encoberts, *nunciis Antichristi*¹⁶⁴⁹.

A la carta d'Adso (ca. 950) es diu que l'Anticrist reconstruirà el temple de Jerusalem (McGinn, 1997, 116), la qual cosa farà que el poble jueu el reconega com a messies; segons Ponç Carbonell, *intentarà restaurar el temple de Jerusalem; els jueus l'acceptaran* (Mensa, 2000, 582). Els jueus, i naturalment els musulmans es posaran encantats a les ordres de l'Anticrist, afirma sant Vicent:

Aprés parla dels infels... Açò faran per haver batalla contra los cristians, e seran los primers que s'alegraran los juheus, e·ls darrers seran los cristians... Oo dels mesquins! E quantes vegades són estats enganats en pendre Messies. Axí los ha pres als juheus com als orbs, que quan han perdut lo bastó, arrapen tot ço que·ls ve davant. Lo bastó és Jesús, e han·lo perdut, e axí prenen tot ço que·ls ve davant... Depuix los moros no se'n faran molt de pregar Gog cubert, Magog descubert. E llavors tots aquells ajustar-se han contra los cristians... (Ferrer, 1975, VI, 232).

Ja hem vist la satanització d'aquests col·lectius, en la visió maniqueïsta moral, peça clau en la formació de la identitat col·lectiva europea (Bartlett, 2003, 335). Tant uns com altres *ayna serán con él*, perquè concorden en tarannà diabòlic (*van a carnalidades*) (Ferrer, 1994, 536). Eiximenis coloca al mateix sac tres servidors del dimoni: *Antechrist e ab Judes e ab Mafomet de Meca, sos principals dexebles* (Eiximenis, 1992, IV, 55). Fins i tot, segons el *Libro del Anticristo* (1497), els jueus l'adoraran com a Déu: *Los judíos obstinados, pensando que sea su dios el Anticristo, repararan el templo de Jherusalem (Libro del Anticristo, 1497, cap. VII).*

Alguns mortals altres formaran part del seu equip, com a deixebles, en la inversió respecte a Crist; Arnau de Vilanova es dedica a denunciar aquests deixebles, algun dels quals ocupa llocs alts a la institució, diu al Raonament d'Avinyó:

¹⁶⁴⁹ Ferrer, 2002, 522: *...quod iam in diversis partibus inveni nunciis Antichristi, et non sunt persone, sed demones in figura heremitanorum, ut in Lombardia... et ille fuit visus in villa Perpinyà in Concilio prope papam, et dixit mihi cubicularius pape quod ipse viderat eum, et accessit ad Montserrat, etc.*

...e dien les revelacions divines que-ll diable, qui d'aquesta furor los à embriagats, ordenà e percaçà que alguns d'aquests falsaris puyassen a cardenalat... (Vilanova, 1947, 205).

A la Confessió de Barcelona també els denuncia: els anomena *cambrés d'Antechrist* (Vilanova, 1947, 136), i també parla

...dels correus principals d'Antechrist, los quals, per giny o per força o maestria del diable, pugnan que-l poble dels christians cagen, en aquella persecució, en descuyt, per tal que desguarnits los puscha trobar aquell enemich, e leugerament vençre e trestornar... (Vilanova, 1947, 108).

No és un altre l'objecte d'acusació que els eclesiàstics corromputs:

...serà stament de falsos religiosos, los quals sembraran en lo poble dels christians los vicis e les iniquitats d'Antechrist, e cobrir s'an ab àbit o semblant de religió e ab pensa de saviesa... (Vilanova, 1947, 117).

Imitant l'acció dels apòstols, aquests deixebles predicaran la bona nova: *hauran auctoritat de parlar entre-l poble, lo qual los creurà e-ls portarà reverència e-ls tembrà. Arnau els compara amb el scurpió, lepan ab la lengua e ferín ab la coha* (Vilanova, 1947, 118). I els identifica pel seu aspecte, en una clara al·lusió als dominicans, ens recorda Batllori: *E per mills conéixer, expressament nomena les colors de lur àbit, axí com negre e blanch* (Vilanova, 1947, 123). Seguidament, enumera els vint-i-dos senyals, bàsicament morals, que permetran descobrir-los; en destaquem la clara al·lusió a la venalitat eclesiàstica -*absoldre de peccats e deliurar de purgatori*-:

...volenters se lunyaran de lur cel·la e de lur monestir (...) hiran vagan per les corts dels grans senyors (...) envejaran ço que pertany a-ltruy (...) scorquaran e despullaran, sostraén los simples e los nicis e badochs (...) se glorificaran (...) seran ociosos e vagarosos (...) al·legaran que sofferen gran fretura e gran pobresa per Jesuchrist (...) viuran bastament e delicadament (...) seran cobeus e desigoses de grans honors e de grans dignitats (...) seran altius de cor e orgullosos per linatge d'on seran, o per la sciència que hauran (...) tiraran a si altruyes ovelles o parroquians (...) entre si diran mal la hun del altre (...) enganaran les vídues (...) vendran los sacrificis e-ls metran a encant (...) que-ls malalts vesitaran curosament per cobesa e no per caritat (...) entre si mateys s'alegraran de la mort de aquells que elegiran entre ells lur sepultura (...) prometran que poden absoldre de peccats e deliurar de purgatori (...) en públich se gaubaran de sciència e de virtuts (...) seran plens de flama e d'ardor e de luxúria (...) seran avars e tinents e ríchs (...) faran alts bastiments e de gran messió (...) neguna cosa no hauran de seguir ni de semblar en abstinències e oracions e humilitat e paciència e suavesa e temperament e caritat e altres virtuts (Vilanova, 1947, 120-123).

S'inspira en Hildegarda de Bingen, *santa Aldegardis*, de la qual reproduueix la llista moral dels apòstols de l'Anticrist, consistent en paradoxes; hi repeteix l'al·lusió –*venditores indulgenciarum*-¹⁶⁵⁰. Conclou que són els seus enemics, els que el denucien a ell, *perquè los damunts dits, per ço com són plens de maligne sperit e ministres seus, menyspreen, e dampnen lo poble* (Vilanova, 1947, 135). Molt aviat, però, es podrà saber si els eclesiàstics pertanyen a l'Església de Crist o a la de l'Anticrist:

...poran conèixer de cascun stament, ço és, del sobirà entrò al jusà, si són ministres o membres de nostre senyor Jesuchrist o d'Antechrist, o si són temple o sglésia d'aquest o d'aquell... (Vilanova, 1947, 136).

Sant Vicent també s'ha topat ja amb ells¹⁶⁵¹. En general, tret d'alguns pocs cristians resistents, la majoria de la població s'abocarà encantada al regnat de l'Anticrist¹⁶⁵². El predicador proposa, didàctic, el moment del trobament amb aquesta realitat:

Sapiats que en breu deu venir la fi del món e Antechrist, e quan seran acèn los seus dexebles, quan te trobaran, diran: "Quinya fe has tu?". Diràs tu: "la fe christiana". "E quala és?". Si no la saps, diràs: "No-u sé". Oo, quiny perill!... (Ferrer, 1975, IV, 17).

El *Libro del Anticristo* conta com aquest personatge enviarà els seus predicadors (*ha de embiar por todo el mundo sus malos discipulos, para que prediquen la secta suya más ahominable*) (*Libro del Anticristo*, 1497, XIX) a diversos reis, els quals l'acceptaran com a messies; es tracta del rei d'Egipte (*Aquí se demuestra cómo vn discípulo del Anticristo publica esta nueva secta delante del rey de Egipto y de todo su pueblo*) (*Libro del Anticristo*, 1497, XX), el de Líbia¹⁶⁵³ i el d'Etiòpia¹⁶⁵⁴; fins i tot s'hi afegixen les amassones: *Scruien*

¹⁶⁵⁰ Vilanova, 1947, 126: *...beati emulatores, pauperes divites, simplices parentes, devoti adultores, sancti ypocrite, mendaces superbi, petitores effrontes, doctores instabiles, martires delicati, confessores Luciferi, humiles elati, pii duri, dulces calumniatores, pasciffici persecutores, amatores insidi, venditores indulgenciarum, ordinatores commodi, conspiratores clapulosi, desideratores honoris, mercatores domorum, seminatores discordiarum, hedificatores in altum...*

¹⁶⁵¹ Ferrer, 1994, 537: *Buena gente, sabed que el Antichristo non pasará acá, mas pasarán los sus discípulos. E yo vos digo que he fallado algunos. E ellos comenzarán a predicar en esta manera...*

¹⁶⁵² Ferrer, 1994, 537: *"Éstos son buenos predicadores, que non los de sant Francisco nin santo Domingo, que todavía dezían: "Dacá, dacá", e piden e non dan".*

¹⁶⁵³ *Libro del Anticristo*, 1497, XXI: *Otro discípulo del Anticristo, según parece, ha de induzir al rey de Libia en su mala secta...esta Libia es la tercera parte del mundo que África se dize... No es marauilla si en aquel tiempo ahún se hallaren moros en África que sean sequaces del Anticristo... pues el Anticristo no haurá por cierto mucho trabajo de conuertir pueblo tan dañado a su condición; si tanto este reyno durare en manos de los infieles, que si lo fuere, presto serán de su parte...*

¹⁶⁵⁴ *Libro del Anticristo*, 1497, XXII: *Por otro tercero nuncio del Anticristo será conuertido el rey de Ethiopía con todo su pueblo... cómo este rey con los dos ya dichos de Egipto y Libia serán conuertidos o peruertidos que mejor se dize, porque agora quier sera el moro, quier el judío, confiessen un Dios creador y regidor de todo el mundo; en aquel tiempo confesarán vna falsa bestia que se afirmará ser Dios*

algunos que los mensajeros del Anticristo han de llegar fasta la reyna de las amazonas, allende el río Chermodonte (Libro del Anticristo, 1497, XXIII).

Però el poble que s'associa míticament amb l'Anticrist és el de Gog i Magog, guerrers apocalíptics que apareixeran a la fi dels temps (Gil, 1995, 56). Esmentats pel profeta Ezequiel (38, 39) i a l'Apocalipsi (20, 7), a l'historiador Josefus¹⁶⁵⁵ i també a l'Alcorà (18, 82-97; 21, 96), per a Cohn representen les forces del mal, que s'encarna als pagans, a exterminar (Cohn, 1995, 179); al llarg del temps es fonen amb les tradicions folklòriques i literàries sobre els gegants (Mérida, 1998, 221).

Es tracta, segons la *Chronica Nainerensis*, de mitjan s. XII, dels gegants del temps de Matusalem (*Crónica Najerense*, 2003, 43), fills de Magog, que és fill de Jafet i nét de Noè (*Crónica Najerense*, 2003, 74). *Le roman d'Alexandre*, text anglo-normand de finals del s. XII, diu que provénen de Nemrod, rei de Babel: *Toz sunt de la ligne Nembroth le traitur/ Qui en Babiloine fonda la haute tur/ Quant de ciel volt abatre le haut Creatur* (Kent, 2003, v. 5979 i s.). Se'ls ha identificat amb les deu tribus perdudes d'Israel (Casas, 2002, 261); segons la carta del Preste Joan, *Ultra fluvium vero lapidum sunt X tribus Iudaeorum* (*Carta do Preste...*, 1998, 74, 132).

En prové el llinatge dels escites (*Crónica Najerense*, 2003, 74), o el dels tàrtars (Gil, 1993, 55); Marco Polo (1271) diu que al seu país s'anomenen Ung i Mungul, els tàrtars (Polo, 1977, 72, cap. LXXIV). Una versió còmica és la de Rabelais, que fa provenir el seu Pantagruel dels gegants antics, que tenen com a origen una fartada de nyespros crescuts enormes per l'escampament de la sang d'Abel; un d'aquests gegants és Gemmagog, l'inventor de les abominables sabates de punta enroscada (Rabelais, s.d., I, I). Diego Andrés Rocha en diu: *de Magog, descinden los Escitas como dijimos arriba, getas y masagetas, y los griegos dicen que son los Escitas* (Andrés, 1988, 127, cap. III).

I sobretot en davallen els gots, creença aquesta basada també en raons etimològiques: la *Chronica Nainerensis* diu que els *getae* vénen de Magog (*Crónica Najerense*, 2003, 74, 76). Al *Victorial* es fon el mite i els orígens dels gots¹⁶⁵⁶. Beuter, a la seua crònica (1538), ho afirma també: *Los godos foren dits godos per devallar de Magog* (Beuter, 1982, 213); Andrés, encara al s. XVII, ho repeteix¹⁶⁵⁷.

Són caracteritzats, a la carta del Preste Joan, com a caníbals rituals¹⁶⁵⁸. A *Le roman d'Alexandre* se'ls descriu com a malvats, salvatges, troglodites,

verdadero, y terná el diablo con su alma buelto para engañar los habitadores de todas la tierras...

¹⁶⁵⁵ McGinn en dona la referència (1997, 106): *Guerres jueves* 7, 7, 4; *Antiguitats jueves* 1, 6, 1.

¹⁶⁵⁶ Díaz, 1994, 196: *Leemos de los godos que fueron de los mayores linajes de parte de Oriente, del linaje de Goth y Magoth, hijos de Jafeth, hijo de Noé: cómo salieron de la ysla de Escançia, e pasaron el grand río de Danubio, e moraron en Siçia, e después fueron astragando las tierras fasta que llegaron a Roma...*

¹⁶⁵⁷ Andrés, 1988, 114, cap. II: *Los godos era de la Scitia, según Villadiego, en el libro Fuero Juzgo, en el principio, donde pone la crónica de los reyes godos, y dice que son descendientes de Magog, hermano de nuestro fundador Tubal y Procopio...*

¹⁶⁵⁸ *Carta do Preste...*, 1998, 58, interp. C15: *Habemus alias gentes, quae solummodo vescuntur carnibus tam hominum quam brutorum animalium et abortivorum, quae nunquam timent mori. Et cum ex his aliquis moritur, tam parentes eius quam extranei avidissime comedunt eum, dicentes: "Sacratissimum est humanam carnem*

menjadors de bestioles i cruels¹⁶⁵⁹. Sant Vicent afegeix que són nombrosíssims: *Antichristus, qui habet Gog et Magog, sicut arena maris* (Ferrer, 2002, 311).

El mite bíblic s'incorpora a alguna tradició local; segons la *Historia regum Britanniae* (ca. 1136), de Geoffrey de Monmouth, quan Brutus, nét del troià Eneas, arriba a l'illa on fundarà *Britannia*, la troba habitada per terribles gegants, el cap dels quals és Goemagog (Monmouth, 1984, 20).

És molt interessant la primerenca, ja des del s. II (Gil, 1995, 62), fusió d'aquest mite bíblic i escatològic amb la llegenda d'Alexandre el gran, el qual construeix una muralla per tancar Gog i Magog al nord, on encara romanen a l'espera del seu alliberament en temps de l'Anticrist; el conqueridor és transformat en aquesta llegenda en un rei cristià, providencial, avantpassat de l'emperador bizantí i romà, i prototip de l'Emperador dels darrers dies. També hi ha, però, la versió musulmana, en interacció amb la cristiana, en què Alexandre és un instrument d'Al·là per castigar els malvats (Casas, 2002, 261).

Vegem algunes versions medievals d'aquest tancament; segons la *Chronica Naierensis*, el rei grec rep emissaris de Gog i Magog, prèviament confinats a la cordillera dels Caspis; enterat de la seua maldat, decideix tancar-los encara millor, i obstrueix els passos entre les muntanyes; la mesura sembla insuficient, i llavors Alexandre prega a Déu –el déu cristià-, i les muntanyes s'uneixen, formant una muralla; Gog i Magog hi restaran tancats fins a la fi del món (*Crónica Najerense*, 2003, 54).

A *Le roman d'Alexandre* és cridanera la cristianització del rei macedoni; en apoderar-se d'Israel, els jueus li mostren el *Livre Daniel*, on es veu ell mateix profetitzat¹⁶⁶⁰. El tancament té lloc a les portes Càspies, a l'Índia: *Les portes Caspias sunt en Inde majeur./ Dreit desur la grant mer a l'entré del honor./ La ou Alisandre clost Gog le devorur* (Kent, 2003, v. 4499 i s.). Alexandre, després d'una llarga guerra, els derrota, i rep l'ordre divina de tancar-los¹⁶⁶¹, cosa que fa a les portes Càspies, amb bastiment de columnes de ferro¹⁶⁶², posteriorment unides; la muralla els tanca contra el mar: *Puis fichent les columpnes e les postz font serrer./ Par sen e par engin les enclost en la mer* (Kent, 2003, v. 6550 i s.). Les portes són impermeabilitzades amb betú i fetes

manducare". Nomina quarum sunt haec: Gog et Magog, Amic, Agic, Arenar, Defar, Fontineperi, Conei, Samantae, Agrimandi, Salterei, Armei, Anofragei, Annicefelei, Tasbei, Alanei.

¹⁶⁵⁹ Kent, 2003, v. 5962 i s.: *Jamés n'orrez parler de tele nacion!/ Felonie i regne, envie e traison./ Vers humeine nature font persecucion./ Il ne hantent chastel ne vile ne meson;/ As fossez, en caves meinent cum lion./ Plus vivent de char d'ome qe d'autre garison;/ De chiens, de luus sauvages funt il lur veneison,/ E serpenz e colubers lur semble bon pesson,/ Les crepaus eles raines e ly limaçon./ Si de lur cruelté ne prengez vengeison/ E si ne facez de lur regne exil e destruccion...*

¹⁶⁶⁰ Kent, 2003, v. 291: *Ou il trovent escrit qe par un en Grece neez/ Le powoir de Perse serra acraventiez./ Quant lui rois l'ad oie, s'en est reconfortez;/ Il entent qe de lui fu ceo prophetez./ Le mestre des estories a ceo est acordez;/ Qe ceo fut Alisandre bien l'ad recordez/ En les visions de Daniel qe lisiez.*

¹⁶⁶¹ Kent, 2003, v. 6521 i s.: *De ciel li vint le sen e de Dieu le dons/ E le conseil par ont veintra les glotons./ Apris ly fu del ciel la fiere vengeisons/ Par ont Alisandre destruit les males nacions/ E enclost e enserra vint e deus regions.*

¹⁶⁶² Kent, 2003, v. 6526 i s.: *Mande ses homes, son ost assemble ad ei;/ As portes Caspias toz ses engins atreit./ De fer e de metal columpnes i fait;/ N'i ad si petite plus de vint teises n'eit.*

invulnerables¹⁶⁶³. Gog i Magog no en sortiran fins al temps de l'Anticrist¹⁶⁶⁴; tanmateix, hi ha altres pobles –vint-i-dos, entre ells els turcs- tancats conjuntament¹⁶⁶⁵.

Ja de la primera meitat del s. XIII, al castellà *Libro de Alexandre*, el conqueridor troba Gog i Magog, sense esmentar-los, ja tancats a les portes Càspies¹⁶⁶⁶; *un sabio* l'informa de qui són i les raons de la seua captivitat¹⁶⁶⁷. Alexandre, llavors, decideix perfeccionar el seu tancament¹⁶⁶⁸, però no acaba de fiar-se de la seguretat de l'obra feta, i la seua oració a Déu té resultat¹⁶⁶⁹.

A la *General e Grand Estoria*, el rei savi ens informa que els qui havien tancat Gog i Magog primerament eren els gegants: *ellos fueron los que encerraron a Gog e a Magog de la otra parte allend de los montes Ripheos* (Alfons X, 1984, 163).

Els viatgers del s. XIII també en fan referència; Marco Polo diu que Alexandre, a la Geòrgia, fa construir una torre per tancar l'accès al país de Gog, un castell anomenat la Porta de Ferro (Polo, 1977, 27, cap. XXII). Fra Guillem de Rubruc (1252-1255), franciscà flamenc enviat en ambaixada evangèlica al Kan, al viatge de tornada contempla aquesta porta de ferro construïda per Alexandre (Gil, 1993, 433). A la carta del Preste Joan, inspirada ací en el *Roman d'Alexandre*, es resumeix la llegenda¹⁶⁷⁰. Al s. XIV, John Mandeville (ca. 1356) descriu la porta de ferro d'Alexandre (*The travels...*, 1983, 161), i explica una original conxorxa mundial entre els jueus escampats arreu

¹⁶⁶³ Kent, 2003, v. 6556 i s.: *Granz portes i fist fere e fortes barres cloer./ De butemay les fist trestotes engluer./ Arme nes put percer ne ewe destemper./ Par iceo grant engin les ad fet estoper./ Que eaux ne lur ligné ne puissent mes passer./ Ceo dit seint Jerome et Etichus li bier...*

¹⁶⁶⁴ Kent, 2003, v. 6562 i s.: *Ainz le temps Antecrist ne purra nul aler./ Mes a son temps istront pur la gent devorer, / E front grant malveisté quant se purront engeter.*

¹⁶⁶⁵ Kent, 2003, v. 6574 i s.: *Enclos ad Taragonce e les Magogetas/ E les Turcs e les naims, Chanalius e Egetas./ E vint e deus poples en ces regnés plus bas./ Ainz le temps Antecrist n'istront il pas.*

¹⁶⁶⁶ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2101: *Tras unas altas sierras, Caspias son llamadas,/ que, fuera un portillo, non havié más entradas,/ falló muchas de gentes en uno ajuntadas,/ fue tan grand muchedumbre que non serién contadas.*

¹⁶⁶⁷ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2104-2110: *Judíos son que yazen en su cabtividat,/ gentes a qui Dios fizo mucha de piëdat,/ mas ellos no supieron guardarle lealtat,/ por ende son caídos en esta mesquindat (...) Fueron los malastrugos por sus grandes pecados/ los unos destroídos, los otros captivados;/ los que bevir pudieron, mesquinos e lazrados,/ fueron aquí metidos, yazen aquí çerrados./ Demás les es a todos por premia devedado,/ -ca fue de los profetas assí profetizado-,/ que muger nin barón non sea tan osado/ de passar esta foz, sól non sea pensado.*

¹⁶⁶⁸ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2111-2112: *...pueblo sobre qui fizo Diös tant' aguisado/ e fue contra su ley tan mal aconsejado,/ fasta la fin del mundo devrié yazer çerrado" (...) Mandó con argamasa el portiello çerrar,/ que nunca más pudiessen nin salir nin entrar...*

¹⁶⁶⁹ *Libro de Alexandre*, 1983, estr. 2114-2115: *Cuando ovo el rey la oraçión complida,/ maguer era pagano, fuele de Dios oída;/ moviéronse las peñas cad' un de su partida,/ soldáronse en medio, fue presa la exida./ Pero diz' el escripto, que bien es de creer,/ fasta la fin del mundo allí han de yazer;/ havrán çerca al fin ende a estorçer,/ havrán el mundo todo en quexa a meter.*

¹⁶⁷⁰ *Carta do Preste...*, 1998, 58, interp. C15: *Istas nempe et alias multas generationes Alexander puer magnus, rex Macedonum, conclusit inter altissimos montes in partibus aquilonis.*

del món i el poble de Gog i Magog¹⁶⁷¹; una rabosa, al moment de l'Anticrist, els mostrarà la via de sortida. La versió aragonesa de Mandeville varia el desenllaç: Gog i Magog crebantaran les portes¹⁶⁷².

Sant Vicent els anomena *Got et Magot* (Ferrer, 1994, 536), *Gog e Magog, gent de Antichrist* (Ferrer, 1975, VI, 156); fa una curiosa interpretació d'aquests noms, que relaciona amb les dues fases del combat de l'Anticrist: *Gog cubert, Magog descubert* (Ferrer, 1975, VI, 232); *Got o cobierto*, i *Magot*, que anirà descobrint la seua seta (Ferrer, 1994, 536). En algun sermó, de fet, divideix la matèria de l'Anticrist en tres parts: Gog, Magog, i l'Anticrist pròpiament dit; en primer lloc, Gog, cobert: l'Anticrist es presenta als jueus com a Messies; després, Magog, descobert, sedueix els musulmans; finalment, l'Anticrist s'adreçarà contra els cristians¹⁶⁷³.

Al *Libro del Anticristo*, eclèctic, es presenten diferents versions –fins a tres– del tancament de Gog i Magog, repetint-se la llegenda d'Alexandre i la cerca¹⁶⁷⁴.

¹⁶⁷¹ *The travels...*, 1983, 165: *Folk in the country nearby say that in the time of Antichrist those Jews will sally out and do much harm to Christian men. And so all the Jews in different parts of the world learn to speak Hebrew, for they believe that the Jews who are enclosed among those hills will know that they are Jews (as they are) by their speech when they arrive. And then they will lead them into Christendom to destroy Christian men.*

¹⁶⁷² *Libros españoles...*, 1986, 162-164: *En aquella misma región son las montañas de Caspia qu'ellos claman uber en la tierra. Encora en aquellas montañas los reyes de X lineas son encerrados que claman Got e Magot e non pueden salir de ninguna part; allí fueron encerrados XXII reyes con lur pueblo que finca dentro entre las montañas de Sithie, allá los echó el rey Alexandre entre aquellas montañas... Et seppades que los judíos no han point de tierra propia en todo el mundo si no aquella entre estas montañas. ...hombre dize que eillos saldrán fuera en el tiempo d'antechrist e que eillos farán gran occisión de christianos. Et por esto todos los judíos que fincan por todas las tierras aprendent siempre a fablar ebraico sobre aquella esperança que cuando aquellos de las montañas de Caspia saldrán fuera que los otros judíos seppan fablar e los guén en christiandat por destruir los christianos. ...eillos trobaran las puertas que Alexandre fezo fazer de grossas piedras bien cimentadas. Et estas puertas eillos crebantaran, et assí trobaran l'issida.*

¹⁶⁷³ Ferrer, 2002, 520: *Ad primum bello contra iudeos. Nam Gog vult dicere cubierto. ...sicut Moyses ut crederent ei, ut nuncio Dei, faciebat miracula que posunt facere demones, et eadem faciet Antichristus... Item allegabit profecias... Ad secundum bellum contra sarracenos, et alios infideles turcos, etc. Et contra istos bellabit descoberte. Nam Magog vult dicere descubert, scilicet dando eis pecunias, et comestiones, et luxuriam, quam volunt sarraceni... Ad tercium bellum contra christianos. També a Ferrer, 1999, 372: *Dicet se esse messiam a lege promissum, et circumcidet se et profitebitur Veterem Legem et promittet se edificare templum in Iherusalem. .. violentia, quam antichristus aperte inferet contra sarracenos et ceteros infideles, ut eos omnes suo dominio subdat, erit belligerando et obpugnando...**

¹⁶⁷⁴ *Libro del Anticristo*, 1497, XXIII: *...la gente de Gog y Magog, que son las tribus de los judíos encerrados dentro los montes caspios, a quien Moisés mandó ende poner, porque desuiaron de la ley diuina. Otros han dicho que Alixandre Magno quando conquistaua, llegando en aquella parte demandó por qué estaua puesto tal muchedumbre en aquellos montes, fuele respondido que por dexar a su creador, y él entonce, haunque primero deliberaua de los sacar de tanta presión, mudó de propósito, diziendo que qualquier que desemparrasse a su Dios y señor ahún merescía mayor penitencia, la qual, queriendo executar, emprendió de fazer vna cerca de monte*

On se situa exactament el país de Gog i Magog? Marco Polo (1271) els fa habitants de Tenduc, el país del Preste Joan (Polo, 1977, 72, cap. LXXIV). Els textos, com hem vist, solen però ubicar-los a les muntanyes Càspies. Vegem breument la cartografia; un mapamundi molt interessant, producte de la fusió de les representacions tradicionals medievals amb la narració de Marco Polo, és l'anomenat *Atlas català*¹⁶⁷⁵, elaborat pel jueu català Abraham Cresques a Mallorca, al voltant de l'any 1375, per encàrreg de Pere el Cerimoniós. El mapa representa l'orient seguint les descripcions de l'italià, i hi veiem, dalt de tot, Gog i Magog tancats per muralles; una filactèria, explicativa de l'illa Trapobana, propera, fa referència a aquest poble:

*...en alguns munts de aquesta illa ha hòmens de gran forma, ço és, xii colzes, axí com a gigants, e molt negres, e no usants de rahó, abans menjen los hòmens blanchs estranys, si-ls poden aver*¹⁶⁷⁶.

A finals del XV, el mapamundi florentí d'un tal Henricus Martellus Germanus¹⁶⁷⁷ segueix representant l'est dalt del mapa, i al seu extrem hi ha, tancats per muntanyes, Gog i Magog, els *iudei clausi*. Els veiem també, ara desplaçats cap al nord-est, al mapamundi de Juan de la Cosa (Nebenzhal, 1990, làm. 10), elaborat a Cadis l'any 1501, on ja apareix la costa americana. Al mapa de Giovanni Matteo Contarini¹⁶⁷⁸, fet a Florència el 1506, que encara dibuixa com a contigües Cuba i Japó, veiem, més al nord, Gog i Magog, i al costat, tres casetes: *Hic sunt tres ecclesie christianorum*, que crec que cal relacionar amb l'hospici de sant Macari; veiem aquest edifici en alguna altra representació de la mateixa època¹⁶⁷⁹, i fins i tot explicat ara com *Magog ecclesie*, al mapa de Rosselli, florentí del 1508, que els representa al nord de la Sibèria oriental, envoltat per muntanyes en cercle, amb la inscripció *iudei clausi*¹⁶⁸⁰. El mapa de Ruysch, elaborat a Roma l'any 1507, els posa per

a monte para que nunca pudiesen salir dende afuera; después, prosiguiendo la dicha obra, vió que por fuerças humanas algunas no se pudiera jamás acabar, suplicó al Dios de Israel... a cuya suplicación Dios exaudeció y que assí, milagrosamente, fueron juntados aquellos montes, que han de ser abiertos en tiempo del Anticristo. Dizen otros que rimadas mejor las historias no fueron encerrados Gog i Magog por Alixandro ni por otro alguno... Esta gente dicha fueron encerrados en el reino de los medos por Salmanasar, rey de los sirios... y luego después el río Gazan que los ataja començó de andar todo en ondas turbado que no reposa otro día sino el sábado, y ellos entonces, por la cerimonia de su ley, no lo pasan ni lo pasarán fasta el tiempo del Anticristo (...) que Got es referido a las gentes donde el diablo habita, como fará en Anticristo, y Magot se toma por el mismo diablo, puesto que sea esta nación encerrada como se dize; he lo mismo leydo que han de ser estas Gotas y Magotas vn linaje tan bárbaro y fiero que han de comer las carnes de los hombres y beuer de la sangre...

¹⁶⁷⁵ Bibl. Nationale, París. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 2 i 3.

¹⁶⁷⁶ Tanscripció meua a partir de les reproduccions de l'*Atlas català*.

¹⁶⁷⁷ Londres, British Library. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 5b.

¹⁶⁷⁸ Londres, British Library. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 14.

¹⁶⁷⁹ Württemberg, Alemanya, Schloss Wofegg: Martin Waldseemüller (1470-1521), mapamundi de la *Universalis cosmographia Secundum Ptholomaei Traditionem Et Americi Vepucii Aliorumque Lustrationes*. Estrasburg, 1507. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 16.

¹⁶⁸⁰ Greenwich, M. Marítim Nacional, col·lecció Arthur Holzheimer: Francesco Rosselli (1445-1513), mapamundi de projecció oval. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 17c.

damunt del *circulus articus*, prop de Terranova, amb la llegenda *iudei inclusi*¹⁶⁸¹. El mapamundi d'Henri de Mayence els representa en una península quadrada, tancada per una muralla, i titllats al texts d'antropòfags, *gentes ferocissimae* i *gens immunda*¹⁶⁸².

4.8.3. Biografia

L'adveniment de l'Anticrist, segons sol interpretar-se el text bíblic (2 Thess 3, 1-11), vindrà anunciat per senyals; el profetisme medieval cercarà aquests signes, com ara Pons Carbonell, a principis del s. XIV, al seu *De mundi aetatibus et tentationibus et de Antichristo*, que en troba com a principal la decadència moral dels cristians (Mensa, 2000, 582). Joan Alemany, al seu *De la venguda de Anticrist*, editat ca. 1480 i reeditat a València el 1520, descriu així aquests signes:

...tremolarà la terra en molts lochs del món. Mostrar-s'a l'astela de Mercuri de color de spasa sangonosa... e haurà-y molt grans guerres e molt sovint mudaments en lo sol y en la luna y en totes les altres planetes, car scurir-s'a lo sol moltes vegades e caurà foch del cel e cauran molts lamps (Alemany, 1997, 92).

Naixerà a Corozaim o Babilònia (Duran, 1997, 21); segons la versió clàssica d'Adso, naix a Babilònia, i és després exaltat a Betsaida i Corozaim (McGinn, 1997, 116). Llull en diu: *Amable fill, Antecrist naxerà de fembre e serà nodrit en Babilonia* (Llull, 1981, 269). Segons Pons Carbonell, prové de la tribu de Dan, i naix a Corozaim (Mensa, 2000, 582). Mandeville en situa el naixement a Corozaim, tot i que altres diuen que és a Babilònia, i creix a Betsaida¹⁶⁸³. Sant Vicent nega la ubicació literal de Babilònia: *Alii, quod nacetur in civitate Babilonie, et non est verum, quam iam est destructa* (Ferrer, 2002, 519). Alemany en diu: *Sapiau que aquest Antechrist naxerà en una aldea de Babilònia* (Alemany, 1997, 94). El mateix afirma el *Libro del Anticristo*¹⁶⁸⁴.

Quant a la seua concepció, el Pseudo-Metodi ens narra una curiosa llegenda divergent: reunits els jueus a Jerusalem, el seu rei, un dimoni, pujarà des de l'infern al mar i entrarà en un peixet que serà pescat per dotze pescadors, que es barallaran per ell; guanyarà un anomenat Judes, que el vendrà per trenta monedes d'argent a una verge, Adikia (la injustícia), la qual, en tocar el cap del peix restarà prenyada i parirà als tres mesos l'Anticrist, que només alletarà altres quatre mesos (McGinn, 1997, 111). Pons Carbonell diu

¹⁶⁸¹ Col·lecció Arthur Holzheimer: Johannes Ruysch (mort al 1433), mapamundi redó. Reproduït a Nebenzhal, 1990, làm. 15.

¹⁶⁸² Cambridge, Corpus Christi College, ms. 66, pàg. 2. Reproduït a Lecoq, 1990, fig. 1.

¹⁶⁸³ The travels..., 1983, 93: *At Choroazin Antichrist will be born. But some say he will be born in Babylon, and therefore the profecy says, "De Babilonia exiet coluber, qui totum (mundum) deurabit... This Antichrist will be brought up in Bethsaida, and he will reign in Chorozin...*

¹⁶⁸⁴ *Libro del Anticristo*, 1497, IV: *...nascerà en la soberuia Babilonia, que quiere dezir confusión... Por esta forma nascido ha de ser criado en las ciudades de Bethsayda y Corozaim...*

que serà engendrat *ex fornicatione* (Mensa, 2000, 582). Sant Vicent nega la majoria de tradicions sobre l'Anticrist, com ara que serà fill d'una monja¹⁶⁸⁵. Alemany fa: *serà fill de dona vil de Babilònia* (Alemany, 1997, 94). Trobem un eco d'aquestes nocions sobre l'Anticrist en la figura –no maligna, tanmateix– l'adveniment de la qual és anunciat pel cronista Garcia l'any 1534:

...s'emprentaren unes lletres vengudes de Venècia, les quals deyen que-n la terra de Babilònia era nat un infant que tantost que fonch nat parlà en llatí dient: "Christus Jhiesus unicus Deus in aeternum regnabit". E après de haver açò parlat començà a anar per sos peus. E en lo dia qu-ell naixqué es veren grans senyals tots a favor e exaltació de la fe cathòlica. Plàcia a nostre Senyor que si és per bé de la chrestianidad, que sia ver (Garcia, 1984, 404).

Segons el *Libro del Anticristo*, serà fill d'un pare amb la seua filla; a la xilografia corresponent, un diable els uneix tots dos¹⁶⁸⁶; de seguida se'n descriu l'engendrament, amb infusió diabòlica, negant la versió paral·lela de la virginitat de la mare; al gravat, veiem la parella acoplant-se en un llit ple de dimonis¹⁶⁸⁷. El naixement de l'Anticrist provocarà la mort de sa mare, *de linage muy vil*; a la imatge, uns diablets ajuden al part (*Libro del Anticristo*, 1497, IV). En una miniatura del llibre d'hores de Carles V, també de finals del s. XV, a l'escena del naixement veiem, en un paisatge rocós, una dona, i un dimoni hirsut amb el petit Anticrist en braços¹⁶⁸⁸. Més tardà (1641), al *Diablo Cojuelo* es fa broma sobre aquest naixement: uns sastres són retinguts a l'infern, *para unas libreas que habían de hacer a Lucifer a la festividad del nacimiento del Antecristo* (Guevara, 1983, 240).

Quin serà el seu aspecte? Els textos no solen descriure el seu físic; a les representacions antigues sol identificar-se com un drac apocalíptic, no antropomorf, com ara als beatos; a les miniatures de les biblies moralitzades angleses i franceses del s. XIII, apareix com a bèstia amb tres caps¹⁶⁸⁹. Les escenes de la seua biografia que s'hi representen solen ésser cinc: Elies i Henoc prediquen davant l'Anticrist; el personatge, assegut al tron, ordena l'execució dels dos profetes; els tres falsos miracles i la matança de cristians;

¹⁶⁸⁵ Ferrer, 2002, 519: *...quod de Antichristo dicuntur multa incerta, que non sunt vera e certa. Nam dicitur quod erit diabolus. Alii, quod erit homo generatus de monacha consecrata, et sic natus in magno peccato... Et ideo dico vobis certum: quod Antichristus erit purus homo, sed generatus in peccato.*

¹⁶⁸⁶ *Libro del Anticristo*, 1497, II: *Por la diabólica persuasión para que los males hayan principio según está prophetizado, el padre del Anticristo comienza en esta parte de requerir su hija misma para mal acabar su desordenada voluntad y mal deseo.*

¹⁶⁸⁷ *Libro del Anticristo*, 1497, III: *Contra las leyes y lo que vieda la sancta madre Yglesia, el Anticristo será concebido y hecho por el padre en su misma hija; seran sus padres del tribu de Dan del pueblo de Israel... en la concepción de esta bestia maligna será la infusión diabólica, y la madre suya será enchida de las tenieblas de malos spíritus. ...Bien se demuestra como erraron algunos diciendo que ha de nacer este hijo de perdición de vna virgen por arte diabólica; es muy falso, porque de ninguna forma virgen pudo parir...*

¹⁶⁸⁸ Madrid, Bibl. Nacional, vitr. 24.3, Llibre d'Hores de Carles V, f. 244. Ed. facsímil: *Libro de Horas...*, 1999.

¹⁶⁸⁹ Londres, British Library, *Harley ms.* 1527, f. 127r. Reproduït a McGinn, 1997, 166, fig. 9.

l'Anticrist assegut al temple com Déu, i la seua destrucció final (McGinn, 1997, 167). A l'art baixmedieval, en general, té una imatge d'home jove, vestit amb robes medievals, una mena d'inversió de Crist; un diable delator l'acompanya sempre; a l'escena de la predicació, de Lucca Signorelli (1499-1502)¹⁶⁹⁰, l'Anticrist gesticula amb un braç que surt de sota la capa, que no sabem si pertany a ell o al dimoni que té darrere. A partir de la segona meitat del s. XV una sèrie de llibres xilografats alemanys, centrats en el tema de l'Anticrist, s'escamparan per Europa (McGinn, 1997, 213); una sequela castellana serà el *Libro del Anticristo* (1497). Al s. XVI la iconografia es farà més abundant, ja plenament dins de la campanya antipapista dels protestants (McGinn, 1997, 228); en un gravat alemany¹⁶⁹¹ del s. XVI veiem també les escenes de la seua vida, tres: la seua predicació, amb el dimoni darrere, la d'Elies i Henoc, i la seua caiguda, estibat amb tres dimonis amb garrots per sant Miquel.

Quant al seu tarannà i caracterització, els primers patriarques, al s. IV, el suposen un màgic, a imatge de Simó el Mag (McGinn, 1997, 88). Més endavant, serà sistemàticament descrit com a portador diabòlic de la destrucció; Llull, al seu *Libre de doctrina pueril*, en diu:

Antecrist serà home carnal tramès en est món en semblansa de Crist per lo demoni infernal... axí lo demoni qui es ple de malícia ferà tot son poder e trametrà missatge Antecrist per destruir lo poble de Crist (Llull, 1981, 269).

Pere Galvany, al seu poema *Pus vey lo món és vengut en tal cas*, fa: *Anticrist és qui ve de pas a pas/ guerres bastint, dols, afans e desayre* (Galvany, 2000, v. 5). Eiximenis parla de la relació de l'Anticrist amb el dimoni: *Emperò, en la fi del segle, serà desligat e ab Antechrist ajustat en gran familiaritat e companyia* (Eiximenis, 1992, IV, 55), i de les seues singulars capacitats:

Car lavòs Antecrist, perseguent cristianisme, aurà ab si poder temporal e diaboliqua, e saviea mundanal e riquea especial, e art de falsos miracles, en tant que ell faent aquells los fels no-n faran nengú (Eiximenis, 1992, V, 23).

Eiximenis en destaca la maldat i caràcter demoníac: *de Antechrist, que per la sua malícia serà tot posseït, regit e governat per los dimonis* (Eiximenis, 1992, IV, 19).

Sant Vicent en fa alguna referència; a la seua maldat i aambició¹⁶⁹²; ve prefigurat per l'àngel *percuient*, el de les plagues d'Egipte¹⁶⁹³.

¹⁶⁹⁰ Frescos de la catedral d'Orvieto. Aquest detall iconogràfic figura a la portada del llibre de McGinn, 1997.

¹⁶⁹¹ H. Schedel, *Liber Chronicarum*. Reproduït a Nola, 1987, 213.

¹⁶⁹² Ferrer, 1995, 536: *E sabed que será una mala persona que toda la conplisión le inclinará al mal. E quando sea nascido, tomará tanta de sobervia que querrá ser rrey e señor del todo el mundo e aver e alcançar señorío...*

¹⁶⁹³ Ferrer, 2002, 482: *...decendit angelus de celo et occidebat omnes primogenitos cuiuslibet domus: Et ista llaga fuit figura de Antichristo qui veniet, et percuriet, et ocidet, et persequetur...*

Joan Alemany diu que l'Anticrist actuarà *ab lo poder de Lucifer* (Alemany, 1997, 96); el presenta com una antítesi de Crist, d'aspecte gairebé monstruós, a la descripció del seu aspecte físic:

...serà alt VIII pams, e la cara groga... la cara magra, la barba forcallada e negra. E tals són los cabells: és calbo e lo front exit fora. Tindrà los ulls gaços e chics, tendrà lo nas més pla que alt e tendrà grans forats en lo nas. E tendrà los muscles alts fins les orelles, e tendrà les cames longues e primes. ...Y ell may starà segur en un loch, sinó com a troter, tostemp hirà e no starà segur, cridant grans crits dient ésser Crist... Haurà molt lleig anar... Hirà molt rohinament vestit de vils robes de sayal vell, sutzèn e tot esquinçat. E com Jesucrist, verdader Mesías era molt graciós e de poques paraules, axí serà Anticrist molt leig e de moltes paraules... cové que sia trotador e de molt leig anar. ...hirà vestit de vils draps e molt bruts àbits... (Alemany, 1997, 93-95).

El *Libro del Anticristo* el descriu de la manera habitual, amb una comparació, desfavorable per a l'Anticrist, amb Lucifer¹⁶⁹⁴.

Una qüestió que ocupà l'atenció medieval fou si l'Anticrist gaudirà de la protecció d'un àngel de la guarda; Eiximenis en diu que aquesta custòdia no és *tolta* a ningú, *per mal que l'hom sia* (Eiximenis, 1992, IV, 19); de fet, a la xilografia del *Libro del Anticristo* corresponent al seu naixement, veiem al costat del nadó el seu poc afortunat àngel (*Libro del Anticristo*, 1497, IV). Segons aquest text, al moment que l'Anticrist es proclame messies, el seu àngel l'abandonarà¹⁶⁹⁵.

Arribem per fi a l'activitat «adulta» de l'Anticrist, basada sobretot en l'Apocalipsi 13; sovint consistirà en una repetició inversa de la vida de Crist; segons Ponç Carbonell, *en la seva forma de ser i actuar contrari en tot a Crist... l'Anticrist es farà passar pel veritable Messies* (Mensa, 2000, 582). Efectivament, la intenció de l'impostor és fer-se passar per Crist; Llull diu que actuarà *per què l-adoren e que-l creen e que reneguen de nostro Senyor Jesucrist* (Llull, 1981, 269). I Alamany, *E aniran tostemp davant ell ballant, dient que aquell és lo verdader messies* (Alemany, 1997, 124). Segons el *Libro del Anticristo*, es proclamarà messies a Jerusalem¹⁶⁹⁶.

¹⁶⁹⁴ *Libro del Anticristo*, 1497, VI: *...será muy lleno de concupiscencia y extremo vicioso en el peccado de la luxuria con las mugeres... En el advenimiento del Anticristo tan manifiesto peccaran los hombres que no hauran temor ni vergüença de cometer adulterios más que de comer y de hablar, ya me parece que se allega segun esto el tiempo... Este mal enemigo demostrará ser santo con ypocresía, y su corazón será eleuado todo soberuia... Será blasfemador... será pozo lleno de vicios... será péssimo y cabeça de todos los males... se demuestra la mayor superbia del Anticristo que no fue aquella de Lucifer, porque este àngel desseó él sólo ser semejante a Dios, y el Anticristo deseará sobir más arriba que toda la divinidad...*

¹⁶⁹⁵ *Libro del Anticristo*, 1497, V: *Entonce el àngel bueno que le fue deputado para en guarda, como a cada una de las otras criaturas le dexará. ...quiere dezir quando se alçará contra Dios y dende adelante no le será ya para en guarda, mas para acusador.*

¹⁶⁹⁶ *Libro del Anticristo*, 1497, V: *Perseverando el mal spíritu en este hijo de la maldad, ha de venir en Jherusalem, donde se hará circuncidar y ser dicho verdadero Messías, y el judaysmo, pueblo obstinado, será de su parte y adherente a la prophanada secta suya. ...diziendo a los judíos: "Yo soy Christo prometido a vosotros en la ley". Entonce*

A quina edat començarà la seua activitat? Hi ha divergències; diu Llull: *e con serà de edat on fo Jesucrist, comensarà a preÿcar, e preÿcarà aytant de temps con Jesucrist preycà* (Llull, 1981, 269). I sant Vicent: *Nostre senyor Jesuchrist jove morí, e Antechrist jove començarà* (Ferrer, 1975, VI, 232). Joan Alemany fa: *Car lo temps que té a-nar per lo món manifestant que és mesies seran quaranta mesos despuix que complirà trenta anys* (Alemany, 1997, 96).

Segons la tradició bizantina entre els s. V i X, l'Anticrist es farà amb el poder imperial, (McGinn, 1997, 108). D'una manera inopinada, diu sant Vicent: *Ca el Antichristo se levantará quando estemos seguros* (Ferrer, 1994, 573). Subjugarà el món, diu el sermó castellà apòcrif atribuït a sant Vicent (Ferrer, 1994, 648). El seu regnat, unànimement, durarà tres anys i mig, els 42 mesos de Daniel (12), repetits per l'Apocalipsi (13, 5) (Ferrer, 2002, 370); *E lo poder de aquest Antichrist durarà XL mesos* (Alemany, 1997, 123-124); *según la glosa trahe sobre el Apocalipsi, ha de viuir este maligno tres años y medio* (*Libro del Anticristo*, 1497, XLV).

L'Anticrist combinarà astutament la seducció amb la repressió; vegem separatament aquestes dues armes; si el tema es ja *per se* pintoresc, sant Vicent, ací, tot i tenir sempre una intenció moralitzant, arribarà a extrems insuperables, com més tard el castellà *Libro del Anticristo*.

Per convèncer la gent, l'Anticrist farà falsos miracles espectaculars (Apoc, 13, 14), *miracula apparentia... ostendet miracula stupenda* (Ferrer, 1999, 358), entre ells resuscitar morts (McGinn, 1997, 116); en paraules de Llull, *farà falsament miracles* (Llull, 1981, 269); *faziendo milagros... resuçitando los muertos e sanando los enfermos a paresçencia*, diu sant Vicent, que acte seguit explica el mecanisme d'aquest fals miracle: a un home que, per a creure-hi, li demana que resuscite els seus pares, l'Anticrist farà que *dos diablos saldrán, uno en forma de su padre e el otro en forma de su madre*, i tots plegats se n'aniran a dinar, *e el fijo comerá con él, cuidando que con su padre come, e será un diablo* (Ferrer, 1994, 540). L'explicació del *Libro del Anticristo* és similar¹⁶⁹⁷, i s'hi repeteix per derrotar la incredulitat del rei de Líbia¹⁶⁹⁸. Veiem el fals miracle a l'esmentat Llibre d'hores de Carles V (f. 248), de les acaballes del s. XV: un dimoni pelut, amb aspecte de ieti, anima el cadàver suposadament ressuscitat.

Un altre d'aquests miracles serà fer parlar les imatges, a les quals els dimonis mouran els llavis; sant Vicent interpreta així l'Apocalipsi (13, 15):

*Diu sent Johan (Apoc, XIII^o ca^o) que davant tota la gent farà cremar les montanyes e farà parlar les ymages de sent Pere e sent Pau...*¹⁶⁹⁹

se assentará en la silla como spíritu mintroso (sic), porque siendo engañado del diablo pensará ser Dios.

¹⁶⁹⁷ *Libro del Anticristo*, 1497, IX: *Hará otras muchas abhominaciones en Capharnaum, y dende, lleno de malos spíritus, descenderá por las otras partes suscitando muertos en presencia de todo el pueblo...*

¹⁶⁹⁸ *Libro del Anticristo*, 1497, XXX: *El rey de Libia no querrá creer al Anticristo fasta que delante le resuscite a sus padre y madre, lo qual fará con su arte grande y fuerza del diablo; mucho parece que nadi pueda resuscitar sino Dios todopoderoso, y no es menos que muchos se turben, y en mayor grado los populares y gente ygnorante, que alcançan poco de los primores y grandes engaños...*

¹⁶⁹⁹ Ferrer, 1975, VI, 231. En castellà, a Ferrer, 1994, 540: *...que fará desçender fuego del çielo delante de todas las personas del mundo... ..fará fablar las ymágenes... e el*

Al *Libro del Anticristo*, una volta convocats els senyors de la terra, *fará en presencia de todos ellos que vna estatua hable assí como persona, u que dé respuesta de lo demandado* (*Libro del Anticristo*, 1497, XXVIII). Al gravat del capítol l'estàtua animada representa directament un dimoni, enfilat dalt d'una columneta.

El *Libro del Anticristo* hi afegeix que commocionarà els vents i els mars; a la xilografia veiem un curiós dimoni marí palmípede¹⁷⁰⁰; farà també florir arbres morts¹⁷⁰¹, i encara alguns altres falsos però pintorescos miracles¹⁷⁰².

A això s'afegirà el lliurament de riqueses; segons Lull, *e prometrà grans dons, e darà dels béns temporals als hòmens so que li demanaran* (Lull, 1981, 269). I en paraules de sant Vicent, *dona placentia... dabit divitias temporales*, (Ferrer, 1999, 358); *les persones avariciosas... aquests cauran. Tants de tresors darà Antechrist, que tots los farà richs*¹⁷⁰³. Al *Libro del Anticristo* el personatge esdevé alquimista, per fabricar l'or necessari¹⁷⁰⁴; al gravat que il·lustra el capítol VIII el veiem davant una taula amb recipients i una petita balança, i al costat d'un forn –darrere el qual hi ha el dimoni- on un sequaç amb tenalles manipula un gresol al foc. I al gravat del cap. XXVII el trobem repartint les riqueses, omplint sacs amb l'ajut del seu dimoni acompanyant, *departiendo riquezas mundanas, dando plata, oro, monedas* (*Libro del Anticristo*, 1497, XXVII). A l'Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia¹⁷⁰⁵ veiem l'Anticrist, amb aspecte sinistre, repartint bosses i monedes.

L'Anticrist derogarà les restriccions sexuals del cristianisme i afalagarà els luxuriosos (només els homes), *concedet delicias carnales* (Ferrer, 1999, 358), instaurant la poligàmia, aspecte en el qual insisteix sant Vicent: *farà que*

diablo poner se ha en la boca de la ymagen. I en llatí, a Ferrer, 2002, 210: ...mirabilia aparencia. ...descendere ignem de celo, et faciet loqui ymagines Petri et Pauli aparenter, quia demon movebit labia... et faciet aparenter resucitare mortum patrem tuum. Et faciet loqui infantes aparenter, quia demon movebit eorum labia...

¹⁷⁰⁰ *Libro del Anticristo*, 1497, XV: *Esta es la segunda forma que ha de tener el Anticristo para engañar y reduzir... que ha de ser por execución de maravillas, comouiendo y suscitando los vientos por eleuación y remisión arriba y baxo; boluiendo los mares contra el curso de la natura, porque haurá poder a ello, pues lo querrá permitir Dios...*

¹⁷⁰¹ *Libro del Anticristo*, 1497, XVI: *...por más turbar los fieles cristianos hará marauillas que la razón será ofuscada en los más discretos y entendidos: los árboles fuera de toda verdura, secos, enxutos, hará florecer en vista del pueblo...*

¹⁷⁰² *Libro del Anticristo*, 1497, XVII: *Mandarà salir el Anticristo vn cauallero armado de la cáscara de vn hueuo, y vn venado de vna peña, y colgará todo vn castillo en vna veta de hilo, y lo hará estar en peso assí en el ayre. Actos parexcen estos impropios assí para ser naturales como miraculosos, porque no es conforme el hueuo para crear forma de hombre, mas de aue...*

¹⁷⁰³ Ferrer, 1975, VI, 234. La versió castellana, a Ferrer, 1994, 537: *E dirá el Antichristo al diablo: "Tráeme ayña aquí mill carretadas de aljófár". E en menos de una hora serán traydas (...) vayan todos quantos quisieren a nosotros e darles hemos limosna del thesoro de Dios.*

¹⁷⁰⁴ *Libro del Anticristo*, 1497, VIII: *Demostrará el Anticristo por su arte diabólica de hazer alquimia para sacar oro y plata... dará muy grandes riquezas a sus sequaces... Obrará el Anticristo la dicha alquimia en la cibdad de Corozáim, la qual es maldita por el Salvador...*

¹⁷⁰⁵ El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, cod. vit. I, f. 213v. Reproducció facsímil a *Apocalipsis figurado...*, 1980.

casquí puixa pendre moltes mullers; llei de tots pecats, llei de ira (Ferrer, 1973, 146); lo dia de Antechrist, que darà ley de ira, que tolrà la ley de matrimoni, que quiscú pugue pendre III o quatre mullers (Ferrer, 1975, V, 240). En un dels seus sermons arriba a fer-ne una narració força xocant:

Sapiats, bona gent, que Antechrist farà axí com lo pescador o brillador... Aquell podrimen de luxúria! E què farà? ...Soltarà regla de matrimoni, que quiscun hom pugue pendre tantes mullers com li plaurà, a miga carta, e ls religiosos poran tenir tres o quatre jovenetes en la cel.la. E diran: "E no dix Déus: "Crescite et multiplicamini et replete terram"?" (Genes, II^o ca^o). Llavors veureu quants religiosos jaquiran l'àbit en la figura (ut supra in dicto sermone). Dirà algú: Com hi bastarà, tantes dones? Los dyables se tornaran donzelles, axí com en lo temps de Noè, e emprenyar-se han e cuydar-s'an tenir fills, e seran dyablets e offegar-los han de nit e portar-los-se'n han de nit. Ideo: "Erit ruina multi": entens tu ara lo secret? E axí, si vos voleu avisar de açò: "Sint lumbi vestri..." (Luc, XII^o ca^o). E com? Los qui són de matrimoni, que no hajan cura sinó de ses mullers, e per la manera per Déus ordenada. Bé és pech qui no m'entén! E los religiosos e tots los altres, estrènyer-se que no hajan cura de aquella cosa ne'ls hi vage lo cor gens; e aquests estaran fermes¹⁷⁰⁶.

També eliminarà les interdiccions alimentàries religioses: *Tolrà la ley de abstinència, que no dejunen (Ferrer, 1975, V, 240). En un altre sermó, fa: Darà licència que tolrà la quaresma e les IIIe témpores, e diran los golosos: "O, aquest és bon hom" (Ferrer, 1975, VI, 233). En un sermó castellà, tirarà la Quaresma del año e de los meses las quatro tiénporas e de la semana el viernes. Òbviament, l'Anticrist serà ben rebut: "Biva, biva aqueste señor que agora es venido!" (Ferrer, 1994, 539).*

Afalagarà els vanitosos, llevant la cristiana modèstia: *Darà ley de pompes e de vanitats (Ferrer, 1975, V, 240). I les ambicions terrenals, de poder: honores mundiales (Ferrer, 1999, 358); diu sant Vicent:*

...persones superbioses que volen haver senyoria en lo món... Quan Antechrist exalçarà aquests, fer-los ha grans maestres... Idem de prelats qui contendran en les dignitats. Dirà quiscú: "Si'l meu adversari se evite de anar a Antechrist, ell obtindrà: més val que yo m'i cuyte." Et ecce ruina (Ferrer, 1975, VI, 233).

A la versió castellana¹⁷⁰⁷, el predicador reflexiona sobre aquesta lleugeresa dels poderosos; compara l'Anticrist amb Tamerlà, *Taborlán*, de qui diu que *agora ha doze años que yba destroyr la çibdat de Damasco, i*

¹⁷⁰⁶ Ferrer, 1975, VI, 233. La versió castellana, a Ferrer, 1994, 539: *...quebrantarán toda buena ley de matrimonio... e dexarán sus mugieres e tomarán todas quantas quisieren. E las monjas farán tomar maridos. E a los clérigos dirán los ministros del Antichristo: "Tomad todos mugieres, pues para qué dió Dios las mugieres sino para multiplicar el mundo?... E dirán todos: "Éste es buen señor"... E algunos clérigos de sesenta años dirán: "En mala hora venga tan tarde este señor!..."*

¹⁷⁰⁷ Ferrer, 1994, 538: *...serán todos los más con él. E los que están agora en división, assí como papas e reyes e obispos e perlados, dirán: "Si mi adversario se querella de mí a este señor tan grand, muerto ssó. Quiero yo yr primero, antes que él vaya".*

s'esclama que ja *un grand rey de los mayores del mundo* li enviava missatgers; què serà amb l'Anticrist?

Reclutarà un exèrcit *para destroyr los infieles*, i els seus soldats seran voluntaris: *con éste me quiero yr, que me pagará bien*" (Ferrer, 1994, 538).

No sols això; l'Anticrist també convencerà les intel·ligències: *e fortes rahons e semblances darà, per so que parega ver so que dirà* (Llull, 1981, 269). Eiximenis diu que una de les tasques escatològiques de sant Miquel serà precisament

...il·luminar los elets del temps final perquè no puxen ésser enganats en les grans aparences dels sofismes e falses rahons e sofístics miracles del fill de perdició, Antecrist; les quals coses farà per dicipar la lig de Jesucrist e la santa religió cristiana... (Eiximenis, 1992, V, 40).

En expressió de sant Vicent, l'Anticrist presentarà *argumenta mirabilia* (Ferrer, 1999, 358); en un altre sermó, l'al·lucinant escena de la *disputatio* pública entre els teòlegs de Crist i els de l'Anticrist no té desferra:

*...los mestres en teologia que faran guerra contra Jerusalem. E com? No poran disputar contra Antechrist? Sí. E com? Los regidors de les ciutats posaran los doctors e mestres en theologia, e los dexebls de Antechrist en cadafals, e los dexebls argüiran contra aquells suficientmén e aguda per test de la Bíblia, e quan hauran dit: "Responeu vosaltres!", lo dyable los lligarà la lengua, que no poran dir sinó "Me, me!"...*¹⁷⁰⁸

Al *Libro del Anticristo* es diu que ell mateix predicarà la seua doctrina; al gravat, el veiem en una trona, adreçant-se al poble, amb un dimoni banyut al seu costat¹⁷⁰⁹. S'adreçarà als cristians, religió que subvertirà completament¹⁷¹⁰.

La seua falsa doctrina serà representada a l'Apocalipsi dels ducs de Savoia emprant la referència apocalíptica (16, 13) de les tres granotes que surten per la boca del fals profeta de l'Anticrist, que ací té un marcat tarannà caprí (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 35r). A les xilografies del *Liber*

¹⁷⁰⁸ Ferrer, 1975, VI, 232. En llatí, a Ferrer, 2002, 210, i en castellà, a Ferrer, 1994, 542: *Encantador, contra maestros en theologia e otros grandes letrados... Pues non queredes creer por riquezas nin por miraglos, vayamos a la disputaçión... siervos del Antichristo, dirán muchas sotilezas con actoridat falsa e farán muy muchos argumentos. ...querrán fablar los maestros e non podrán, e dirán: "Me, me".*

¹⁷⁰⁹ *Libro del Anticristo*, 1497, XIV: *Porque mejor pueda engañar este prophanado assí los subtiles y entendidos como los menores que poco alcançan, el mismo rebelde querrá sermonar la ley, dando a entender que todo lo dicho por los profetas deue ser cumplido en su venida y por su persona. ...assí el iniquo sofisticado del Anticristo haurá más cumplido saber del diablo que sus discípulos, y todas las otras viuas creaturas; con cuyo saber, muy engañoso, haurán sus maldades mucho color; será cubierto de santidad mal simulada el espíritu falso de su diabólico cuerpo...*

¹⁷¹⁰ *Libro del Anticristo*, 1497, XXIV: *Ende parece cómo el Anticristo ha de predicar a toda la religión cristiana cómo el verdadero messías les ha venido... Negará la ley del redemptor, traerá disputas y argumentos de tanta subtilidad llena de falsedades que no haurá quien a él pueda resistir en algo; entrará en los principios con algunas muestras de virtud, empero los fines de su predicación todos atropedarán en el seruicio del redemptor de natura humana.*

Chronicarum, obra del mestre de Durer, Michael Wolgemuth¹⁷¹¹, veiem la predicació, amb un dimoni darrere l'Anticrist; i a l'escena corresponent de Signorelli, es produeix l'esmentat *trompe l'oeil*, en què no sabem si veiem el braç de l'Anticrist o el del diable.

Aconseguit el poder, marcarà els seus amb un encuny, com diu l'Apocalipsi (13, 16); al sermó apòcrif de Salamanca, el *padre santo blanco* o *varón blanco* també marcarà llavors els cristians, amb el símbol de la tau (Ferrer, 1994, 655). Al *Libro del Anticristo* es descriu el marcatge, amb foc sobre el front (*Libro del Anticristo*, 1497, XVIII), i a l'Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia veiem com un dimoni impressiona un segell entintat sobre el front dels fidels (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 26r.).

Llavors es farà adorar pels prínceps del món, en una escena en què se l'emparella amb la reina de les amassones¹⁷¹². En una altre capítol es repeteix l'escena, i al gravat l'Anticrist hi porta ara el ceptre, per primera volta¹⁷¹³.

Als qui, malgrat tot, perseveren al cristianisme, els amenaçarà i atacarà tirànicament durant 42 mesos (Apoc, 11, 2): *Grans menasses e grans morts ferà a aquells qui no-l creuran ne-l obeïran* (Llull, 1981, 269). Ponç Carbonell diu que *perseguirà l'Església, amb tota mena de trafolleries... la persecució que emprendreà persistent i subtil com cap altra* (Mensa, 2000, 582). Segons Eiximenis, sant Miquel també donarà ànims a aquests darrers màrtirs:

...confortar los coratges dels elets... menysprear aquells terribles turments que darà Antecrist als fels crestians, qui seran los majors qui jamás foren dats a neguns màrtirs precedents (Eiximenis, 1992, V, 40).

Sant Vicent planteja aquesta persecució com a imminent, per tal d'aconseguir la regeneració moral social:

...que vos vullau preparar per aquell temps de Antichrist, car llavors seran los martiris molt cruels, e per aventura vosaltres ho veureu e yo o creu, un clau ne tinch en mon cor, e tots quant són huy en lo món... (Ferrer, 1932, II, 11).

Els poders polítics col·laboraran amb l'Anticrist:

...los reys e prínceps, governadors, batles, justícies e senyors que faran crides per les ciutats, que degú no gos anomenar aquell nom de Jesús.

¹⁷¹¹ Burgos, Monasterio de Santa María de la Vid: Hartmannus Schedel, *Liber Chronicarum* (Nuremberg, 1493). Reproduït a *Las edades...*, 1990, 206, làm. 146.

¹⁷¹² *Libro del Anticristo*, 1497, XXV: *Los reyes y príncipes de toda la tierra demandarán el Anticristo, queriéndole adorar con aquel honor que a messías o salvador se pertenece, y los primeros serán los pueblos, si quier tribus, de Got y Magot arriba dichos, quieren algunos que será su princesa y capitana de toda esta gente la Reyna de las Amazonas... Será confusión en aquellos días qual nunca fue vista de la creación del mundo acá, ni dende adelante podrá más venir...*

¹⁷¹³ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXVI: *Al diabólico Anticristo... le será dado permissio de hablar los grandes secretos para en blasfemia, no para en honor de las maravillas de Cristo... y por cumplir la blasfemia tiene de hazer adorar su ymagen, y se llamará hijo de Dios y hombre verdadero, en tal manera que después, assentado en el templo, se hará él mismo adorar...*

Vejats quinya tribulació! Quan yo hoiré açò, esclataré pel cor... Veus com se giraran los prínceps que batallaran contra Jerusalem, ço és contra la Església e Jesuchrist (Ferrer, 1975, VI, 231).

El predicador descriu sàdicament els turments -*tormenta terribilia* (Ferrer, 1999, 358)- que l'Anticrist infligirà als cristians insurgents:

Aquests cauran per los turments que darà Antechrist. E quins turments? Grans eren los turments dels màrtirs, mas no són res en comparació de aquells. Lo primer, que quan veurà Antechrist, algú qui no voldrà renegar Jesuchrist, què farà? Que més amaran que'l vencen renegan que no que muyre. E què faran? Pendran lo fillet o filleta per dar-li dolor al cor e per capolar-lo-li a davant... Forts seran los turments, rastrar e atenallar...¹⁷¹⁴

Els cristians resistents fugiran als desert, cercant refugi a les coves (Apoc, 6, 15-17); *que sse non dirá missa entre los christianos, salvo en las cuevas e en los desiertos, que la dirán ascondidamente algunos* (Ferrer, 1994, 562); la narració de sant Vicent:

Quan vindrà la nova certa de aquell traïdor, fill de perdició, que ja regnarà, que no serà opinió, com ara és, llavors serà gran rumor en les bones persones. E quinya rumor? Dirà lo bon cristià als altres: "Diu-vos lo cor de estar ferm en Jesuchrist?" "Hoc." "Donchs dau-me la mà, conseretur manus propria." "Hoc." "Mas encara havem a fer alre." "E què?" "Que-ns en anem al desert!" E axí s'o permetran uns als altres: "Anem-nos-en a tal cova!" Veus què faran los bons, quan vendrà aquella nova certa, que tot lo món se regirarà. Iran-se'n en los deserts, lexaran alguns ses mullers e pare e mare, que veuran que no tindran fort. Item, lexaran tots los béns e lla viuran de erbes e aygua, e no se'n salvaran sinó aquells qui se n'iran als deserts, de la persecució de aquell traïdor (Ferrer, 1975, VI, 230).

Els homes de l'Anticrist no vendran menjar a aquests cristians (Apoc 13, 17): *E faran encara crides que degú no gos donar ne vendre pa ne vi sinó a aquells qui portaran lo caracte de Antechrist* (Ferrer, 1975, VI, 231).

Joan Alemany situa la persecució a l'escenari concret mediterrani, dins la lògica de la seua identificació entre l'Anticrist i l'islam:

...tantost que l'Anticrist sabrà que l'Encubert serà partit de Hierusalem e tornat en Spanya, vinrà rabiant molt prestament per destroyr... e donarà molt cruels turments per consell de Satanàs, son pare (...) Car les altres males gents de l'Antichrist destroyran grans partides de Roma e de Ytàlia e de totes les altres grans senyories dels christians (Alemany, 1997, 123-124).

¹⁷¹⁴ Ferrer, 1975, VI, 235. En castellà, a Ferrer, 1994, 543-544: *Contra personas perfectas e çelestiales... tiránico señor: a los que non quisieren creer por riquezas nin por miraglos nin por entricamientos nin por encantamientos dezir les han: "Pues por esto non creedes, yo vos daré tormentos". ...los del Antichristo que tomarán un cochillo pequeño e tomarán el un dedo de la persona e dirán: "Quién viva?". E si dize "Ihesús!", tajar lo han con el cañivete... E ya non quedarán en las çibades nin logares sinon muy pocas personas e gentes.*

La persecució, al *Libro del Anticristo*, culminarà amb l'empresonament i martiri dels darrers cristians (1497, XXXIII); *El Anticristo, como será concebido en aquel diabólico aliento, siempre buscará nuevas maneras de tormentos* (*Libro del Anticristo*, 1497, XXXIV). Els cristians fugitius habitaran llavors les muntanyes, i no podran comprar aliments per no dur la marca de l'Anticrist¹⁷¹⁵. Al text contemporani del pare Roa encara es maneja aquest plantejament, a l'hora de comptabilitzar els màrtirs haguts¹⁷¹⁶.

Llull prediu l'èxit rotund de l'Anticrist a jutjar pel comportament moral dels seus contemporanis:

Aesmar pots, fill, que moltes gents lo seguiran e-l creuran per so que ell farà; car ara en aquest temps en que som, són tants hòmens en error, sens que no han so que desiren, ne no han semblances de miracles ne los menassa hom a mort ne-ls preÿca ab forts demostracions, ¡quant més ne serà en aquell temps, con Antecrist serà! (Llull, 1981, 269).

Eiximenis fa la mateixa consideració, enumerant les armes de l'Anticrist:

...Lavors, diu aquest, apostataran de la fe infinits mals crestians, vençuts per les armes de Antecrist, qui seran ciència, potència, pecúnia, ypocrasia, terror, poder de falsos miracles; los quals seran lavors axí sostrets del cristianisme que, quant Antecrist ne faça mil, un sant crestià... no-n poria fer un (Eiximenis, 1992, V, 40).

I al *Libro del Anticristo* s'enumeren els sectors socials convençuts¹⁷¹⁷.

No tot seran triomfs; la crisi del regnat de l'Anticrist arribarà amb la presència –la tornada– dels profetes Elies i Henoc, abduïts a l'Antic Testament i translladats, vius, al paradís terrenal, en espera de l'enemic. Els trobem, vestits de sac, a l'Apocalipsi (Apoc, 11, 3) i a l'evangelí apòcrif de Nicodem (26, 2 i s.). A la tradició bizantina entre els s. V i X, Elies i Henoc ajudaran a la humanitat immediatament abans de la parusia (McGinn, 1997, 108); en paraules de sant Vicent, *Diu sent Johan (Apoc, XI) que quan vindrà Antechrist, dos prophetes vindran, Elyes e Enoch* (Ferrer, 1975, VI, 207).

¹⁷¹⁵ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXV: *Los que seguirán la parte del redemptor nuestro Jhesu, andarán fuyendo por las cuevas y espessuras de las montañas, temiendo las penas y tormentos que mandará executar el Anticristo en quantos no les querrán sr obedientes, y después, no hallando qué puedan comer en los desiertos, descenderán a los poblados con la gran cuyta de fambre que les aquexará, y quando fueren ya entre la gente, nadi haurá osadía de les dar ni vender viandas, porque no serán señalados del carácter del Anticristo...*

¹⁷¹⁶ Roa, 1845, 84: *...dicen que pasan ahora de trece millones, tanto como toda la población actual de España (1845). Añade á estos los que cada dia hay, los que en adelante habrá y el número sin número que han de hacer aun el anticristo y sus aliados.*

¹⁷¹⁷ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXII: *La presente hystoria quiere demostrar cómo los nuncios del Anticristo han de traer delante su dañado poderío de todo linaje y manera de gente, como son clérigos, monges, caualleros y populares, los quales, al tiempo que el rey de Libia será signado del carácter falso, haurán ya creýdo y dado entero consentimiento a los mandados de su ley peruertida...*

Però si fins ací les tradicions textuais coincideixen, en canvi divergeixen quant a la missió dels profetes i el seu éxit o fracàs, i ja des dels evangelis apòcrifs: segons l'evangeli de Nicodem (26, 2 i s.), tots dos profetes mataran l'Anticrist. Presenta també uns profetes triomfadors sobre l'Anticrist Arnau de Lieja, dins la seua enumeració de les raons del dejú del divendres: *En divendres Helies e Noch pugnarán e batallaran ab Antecrist, e serà vençut* (Lieja, 2004, 3.4); Ponç Carbonell en diu només que el desemmascaran (Mensa, 2000, 582).

En canvi, a l'Apocalipsi se'n diu que la bèstia els matarà i els seus cossos romandran inebollits tres dies i mig, abans de ressuscitar i ascendir públicament als cels (Apoc, 11, 7-12). Segons la Història copta de Josep el fuster (31) els profetes s'amarguen pensant en la seua futura mort a mans de l'Anticrist; la també apòcrifa Història àrab de Josep el fuster (31-32) afegeix que no seran dos, sinó quatre, els profetes morts per l'Anticrist: Elies, Henoc, Sila i Tabitha. És la versió que segueix Lull:

En Jerusalem vendrà, e preÿcarà en la plassa contra Jesucrist, e vendran Elies e Enoch, e esputar s'an ab ell, e contrastar-li han a ses falses rahons, e ell auçiarà aquells en aquella plassa... (Lull, 1981, 269).

A l'Apocalipsi figurat dels ducs de Savoia veiem l'execució dels profetes en dues fases, dues imatges contígües: a la primera, un Anticrist monstruós branda un alfange contra Elies i Henoc, al seu costat amb hàbit negre; a la segona escena, els profetes ja cadàvers mostren cadascun un enorme tall enmig del cap (*Apocalipsis figurado...*, 1980, f. 17v.).

Per a Eiximenis, la predicació d'Elies i Henoc tindrà lloc, en canvi, després de la caiguda de l'Anticrist, per retornar els jueus supervivents al cristianisme:

...informats ja per los dits sants profetes Elies i Enoch... veuran com Jesucrist és estat lur ver Messies, promès a ells en la ley, lo qual an desconegut, mort, perseguit e blasfemat... (Eiximenis, 1992, V, 42).

Sant Vicent en un sermó llatí afirma que l'adveniment dels tres serà simultani, *sed simul venient* (Ferrer, 2002, 224), i en un altre de castellà diu *que Ellías e Enoch han de venir ante que el Antichristo venga* (Ferrer, 1994, 569); llur predicació és la final:

...e no sperets altre crida sinó dos, mas aquells vindran ab Elies e Enoch e iran per totes les parts del món. No sap hom de qual orde seran, que yo no-u sé, e axí hajau per cert que-l temps de Antechrist és prop (Ferrer, 1975, VI, 243).

La confusió en aquesta qüestió arriba a importants contradiccions internes: sor Isabel de Villena, al *Vita Christi*, ens narra en primer lloc com Jesucrist, en acomiadar-se dels profetes al paradís terrenal, els informa que han de patir el martiri:

...dient-los haguessen paciència en la longa aturada de aquesta vida, car a la fi del món havien a ésser preycadors excellents... e per triumpho del martiri passarien al regne tant desitjat (Villena, 1980, CCL).

I uns capítols després, en aposentar a les cadires celestials els patriarques veterotestamentaris que ha rescatat dels llimbs, Jesucrist reserva als profetes -aquells venerables Helyes e Enoch- dos llocs d'honor, com a futurs matadors de l'Anticrist: *aquella justíssima execució del malvat antechrist, qui en aquell temps contra mi se levarà perseguint la església mia* (Villena, 1980, CCLXV).

Vegem com ho soluciona el *Libro del Anticristo*; els profetes davallaran a la terra abans del regnat de l'Anticrist, i la seua predicació hi coincidirà cronològicament¹⁷¹⁸; al gravat corresponent veiem tots dos profetes en una trona, predicant; després, cadascun pel seu costat, denuncien la falsa doctrina de l'Anticrist¹⁷¹⁹. Aquest els farà executar, escapçalats, i els seus cossos romandran exposats, com veiem a la xilografia¹⁷²⁰. Després, els profetes resuscitaran i ascendiran al cel en un núvol, altra volta vius i abduïts per segona vegada¹⁷²¹. I encara tornaran a baixar, una volta derrotat l'Anticrist, per la darrera predicació¹⁷²².

Arribem per fi al darrer capítol de la vida d'aquest personatge, la seua falsa ascensió als cels i l'estimbament a l'infern; segons la tradició bizantina, aquests fets coincidiran amb la parusia (McGinn, 1997, 108).

¹⁷¹⁸ *Libro del Anticristo*, 1497, X: *Entre el oculto advenimiento del Anticristo, que será quando nasciere, y el manifiesto que parescerá quando oyrán su predicación y persecuciones, han de venir Hefías y Enoch... que prophetizarán vestidos de sacos mil CCLX días, quiere dezir que predicarán tres años, como predicó Jhesú redemptor...*

¹⁷¹⁹ *Libro del Anticristo*, 1497, XI: *Hefías propheta, vestido de paños de sacos pobres y baxos... hablará las prophecías vestido de sacos... demostrando cómo no deuen creer los mensajeros y falsos nuncios del Anticristo, como aquellos que han de salir de mal fundamento, y serán turbios arroyos nascidos de la fuente pestífera de su maestro lleno de infusión diabólica, porque assí como el Spíritu sancto descendió en los apóstoles... en estos discípulos del falso y mintroso messías entrará la infusión del espíritu diabólico, por demostrarles todas las lenguas... serán fengidos en santa vida... Libro del Anticristo*, 1497, XII: *El propheta Enoch amonestará con su predicación... que los christianos no crean a los falsos engaños y decepciones del Anticristo... demostrará cómo este serpiente arriba dicho es engendrado de padre y hija con muy grande abominación... serán sus sequaces los amadores de todos los siete vicios mundanos, crueles, apóstatas.*

¹⁷²⁰ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXVII: *Por el mandado del Anticristo serán muertos en Jherusalem Enoch y Elías propheta, quando contradigan sus predicaciones y ende estarán sus cuerpos tres días y medio con sus noches...*

¹⁷²¹ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXVIII: *Después de los tres días y medio que fueron muertos Enoch y Elías, han de resuscitar y, los matadores presentes, será oýda una voz del cielo que llamará estos sanctos varones, los quales luego, en vista del pueblo, serán arrebatados en vna nube y subidos al cielo, después de la qual ascensión reynará el Anticristo quinze días...*

¹⁷²² *Libro del Anticristo*, 1497, XLV: *Después que la vida del Anticristo será fenescida y en mal acabada por tan terrible sentencia, el mundo quedará turbado y lleno de muchos errores, porque de la grande continuación passada que estarán enbueitos en todos los vicios que pensar se pueden (...) luego embiará los sanctos barones Elías y Enoch para cumplir lo suso dicho...*

El vol i caiguda tenen una prefiguració en l'ascensió de Simó el Mag (Act 8, 9-14; Vorágine, 1982, 347), al qual Dante presenta com a prototip de l'Anticrist (Infern, XIX, 1-6); la narració de Lieja inclou unes falses mort i resurrecció, dobles de les de l'Anticrist:

E lo dit Simon dix al dit emparador Neró: "Perquè creegues que jo son fill de Déu, fes-me degollar e jo ressuscitaré al terç die." Lo dit emparador dix que li plaÿe e dix a un carnicer que-l degollàs. E lo dit carnicer cuydava haver degollat lo dit Simon e degollà un moltó. E lo dit Simon romàs sens alcuna lesió. E allò fon per art màgica qu-él sabie. E pres lo dit moltó mort e amagà-lo. E la sanch del dit moltó romàs allí, gellada. E lo dit Simon mago stech amagat III dies, e al tercer die presentà's denant lo dit amparador Neró e dix-li: "Fes cullir la mia sanch que està escampada, que ja has vist con me degollaren e son ressuscitat al tercer die, segon que-t promís." (...) E, una veguada, lo dit Simon mago dix a l'emparador demunt dit que volia pujar al cell. E, axí con lo dit Simon se'n pujava al cel denant l'emparador, quant sent Pere e sent Pau, que eren allí, veeren que se'n pujava, agenollaren-se los sants apòstols pregant nostre senyor Déu que-l faés caure. E, axí con lo dit Simon se'n pujava, dix sent Pau a sent Pere: «Molt puge, gran dubte he!» E sent Pere li respòs: "Con pus alt puge, tant és més son dampnatge!" E quant los dits apòstols hagueren feta lur oració, los diables que se'n pujaven lo dit Simon mago desempararen-lo, e caygué en terra per tal manera que tot se féu troços he morí (Lieja, 2004, DCXXXVIII).

La versió de sant Vicent:

E aquell vingué I dia a sent Pere, ascí davant lo poble, e dix-li: "Tu preÿques contra mi; ara yo vull mostrar que só fill de Déu". E veus que ab los seus encantaments que fahye, féu venir los dimonis, e dix-los: "Prenet-me per los braços e llevat-me en alt per l'ayre, e lo poble qui veurà açò dirà que yo só fill de Déu"; e axí fon, e los dimonis, invisibles, portaven-lo per l'ayre. E sent Pere vehye los dimonis, e dix-los, mas primerament féu oració a Jesuchrist en son cor... e manà als dimonis, dient: "Yo vos man, per mèrit de la santa passió de Jesuchrist, que vosaltres que-l lexets anar baix". E los dimonis, forçats, tantost lo lexaren, e caygué en terra, e partí-li's lo cap per mig e morí, e l'ànima anà ab Cm dimonis (Ferrer, 1932, II, 51)

Veiem la caiguda de Simó al frontal de l'altar de sant Pere de Boí, de la segona meitat del s. XIII; a terra, sant Pere i sant Pau, i dalt, el mag, que apareix esborrat; només se'n veuen els peus. Aquesta representació iconogràfica és una mena de doble de la de la caiguda de l'Anticrist; totes dues han estat fins i tot confoses en alguna catalogació, com ara al retaule de Jaume Huguet (1412-1492) de Sant Miquel i Sant Esteve, també anomenat "dels revenedors" (1455-1460)¹⁷²³; a la taula superior esquerra es representa, segons la guia del museu (*Guia art gòtic*, 1998, 142-144), "la caiguda de Simó el mag"; però sant Miquel, protagonista de l'escena de la taula, en derribar la

¹⁷²³ Barcelona, MNAC.

figura central, no apareix a la història de Simó; i les figures en primer terme no són els sants Pere i Pau, els que fan caure als textos el mag. Evidentment, el fet representat no és la caiguda de Simó el Mag, sinó la de l'Anticrist.

Qui és el matador físic de l'Anticrist? Els textos ací també són lluny de concordar, confusió facilitada per l'ambigüïtat de la referència apocalíptica (Apoc, 19, 20), en què l'agressor és un guerrer celestial no especificat, que estimba junts la bèstia i el pseudoprofeta. La carta d'Adso no inclou aquest final, ni qui serà l'assassí de l'Anticrist (McGinn, 1997, 116). En efecte, Lieja sembla insinuar que el maten Elies i Henoc (Lieja, 2004, 3.4); Llull, en canvi, diu que els fets tindran lloc en una plaça de Jerusalem, on l'Anticrist haurà matat Elies i Henoc; l'Anticrist serà mort per Jesucrist en persona, però no esmenta l'ascensió: *e adoncs nostre Senyor Jesucrist non volrà pus sostenir la malícia daquell, e aucirálo, devant tot lo poble* (Llull, 1981, 269). Eiximenis segueix aquesta tradició: *E, a la fi, serà per Jhesuchrist davant tot lo món a eternal dampnaçió sentençiat e en infern acabaçat* (Eiximenis, 1992, IV, 55).

En un Apocalipsi figurat londinenc de mitjan s. XIII¹⁷²⁴ se'ns mostra la caiguda de l'Anticrist: Crist sosté un cap d'animal, el qual llença el seu alè a l'Anticrist, que cau; hi ha la filactèria *Hic descendit ira dei de celo et interficit antixpm*.

Ponç Carbonell dubta qui el matarà: *en la seva mort i perdició; el Fill de l'Home, personalment o per mitjà de l'arcàngel sant Gabriel, el matarà* (Mensa, 2000, 582).

Varazze conta com combatrà amb sant Miquel; l'Anticrist, ferit, es farà el mort i fingirà ressuscitar al tercer dia; amb l'ajut dels dimonis, volarà i anirà al *Mons Oliveti*, on plantarà la seua tenda, i assegut al seu tron, tornarà a davallar sant Miquel i el matarà (Vorágine, 1982, 626). L'opció de la mort per sant Miquel és la més habitual; Joan Berenguer de Masdovelles, al seu himne *Singular sant, qui Miquel t'anomenas*, ho dona per segur: *car Antichrist, qui-s diu deu venir ara,/ às a dar mort, com persona qu'est santa (Cançoner dels Masdovelles, 1938, 206)*. Sant Vicent també fa de Miquel l'assassí: *ipse Deus mandabit beato Micaeli ut decendat et occidat eum et terra aperietur, et cadent in profundum inferni* (Ferrer, 2002, 255). Joan Alemany fa simultània la mort per l'àngel amb la parusia:

E acabats aquests XL mesos, nostre senyor... devallará hon prengué mort y passió. Y stant lo traïdor de Anticrist en lo gran camp fent-se adorar per messies y stant present infinides gents e de moltes nacions, lo sant àngel Miquel e altres qui devallaran ab lo nostro salvador Jesucrist destroyran a totes aquelles males gents que creyen en lo Anticrist. E lo traïdor morrà e tantost serà la fi del món (Alemany, 1997, 124).

El *Libro del Anticristo* segueix la versió de Varazze: en primer lloc, farà veure que és mort, per *contrafer* Jesucrist; al gravat del capítol, veiem al costat del cos inanimat de l'Anticrist, el del seu dimoni acompanyant, també ajegut en terra¹⁷²⁵; al tercer dia fingeix ressuscitar, ajudat a sortir de la tomba

¹⁷²⁴ Nova York, Pierpont Morgan Library, ms. M. 524. Reproduït a Morgan, 1988, làm. 117.

¹⁷²⁵ *Libro del Anticristo*, 1497, XXXIX: *Quando ya los días del Anticristo se acercarán que su maligna persecución haurán de acabar, fengirse ha ser muerto por su arte diabólica. Entonce los príncipes y seruidores suyos harán muchos llantos, pensando*

pel dimoni, a la xilografia¹⁷²⁶; fins i tot farà una repetició de la Pentecosta, en forma de foc¹⁷²⁷; hi segueix l'ascensió¹⁷²⁸, i l'estimbament per sant Miquel, qui, al gravat, fereix amb l'espasa l'Anticrist, que cau, colpejat amb garrots pels dimonis voladors, i ja lligat amb una corda a l'infern, el Leviatan que hi ha a sota, amb la gola oberta per rebre'l¹⁷²⁹. El text explica una curiosa unió precoç, suposem que punitiva, del cos i l'ànima de l'Anticrist a l'infern; la xilografia mostra com quatre dimonis el fiquen dins la gola del Leviatan, encadenat¹⁷³⁰.

La iconografia del gòtic preferirà aquesta darrera versió; l'escena s'incorpora doncs a la biografia de sant Miquel, i sol aparèixer als retaules dedicats a l'àngel; l'esmentat de Jaume Huguet o el de Bernat Martorell¹⁷³¹

El futur etern per a l'Anticrist és previsible, tot i que només en trobe la referència d'Eiximenis: jaurà eternament a l'infern en companyia dels principals seguidors de Lucifer: *E aquí, ab Antechrist e ab Judes e ab Mafomet de Meca, sos principals dexebles... serà aquí dampnat in secula seculorum* (Eiximenis, 1992, IV, 55).

Colofó: anihilat l'Anticrist, al món li resten quaranta cinc dies, que el mil·lenarisme dilatarà a mil anys, en un món utòpic; en expressió de Ponç Carbonell, *Hi haurà llavors quaranta-cinc dies de penitència fins a la fi del món* (Mensa, 2000, 582). Aquest espai –quaranta dos dies, segons Eiximenis– servirà per a la conversió final, tot i que, segons el franciscà, molts el desaprofitaran:

...e diu ací Strabus que après la mort de aquell malvat seran dats XLII jorns d'espai a tothom qui tornar vulla. E diu's que los hòmens lavòs, axí com en temps de Noè edificaven, ballaven e cantaven e feÿen noces e soptosament vench sobre ells lo diluvi general, axí serà après la mort de Antecrist, que soptosament serà desmembrada la vida e mort, e-ls

que la muerte será verdadera, y él, queriendo contrafazer a Cristo Jhesu para que después resuscite, obrar lo ha todo con mucha falsía...

¹⁷²⁶ Libro del Anticristo, 1497, XL: *Al tercero día que será puesto el Anticristo en la sepultura se fingirá que resuscita por dar a entender a todos que él es el verdadero messías prometido en la ley...*

¹⁷²⁷ Libro del Anticristo, 1497, XLI: *Después de resuscitado, el Anticristo hará descender fuego de parte del cielo por querer demostrar que trahe el espíritu de lumbre...*

¹⁷²⁸ Libro del Anticristo, 1497, XLII: *...llamará todo el pueblo para les hablar y hazer creer cómo se quiere sobir al cielo... y después ponerse ha en aquella parte y lugar mismo donde Jesu nuestro salvador estouo quando subió al cielo; y dende, con arte diabólica se hará sobir en el ayre tanto que apenas ninguno le podrá diuisar...*

¹⁷²⁹ Libro del Anticristo, 1497, XLIII: *Nuestro señor Dios todopoderoso, ya no queriendo sufrir la gran soberuía del Anticristo... luego le dará muerte, mandando a sant Miguel que haga la execución de aquella, y assí lo hará como esté puesto en el ayre en manos de los demonios...*

¹⁷³⁰ Libro del Anticristo, 1497, XLIII: *Es opinión de algunos doctores que sant Miguel, quando mate al Antichristo, lo echará encima del huego, y será partido en dos partes, y que por la diuina voluntad será otra vez vnido el cuerpo con su alma, el qual tomarán los diablos, y abriéndose la tierra, lo echarán en las escuridades del infierno, y en aquel día serán quemados y muertos muchos de los suyos, y dentro metidos en el infierno...*

¹⁷³¹ Tarragona, M. Diocesà; procedent de la Pobla de Cèrvoles.

hòmens axí alegrans-se com d'abans: lavòs vendrà sobre ells la final tribulació (Eiximenis, 1992, V, 42).

Potser contradictòriament i amb tendències mil-lenaristes, Eiximenis diu en un altre capítol que només hi romandran els bons:

E morran los dits mals lejament e romandrà lo món en mans d'alguns bons, per los quals, Déus endreçant e ajudant, lo món se repararà fort altament. E sàpies que açò serà dins fort breu temps (Eiximenis, 1992, IV, 49).

Sant Vicent anuncia també els quaranta cinc dies:

*...quan serà mort Antechrist, lo món durarà XLV jorns, que seran dats a fer penitència, e vendrà la confragació que cremarà tot lo món...*¹⁷³²

En un altre sermó, al bell principi, hi trobem:

Huy predicaré de la fi del món, etc. Ara, sapiau quan Antechrist haurà regnat tres anys e mig, e foch lo haurà cremat a vista dels seus, la terra se obrirà, etc. Aprés, lo món no durarà sinó 45 dies (Ferrer, 1975, IV, 121).

Sant Vicent, obscur ací, afirma la conversió universal¹⁷³³, però alhora nega la prèvia i darrera predicació¹⁷³⁴.

Joan Alemany, plenament mil-lenarista, diu que després de la mort de l'Anticrist l'Emperador dels darrers dies, sota el nom d'Encubert i ajudat per *lo novell David*, obtindrà violentament el poder mundial: *Pendran tota la terra e serà sots la senyoria de l'Encubert* (Alemany, 1997, 125). S'instaura llavors el mil·leni, una nova edat d'or per a la humanitat: destrucció de les armes, igualitarisme: *e manarà que tothom laure per haver pa e vi... E lo que en altra manera viurà, muyra. ...E Satan serà encadenat* (Alemany, 1997, 125). El profeta Alemany acaba amb aquesta promesa messiànica:

¹⁷³² Ferrer, 1975, III, 24. En llatí, a Ferrer, 2002, 315: *...mundus non durabit nisi XLV diebus computando a tempore publicacionis sue mortis...*; i a Ferrer, 2002, 255: *...post mortem Antichristi non durabit mundus nisi per XLV dies, qui currere incipient a tempore quo divulgata fuerit eius mors*. I en castellà, a Ferrer, 1994, 581: *Buena gente, yo vos he declarado que después de la muerte del Antichristo non durará el mundo sinon quarenta e cinco días. E pues que ha ocho años el Antichristo, en el cabo lo tenemos*.

¹⁷³³ Ferrer, 2002, 523: *...quod, post mortem Antichristi, iste mundus durabit per XLV dias, et istud spacium temporis dat Deus ut gentes, si fuerunt decepte per Antichristum, posint converti ad ipse, item iudei... sed guay de illis qui fuerunt mortui iudei...* En castellà a Ferrer, 1994, 562: *...todos los moros e los jodíos han de tornar a una ley... Verdat es, mas non agora, mas después que el Antichristo sea muerto, porque ellos lo averán tomado por señor e verán cómo son perdidos e todos se tornarán a la fe de Ihesú Christo*.

¹⁷³⁴ Ferrer, 1994, 562: *...primero se predicará el evangelio por todo el mundo. Esto verdat es, que se ha de predicar e es predicado por los apóstoles e confesores e aún ya vedes que se predica por todo el mundo. E otra predición non esperedes*.

...no restarà en lo món sinó pastors e lauradors, ni altrament serà permès viure sinó de laurador e pastor. ...no y haurà mortandat ni pestilències... e açò serà per quant lo cors de la natura serà igualat. ...e Lucifer viurà en molt grans turments encadenat, que no haurà loch per a enganar tots los del món (Alemany, 1997, 130).

El *Libro del Anticristo* també sembla referir-se al mil·leni, ara instaurat pels profetes ressuscitats, Elies i Henoc¹⁷³⁵.

¹⁷³⁵ *Libro del Anticristo*, 1497, XLV: *...los quales reformaran todo el mundo, y será conocido vn Dios y vn pastor, y la ley de Cristo será por todas las naciones prouada y tenida en mucha reuerencia.*

FONTS

Mateo Alemán/F. Rico (ed.), *Guzmán de Alfarache*. Barcelona, Planeta, 1983.

Joan Alemany, «De la venguda de Antichrist», a E. Duran i J. Requesens, *Profecia i poder al Renaixement*. València, 3 i 4, 1997, pàg. 73-133.

Alfonso X el Sabio, *Cantigas de santa María*, "Códice del Escorial" o "Códice rico", ms. T.I.1, Biblioteca de San Lorenzo de el Escorial. Ed. facsímil: Madrid, Edilán, 1984.

-/Jesús Montoya (ed.), *Cantigas*. Madrid, Cátedra, 1997.

-/Benito Brancaforte (ed.), *Prosa histórica*. Madrid, Cátedra, 1984.

Dante Alighieri/J. F. Mira (trad.), *Divina comèdia*. Barcelona, Proa, 2000.

Diego Andrés Rocha/J. Alcina Franch (ed.), *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales del Perú, México, Santa Fe y Chile*. Madrid, Historia 16, 1988.

Apocalipsis figurado de los duques de Saboya. El Escorial, Bibl. de San Lorenzo, cod. vit. I. Ed. facsímil: Madrid, Edilán, 1980.

Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las islas Malucas*. Madrid, Miraguano/Polifemo, 1992.

Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*. Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, s/d.

Jean d'Arras/C. Alvar (ed.), *Melusina o la noble historia de Lusignan*. Madrid, Siruela, 1985.

Arte de bien morir y breve confesionario (Zaragoza, Pablo Hurus: c. 1479-1484). Según el incunable de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. F. Gago Jover (ed.), Barcelona, J.J. de Olañeta-Universitat de les Illes Balears, 1999.

Beato de Liébana. Comentario al Apocalipsis. Ed. facsímil del còdex de Girona o *Gerundensis*: Madrid, Edilan, 1975.

-, *Miniaturas del "Beato" de Fernando I y Sancha (Ms. B.N. Madrid Vit. 14-2)* Ed. facsímil: París, F.M. Ricci, 1983.

-, *Comentarios al Apocalipsis y al libro de Daniel*. Còdex de Saint-Séver, Bibl. Nationale, París, ms. lat. 8878. Ed. facsímil: Madrid, Edilan, 1984.

Benedeit/M. J. Lemarchand (ed.), *El viaje de san Brandán*. Madrid, Siruela, 1983.

Gonzalo de Berceo/B. Dutton (ed.), *Obras completas (7 vols.)*. Londres, Tamesis Books, 1967-1984.

-, *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

-/A. M. Ramoneda (ed.), *Signos que aparecerán antes del Juicio final*. Madrid, Castalia, 1980.

-, *Vida de santo Domingo de Silos*. Barcelona, Orbis, 1983.

Bestiaris (2 vols.). S. Panunzio (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1988.

Bestiario Medieval. I. Malaxecheverría (ed.), Madrid, Siruela, 1986.

Pere Antoni Beuter/E. Iborra (ed.), *Crònica*. València, Institució "Alfons el Magnànim"/Diputació Provincial, 1982.

Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam. A. Colunga i L. Turrado (ed.), Madrid, Editorial Católica, B.A.C., 2002.

- "*Bíblia valenciana de Bonifaci Ferrer*" (1478). A. Fernández de Córdoba i L. Palmart (ed.), Biblioteca Valenciana, <http://bv2.gva.es/pages/listado.htm>?
- Blandín de Cornualla i altres narracions en vers dels segles XIV i XV*. A. Pacheco (ed.), Barcelona, Ed. 62, 1983.
- Bernat Boades (Joan Gaspar Roig) *Libre de feyts d'armes de Catalunya* (5 vols.). I-III, E. Bagué (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1929 (I), 1934 (II), 1935 (III). IV-V, M. Coll i Alentorn (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1948.
- Giovanni Boccaccio, *Decameró*. Barcelona, Ed. 62, 1984.
- Robert de Boron, *El mago Merlín*. Barcelona, Teorema, 1984.
- Antoni Canals, *Consol de los malalts. Método práctico per ajudar a benmorir a los qui se troban en la última agonía*. Palma, F. Guasp, 1849.
- , Cobles del judici, a M. de Bofarull, "Poesías religiosas catalanas copiadas del códice que se custodia en el Archivo de la Catedral de Gerona". *Revista de Historia Latina*, 2, 1875.
- Cançoner dels Masdovelles*. R. Aramon i Serra (ed.), Barcelona, IEC, 1938.
- Cançoner sagrat de vides de sants*. R. Foulché-Delbosc i J. Massó Torrents (ed.), Barcelona, Societat Catalana de Bibliòfils, 1912.
- "Cant lo rey Erodes ac asò entès" (Barcelona, Bibl. Capitular, ms. 178.16). G. Navarro (ed.), Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. Università di Napoli Federico II, 2001. <http://www.riale.unina>
- Juan de Cárdenas/A. Durán (ed.), *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Madrid, Alianza, 1988.
- Carta do Preste João das Índias. Versões medievais latinas*. M. João Ramos (ed.), Lisboa, Assírio & Alvim, 1998.
- Guillem Ramon Català, "Breu relació de la Germania de València", *Les cròniques valencianes sobre les Germanies...* Eulàlia Duran (ed.). València, Eliseu Climent, 1984.
- Miguel de Cervantes/J. Alcina Franch (ed.), *Entremeses*. Barcelona, Juventud, 1968.
- , *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- /F. Sevilla Arroyo i A. Rey Hazas (ed.), *Teatro completo*. Barcelona, Planeta, 1987.
- Aimó de Cescars/G. Navarro (ed.), *Unes noves vull comensar*. Repertorio informatizzato dell'antica literatura catalana. Università di Napoli Federico II, 2001. <http://www.riale.unina>
- Pedro de Cieza de León/C. Sáenz de Santa María (ed.), *Descubrimiento y conquista del Perú*. Madrid, Historia 16, 1986.
- Cristóbal Colón/C. Varela (ed.), *Los cuatro viajes. Testamento*. Madrid, Alianza, 1986.
- Roís de Corella, *Lo quart del Cartoxà* (ed. Facsímil). València, Ajuntament, 1998.
- Heldris de Cornualles/A. Benaim Lasry (ed.), *El libro de Silence*. Madrid, Siruela, 1986.
- Hernan Cortés, "Cartas de relación". A d.a., *Crónicas de Indias*. G. Díaz-Plaja (ed.), Estella, Salvat-Alianza, 1972.
- Crónica Najerense*. J.A. Estévez (ed.), Madrid, Akal, 2003.
- San Juan de la Cruz, *Obras*. Valladolid, Miñón, s.d.
- P. Cubero Sebastián, *Peregrinación del mundo*. Madrid, Atlas, 1943.

- Cuentos y leyendas de la Bretaña*. Ros García-Lluis (ed.), Madrid, Miraguano, 1987.
- Curial e Güelfa*. M. Gustà (ed.), Barcelona, Ed. 62, 1979.
- (3 vols.). R. Aramon i Serra (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1930-1933.
- Demanda del Santo Graal*. C. Alvar (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1982.
- Bernat Desclot/M. Coll i Alentorn (ed.), *Crònica*. Barcelona, Ed. 62, 1982.
- Gutierre Díaz de Games/R. Beltrán Llavador (ed.), *El Victorial*. Madrid, Taurus, 1994.
- Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- Doctrina compendiosa* (erròniament atribuït a Eiximenis). Barcelona, Barcino, E.N.C., 1929.
- Francesc Eiximenis/P. Martí de Barcelona (ed.), "Ars Praedicandi". *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics*. Vol. II. Barcelona, 1936.
- (atribuït), "Libre de sant Amador", a G. Llompart, "Aspectos populares del purgatorio medieval". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XXVI, 1970, pàg. 265-274.
- /F. Naccarato (ed.), *Lo libre de les dones* (2 vols.). Barcelona, Departament de Filologia Catalana de la Universitat de Barcelona/Curial, 1981.
- /C. Wittlin (ed.), *El quint tractat del "Libre dels àngels"*. Barcelona, Curial, 1983.
- , *Dotzè llibre del Cristià* (2 vols.). Obres de F. Eiximenis, 4. Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1987.
- , *Libre dels àngels*. Tesi doctoral inèdita de S. Gascón Uris. Barcelona, Departament de Filologia Catalana de Universitat Autònoma, 1992.
- /A. Hauf (ed.), *Lo Crestià*. Barcelona, Edicions 62, 1994.
- , *Regiment de la cosa pública* (incunable del 1499, Barcelona, Bibl. de Catalunya). Ed. facsímil, a <http://www.lluisvives.com/catalogo>, 1983.
- El baladro del sabio Merlín*. L. A. de Cuenca (ed.), Madrid, Miraguano, 1988.
- El cantar de Roldán*. Madrid, Alianza, 1983.
- El cementerio peligroso*. V. Cirlot (ed.), Madrid, Siruela, 1984.
- El conde Partinuples. Roberto el Diablo. Clamades y Clarmonda*. I.B. Anzoátegui (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
- El cuento del Grial, de Chrétien de Troyes, y sus continuaciones*. Martí de Riquer i I. de Riquer (ed.), Madrid, Siruela, 1989.
- "*El diable, el sagristà i la burgesa*. Fragmento de un texto catalán del s. XIV". G. Oliver (ed.), *Miscellanea Barcinonensis*, 36, 1973, pàg. 41-62.
- Els certàmens poètics valencians del segle XIV al XV*. A. Ferrando (ed.), València, Institució Alfons el Magnànim, 1983.
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Denzinger-Schönmetzer (ed.), Barcelona, Herder, 1973.
- Èpica medieval*. M. Alvar i C. Alvar (ed.), Barcelona, Orbis, 1994.
- Evangelios apócrifos* (3 vols.). Barcelona, Orbis, 1988.
- Evangelios de las rucas*. Palma de Mallorca, José de Olañeta, 2000.
- Andreu Febrer/Martí de Riquer (ed.), *Poesies*. Barcelona, Barcino, E.N.C., 1951.

Bernat Fenollar i Pere Martines/F. Martí i Grajales (ed.), *Lo passí en cobles. Dedicat a Isabel de Villena*. València, Domènech, 1912.

Gonzalo Fernández de Oviedo, "Sumario de la natural y general historia de las Indias", a Á. Masía (ed.), *Historiadores de Indias. América del sur*. Barcelona, Bruguera, 1971.

Vicent Ferrer/, *Sermons* (6 vols.). I-II, J. Sanchis Sivera (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1932. III-VI, Gret Schib (ed.), *Sermons* (4 vols.). Barcelona, Barcino, E.N.C., 1975.

-/Sanchis Guarner (ed.), *Sermons de Quaresma* (2 vols.). València, Albatros, 1973.

-/P.M. Cátedra Garcia (ed.), *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. Sant Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1994.

-/A. Robles Sierra (ed.), *Colección de sermones de cuaresma y otros según el manuscrito de Ayora*. Ajuntament de València, 1995.

-/A. Robles Sierra (ed.), *Obras y escritos de san Vicente Ferrer*. València, Ajuntament, 1996.

-/J. Perarnau i Espelt (ed.), «Les primeres *reportationes* de sermons de st. Vicent Ferrer. Les de Friedrich von Amberg, Fribourg, Cordeliers, ms. 62», a *Arxiu de Textos Catalans Antics, nº 18: Estudis i inventari de sermons de sant Vicent Ferrer*. Barcelona, 1999, pàg. 63-155.

-/J. Perarnau i Espelt (ed.), «Els manuscrits d'esquemes i de notes de sermons de sant Vicent Ferrer», a *Arxiu de Textos Catalans Antics, nº 18: Estudis i inventari de sermons de sant Vicent Ferrer*. Barcelona, 1999, pàg. 157-398.

-/F. M. Gimeno Blay i M^a. L. Mandingorra Llavata (ed.), *Sermonario de san Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia*. València, Ajuntament, 2002.

Andrés Ferrer de Valdecebro, *Historia de la vida maravillosa y admirable del segundo Pablo apóstol de Valencia, s. Vicente Ferrer*. Madrid, Manuel Martín, 1771.

Jean Froissart/V. Cirlot i J. E. Ruiz (ed.), *Crónicas*. Madrid, Siruela, 1988.

Pere Galvany, *Pus vey lo món és vengut en tal cas*. Ed. de Miriam Cabré. Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. Università di Napoli Federico II, 2001. <http://www.riale.unina>

Miquel Garcia, "Relació de les coses de la Germania de la ciutat e regne de València", *Les cròniques valencianes sobre les Germanies...* Eulàlia Duran (ed.). València, Eliseu Climent, 1984.

Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamerlán*, Madrid, Miraguano, 1984.

Fray Juan González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*. Madrid, Miraguano-Polifemo, 1990.

Baltasar Gracián/I. Quiles (ed.), *El Criticón*. Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

Saxo Gramático/S. Ibáñez (ed.), *Historia danesa*. Vol. I-II. València, Tilde, 1999.

Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*. Valladolid, Miñón, s.d..

-/J.M^a Balcells (ed.), *Introducción al símbolo de la Fe*. Barcelona, Bruguera, 1984.

- Arnoul Gréban/M. de Combarieu du Grés i J. Subrenat (eds.), *Le mystère de la Passion de notre sauveur Jésus-Christ*. París, Galimard, 1987.
- Sant Gregori, *Diàlegs* (2 vols.). I, J. Bofarull (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1931. II, A. J. Soberanas (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1968.
- Lady Gregory, *Cuchulain de Muirthemne*. Madrid, Siruela, 1987.
- Vélez de Guevara, "El Diablo Cojuelo", a d.a., *Tres novelas del Siglo de Oro*. Barcelona, Planeta, 1983.
- Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. A. Bernabé (ed.), Madrid, Akal, 2003.
- Història de Jacob Xalabín*. A. Pacheco (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1964.
- Historia de Merlín* (2 vols.). C. Alvar (ed.), Madrid, Siruela, 1988.
- Homer/J. Alberich (ed.), *La Ilíada*. Barcelona, La Magrana, 1997.
- Isidoro de Sevilla/J. Oroz i M.A. Marcos (ed.), *Etimologías*. Madrid, Editorial Católica, B.A.C., 1982.
- Jaume I/F. Soldevila (ed.), *Crònica o Llibre dels feits*. Barcelona, Ed. 62, 1982.
- /J. Bruguera (ed.), *Llibre dels fets del Rei En Jaume*. Barcelona, Barcino, E.N.C., 1991.
- Thomas de Kent/C. Gaullier-Bougassas i L. Harf-Lancner (ed.), *Le roman d'Alexandre, ou le roman de toute chevalerie*. París, Honoré Champion, 2003.
- La historia del rey Canamor y del infante Turian, su hijo. La destrucción de Jerusalem*. I. B. Anzoátegui (ed.), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.
- La Leyenda del caballero del Cisne*. M^a.T. Echenique (ed.), Aceña, 1989.
- La muerte del rey Arturo*. C. Alvar (ed.), Madrid, Alianza, 1981.
- La saga de los habitantes de Eyr (Eyrbyggja saga)*. M^aP Fernández Álvarez i T. Manrique Antón (eds.). València, Ed. Tilde, 2000.
- La traducció valenciana de la missa del segle XIV. Estudi i edició de la versió de Guillem Anglés (ACV, Ms. 169)*. A. Ferrando i X. Serra (ed.), València, Universitat de València-Arquiebisbat de València, 2003.
- La vida de Estebanillo González*. Madrid, Austral, 1982.
- Lanzarote del Lago* (7 vols.). C. Alvar (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1987-1988.
- Las muy ricas horas del Duque de Berry* (Chantilly, M. Condé). Ed. facsímil: Madrid, Ed. Casariego, 1989.
- Le Jeu d'Adam*. R. Redolí Morales (ed.), Málaga, Universidad, 1994.
- Les trobes en lahors de la Verge Maria*. València, 1474. M. Sanchis Guarnier, ed. facsímil: València, 1974.
- Libro de Alexandre*. J. Cañas Murillo (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Libro de Horas de Carlos V* (Madrid, Biblioteca Nacional, vitr. 24.3). Ed. facsímil: Madrid, Club Bibliófilo/Bibl. Nacional, 1999.
- Libro del Anticristo*. Burgos, Fadrique de Basilea, 1497. Ed. facsímil a Ramon Alba, *Del Anticristo*. Madrid, Editora Nacional, 1982, pàg. 73-182.
- Libro del caballero Zifar*. C. González (ed.), Madrid, Cátedra, 1983.
- Libro del esforzado caballero don Tristán de Leonís, y de sus grandes hechos de armas*. I. B. Anzoátegui (ed.), Buenos Aires, Austral, 1948.
- Libros de Caballería. Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe. Roberto el Diablo*. A. Blecua (ed.), Barcelona, Juventud, 1969.

- Libros españoles de viajes medievales.* J. Rubio Tovar (ed.), Madrid, Taurus, 1986.
- Arnau de Lieja/J.A. Ysern Lagarda (ed.), *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet* (2 vols.). Barcelona, Barcino, E.N.C., 2004.
- A. Liñán y Verdugo/E. Simons (ed.), *Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte.* Madrid, Editora Nacional, 1980.
- Lletres de Batalla. Cartells de desiximents i capítols de passos d'armes* (3 vols.). M. de Riquer (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1963 (I), 1968 (II-III).
- Raimon Llull/S. Galmés (ed.), "Proverbis fas d'ensenyament", a *Proverbis d'ensenyament.* Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears, 1928.
- /S. Gamés (ed.), *Rims*, vol. I. Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears, 1936.
- /M. Gustà (ed.), *Llibre de l'orde de Cavalleria.* Barcelona, Ed. 62, 1980.
- /O. Casassas (ed.), *Libre de doctrina pueril.* Palma, 1981.
- , *Llibre de les bèsties.* Barcelona, Edicions 62, 1985.
- /G. Schib (ed.), *Libre de doctrina pueril.* Barcelona, Barcino, E.N.C., 1987.
- /A. Soler (ed.), *Llibre de l'orde de Cavalleria.* Barcelona, Barcino, E.N.C., 1988.
- /F. Domínguez Reboiras (ed.), *Llibre de virtuts e de pecats.* Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990.
- /M. Gustà (ed.), *Llibre de Meravelles.* Barcelona, Ed. 62, 1993.
- Lo fet de la Sibila.* F. Massip (ed.), Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. Università di Napoli Federico II, 2001. <http://www.rialc.unina>
- Lo procés de les olives. Lo somni de Joan Joan.* V. Pitarch i L. Gimeno (ed.), València, Tres i Quatre, 1988.
- Fernão Lopes/A.J. Saraiva (ed.), *Crónicas.* Lisboa, Gradiva, 1997.
- Pero López de Ayala/José Luís Martín (ed.), *Crónicas.* Barcelona, Planeta, 1991.
- Los Evangelios Apócrifos.* A. de Santos Otero (ed.), Madrid, Editorial Católica, B.A.C., 1999.
- Los trovadores. Historia literaria y textos* (3 vols.). Martí de Riquer (ed.), Barcelona, Ariel, 1989.
- Mabinogion.* V. Cirlot (ed.), Madrid, Siruela, 1988.
- Pere Maça/J. Hinojosa (ed.), *Crònica.* València, Universitat de València, 1979.
- Paien de Maisières/Isabel de Riquer (ed.), *El caballero de la espada.* Madrid, Siruela, 1984.
- Sir Thomas Malory/H. Cooper (ed.), *Le Morte d'Arthur. The Winchester Manuscript.* Oxford University Press, 1998.
- Don Juan Manuel/A. I. Sotelo (ed.), *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio.* Madrid, Cátedra, 1999.
- Juan de Mariana, *Historia General de España*, vol. IV. Madrid, Hijos de C. Piñuela, 1828.
- Pero Martínez/Martí de Riquer (ed.), *Obras.* Barcelona, CSIC, 1946.
- Alfonso Martínez de Toledo/M. Ciceri (ed.), *Arcipreste de Talavera.* Madrid, Espasa Calpe, 1990.

- Joanot Martorell i Martí Joan de Galba/Martí de Riquer i M^aJ. Gallofré (ed.), *Tirant lo Blanc* (2 vols.). Barcelona, Ed. 62, 1983.
- , *Tirant lo Blanch* (2 vols.). I, A. Hauf (ed.), text original, València, 1490. València, Tirant lo Blanch, 2005. II, J. V. Escartí (ed.), Tirante el Blanco. Traducció castellana, Valladolid 1511. València, Tirant lo Blanch, 2005.
- Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna*. Madrid, Orbis, 1983.
- Tomàs Merita i Llàzer, *Vida, milagros y doctrina del valenciano apóstol de Europa san Vicente Ferrer*. València, Viuda de Juan González, 1755.
- Bernat Metge/L. Badia i X. Lamuela (ed.), *Obra completa*. Barcelona, Ed. Selecta, 1983.
- Pere Miquel Carbonell/M. de Bofarull (ed.), *Opúsculos inéditos del cronista catalán Pedro Miguel Carbonell*, vol. I. Barcelona, Imprenta del Archivo, 1865.
- Melcior Miralles/J. V. Escartí (ed.), *Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*. València, Edicions Alfons el Magnànim, 1989.
- Misteri assumpcionista de la catedral de València*. Francesc Massip (ed.), Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. Università di Napoli Federico II, 2001. <http://www.rialc.unina>
- Geoffrey de Monmouth/L. A. de Cuenca (ed.), *Historia de los reyes de Britania*. Madrid, Siruela, 1984.
- /C. García Gual (ed.), *Vida de Merlín*. Madrid, Siruela, 1986.
- Ramon Muntaner, "Crònica", a F. Soldevila (ed.), *Les quatre grans cròniques*. Barcelona, Biblioteca Selecta, 1971.
- /M. Gustà (ed.), *Crònica* (2 vols.). Barcelona, Edicions 62, 1979.
- Diego Muñoz Camargo/G. Vázquez (ed.), *Historia de Tlaxcala*. Madrid, Historia 16, 1986.
- Noydens, *Práctica de exorcistas, y ministros de la Iglesia*. Impremta del Molí de la Revetlla, 1711.
- Novel·les amoroses i morals*. A. Pacheco i A. Bover (ed.), Barcelona, Ed. 62, 1982.
- Pedro Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo*. Madrid, Miraguano-Polifemo, 1993.
- Francesc Orriols, "Catecismo de Castell Tersòl", o *Diálogos de la doctrina cristiana*. Barcelona, Pere Batlle impressor, 1786.
- Palmerín de Inglaterra* (2 vols.). L. A. de Cuenca (ed.), Madrid, Miraguano, 1979.
- Ambroise Paré/I. Malaxecheverría (ed.), *Monstruos y prodigios*. Madrid, Siruela, 1987.
- Pere IV d'Aragó/A. Pagès (ed.), *Chronique catalane de Pierre IV d'Aragon, III de Catalogne, dit le Cérémonieux ou <del Punyalet>*. Toulouse-París, 1941.
- Miquel Pérez, *La vida de sant Vicent Ferrer*. València, Joan Jofré de Brianso, 1510. Ed. facsímil: València, Lib. París-Valencia, 1997.
- Ramon de Perellós/R. Miquel (ed.), *Viatge al purgatori de sant Patrici; Visions de Tundal y de Trictelm; Viatge d'en Pere Portes a l'Infern*. Barcelona, 1917.
- Perlesvaus o El Alto Libro del Graal*. V. Cirlot (ed.), Madrid, Siruela, 1986.
- Cristina de Pizán/M. J. Lemarchand (ed.), *La ciudad de las Damas*. Madrid, Siruela, 2000.

- Poema de Gilgamesh*. F. Lara (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1983.
- "Poesia catalana en elogio de Alfonso el Magnánimo". Martí de Riquer (ed.), *Bolletino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani*, 8, 1962, pàg. 97-103.
- Poesia e prosa medievals*. M. E. Tarracha (ed.), Lisboa, Ulisseia, 1998.
- "Poesías religiosas catalanas copiadas del códice que se custodia en el Archivo de la Catedral de Gerona". M. de Bofarull (ed.), *Revista de Historia Latina*, 2, 1875, pàg. 61-61.
- Marco Polo, *Viajes*. Madrid, Espasa-Calpe, 1977.
- Pere Joan Porcar/F. Garcia Garcia (ed.), *Coses evengudes en la ciutat i regne de València (Dietari, 1589-1628)*. València, Diputació Provincial-Institució Alfons el Magnànim, 1983.
- Hernando del Pulgar/R. B. Tate (ed.), *Los claros varones de Castilla*. Madrid, Taurus, 1985. Ed. facsímil: Barcelona, Salvat, 1970.
- Francisco de Quevedo/J. M. Blecua (ed.), *Poesía original completa*. Barcelona, Planeta, 1981.
- François Rabelais, *Pantagruel*. Paris, Flammarion, s.d.
- Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria*. A. J. Soberanas (ed.), Montblanc, Patronat de la Representació La Selva del Camp, 1983.
- Martin de Roa, *El Purgatorio. De su existencia, de sus penas y del deber de orar por los fieles difuntos...* Madrid, Bibl. Católica Popular, 1845.
- Fra Joan de Rocatallada/J. Perarnau i Espelt (ed.), "La traducció catalana resumida del *Vademecum in tribulatione (Ve ab mi en tribulació)*". *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 12, 1993, pàg. 43-140.
- Garci Rodríguez de Montalvo/A. Souto (ed.), *Amadís de Gaula*. México, Porrúa, 1975.
- /J. M. Cacho Blecua (ed.), *Amadís de Gaula*. Madrid, Cátedra, 1987-1988.
- Jaume Roig/V. Escrivà (ed.), *Espill*. València, Diputació/Alfons el Magnànim, 1981.
- Joan Roís de Corella/J. A. López i V. Ribes (ed.) *Psalteri*. Barcelona, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana/Revista "Saó"/Abadia de Montserrat, 1985.
- /M. Gustà (ed.), *Tragèdia de Caldesa i altres proses*. Barcelona, Edicions 62, 1994.
- Romancer català*. M. Milà i Fontanals (ed.), Barcelona, Edicions 62, 1980.
- Juan Ruiz "Arcipreste de Hita"/E. Brey Mariño (ed.), *Libro de buen amor*. Madrid, Castalia, 1979.
- Saga de las islas Orcadas*. J. E. Díaz Vera (ed.), Barcelona, Minotauro, 1999.
- Antoine de la Sale/M^aJ. Lemarchand (ed.), *El paraíso de la reina Sibila*. Madrid, Siruela, 1985.
- Sapiats, sényer En Ricard* (Barcelona, Bibl. de Catalunya, ms. 490). G. Brunet (ed.), Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. Università di Napoli Federico II, 2001. <http://www.rialc.unina>
- Sendeban. Libro de los engaños de las mujeres*. J. Fradejas Lebrero (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1981.
- Speculum humanae salvationis*. Ed. facsímil (2 vols.): I, Madrid, Edilán, 1990; II, Madrid, Edilán, 1992.

- Gottfried von Strasburg/B. Dietz (ed.), *Tristán e Isolda*. Madrid, Siruela, 1987.
- Pero Tafur/M. Jiménez de la Espada (ed.), *Andanças e viajes de un hidalgo español*. Madrid, Miraguano-Polifemo, 1995.
- Teatre bíblic. Antic Testament*. F. Huerta Viñas (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1976.
- Teatre hagiogràfic* (3 vols.). J. Romeu (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1957.
- Teatre medieval i del renaixement*. J. Massot i Muntaner (ed.), Barcelona, Ed. 62, 1994.
- Teatre profà* (2 vols.). J. Romeu (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1962.
- Teatre sobre la vida adulta de Jesús (segle XVI)*. P. J. Santandreu Brunet (ed.), Barcelona, Universitat de les Illes Balears-Departament de Filologia Catalana- Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003.
- Teatro medieval*. F. Lázaro Carreter (ed.), Madrid, Cátedra, 1981.
- Teatro medieval*. A. M^a. Álvarez Pellitero (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- Teatro Medieval. Vol II, Castilla*. M. A. Pérez Priego (ed.), Barcelona, Crítica, 1997.
- Teatro medieval. Vol I, El drama litúrgico*. E. Castro (ed.), Barcelona, Crítica, 1997.
- Pedro de Teixeira/E. Barajas (ed.), *Relaciones del origen, descendencia y svccession de los Reyes de Persia, y de Harmuz, y de vn viage hecho por el mismo avtor dende la India Oriental hasta Italia por tierra*. Madrid, Miraguano-Polifemo, 1994.
- Teresa de Jesús, *Obras*. Valladolid, Miñán, s.d.
- The gospel of Judas*. R. Kasser, M. Meyer i G. Wurst (trad. i ed.). National Geographic Society, 2006.
- The travels of sir John Mandeville*. Londres, Penguin, 1983.
- Sant Tomàs, *Summa Theologiae* (5 vols.). Madrid, Editorial Católica, B.A.C., 1961-1965.
- Tractats de cavalleria*. P. Bohigas (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1947.
- Maximiliano Transilvano, "De cómo y por qué y en qué tiempo fueron descubiertas y halladas las islas Molucas...", a Juan Sebastián el Cano, M. Transilvano *et alii*, *La primera vuelta al mundo*. Madrid, Miraguano-Polifemo, 1989, pàg. 15-66.
- Chrétien de Troyes, *Perceval o el cuento del Grial*. Madrid, Espasa-Calpe, 1961.
- /M.-J. Lemarchand (ed.), *El caballero del León*. Madrid, Siruela, 1984.
- /C. Méla (ed.), *Le chevalier de la charrette, ou Le roman de Lancelot*. Librairie Générale Française, 1992.
- Anselm Turmeda/M. Olivar (ed.), *La disputa de l'ase*. Barcelona, Barcino, E.N.C., 1980.
- , *La disputa de l'ase*. Mallorca, Editorial Moll, 1992.
- "Un'antologia di rime catalane in un ms. Ventimigliano". Aristide Raimondi (ed.). *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, XI, 1914, pàg. 231-258.
- "Un fragment d'un misteri gironí de la Resurrecció del segle XV". P. Vila (ed.), *Revista de Girona*, 168, 1995, pàg. 52-57.

Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert. J. Rovira i Ermengol (ed.), Barcelona, Barcino, E.N.C., 1933.

Valter e Griselda. La filla del rey d'Hungria. Frondino e Brisona. Paris e Viana. R. Miquel i Planas (ed.), Barcelona, 1910.

Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea* (València, Biblioteca General i Històrica de la Universitat, inc. 214). Venècia, P. Antonio de Strata de Cremona i M. Catanello Schaluicola, 1480.

Iacopo da Varazze/C. H. S. M. Kniazzezh i J. Neugard (ed.), *Vides de sants rosselloneses*. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajoana, 1977.

Garcilaso de la Vega "el Inca", *Historia general del Perú*. Barcelona, R. Sopena, 1972.

-, "Comentarios reales". A d.a., *Crónicas de Indias*. G. Díaz-Plaja (ed.), Estella, Salvat-Alianza, 1972.

Gil Vicente/A. J. Saraiva (ed.), *Teatro*. Lisboa, Dinalivro, 1988.

Juan de Vilagutierre/J. M. García (ed.), *Historia de la conquista de Itzá*. Madrid, Historia 16, 1985.

Arnau de Vilanova/M. Batllori (ed.), *Obres Catalanes. Vol. I. Escrits religiosos*. Barcelona, Barcino, E.N.C., 1947.

Cristóbal de Villalón/J. M. Martínez Torrejón (ed.), *El Scholástico*. Barcelona, Crítica, 1997.

Isabel de Villena, *Vita Christi*. Lope de Roca, 1497. Ed. facsímil: València, Del Cénia al Segura, 1980.

-/A. Hauf (ed.), *Vita Christi*. Barcelona, Edicions 62, 1995.

Virgili/A. Ribeiro da Cunha (ed.), *Aeneis*. Braga, Livraria Cruz, 1948.

Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada* (2 vols). Madrid, Alianza, 1982.

Agustín de Zárate, "Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú y de las guerras y cosas señaladas en ella". A Á. Masía (ed.), *Historiadores de Indias. América del sur*. Barcelona, Bruguera, 1971.

María de Zayas/M^a Martínez del Portal (ed.), *Novelas completas*. Barcelona, Bruguera, 1973.

BIBLIOGRAFIA

Julián ACEBRÓN RUIZ, "No entendades que es sueño, mas visyón çierta. De las visiones medievales a la revitalización de los sueños en las historias fingidas", a R. Beltrán (ed.), *Literatura de Caballerías y orígenes de la novela*. València, Universitat de València, 1998, pàg. 249-258.

Vicente ADELANTADO i Josep Lluís SIRERA, "Festes i Teatre. Antecedents històrics", a A. Ariño (dir.), *El Teatre en la festa valenciana*. València, Consell Valencià de Cultura, 1999, pàg. 19-40.

Vicente AGUILERA CERNÍ (coor.), *Historia del Arte Valenciano*, vol II: *La Edad Media: el gótico*. València, Consorci d'Editors Valencians, 1988.

Joan AINAUD de LASARTE, *La pintura catalana*, vol. II: *Del esplendor Gótico al Barroco*. Barcelona, Ed. Carroggio, 1990.

Ramón ALBA, *Del Anticristo*. Madrid, Editora Nacional, 1982.

A. ALCOVER i F. MOLL, *Diccionari Català-Valencià-Balear*. Palma, Ed. Moll, 1983.

Salvador ALDANA FERNÁNDEZ, "Lo maravilloso en la pintura gótica valenciana (I)", *Archivo de Arte Valenciano*, LXXVI, 1995, pàg. 11-25.

Danièle ALEXANDRE-BIDON, "Une foi en deux ou trois dimensions? Images et objets du faire croire à l'usage des laïcs", *Annales*, n° 6, 1998, pàg. 1155-1190.

Julio ALONSO ASENJO, "En torno al *Viaje de Jerusalén* de Francisco Guerrero", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopias: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 113-150.

Ramon d'ALÓS-MONER i de DOU, "Els bestiaris a Catalunya", a *Discursos llegits en la "Real Academia de Buenas Letras de Barcelona"*. Barcelona, 1924.

Carlos ALVAR, *Breve diccionario artúrico*. Madrid, Alianza, 1997.

Anna M^a ÀLVAREZ FORTES, *El sentit de la mort en l'Elx medieval. Un llibre de clàusules testamentàries de l'església de Santa Maria (1294-1444)*. Alacant, Institut de Cultura "Juan Gil-Albert"/Diputació, 1997.

Joan AMADES, *Bruixes i bruixots*. Barcelona, Bibl. Tradicions Populars, 1934. Ed. facsímil: Tarragona, El Mèdol, 2002.

-, *La mort. Costums i creences*. Barcelona, Biblioteca de tradicions populars, 1935. Ed. facsímil: Barcelona, El Mèdol, 2001.

Jacqueline AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*. París, Études Augustiniennes, 1985.

James S. AMELANG, "Durmiendo con el Enemigo: el diablo en los sueños", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 327-356.

Paolo d'ANCONA i Erhard AESCHLIMANN, *Dictionnaire des miniaturistes du moyen âge et de la renaissance dans les différentes contrées de l'Europe*. Milà, Hoepli, 1949.

Diego ANGULO ÍÑIGUEZ, *Historia del Arte* (2 vols). Madrid, Raycar, 1984.

Ana Cristina ARAÚJO, "Vínculos de eterna memória: esgotamento e quebra de fundações perpétuas na cidade de Lisboa", a d. a., *Piedade Popular*.

Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 433-443.

Astérios ARGYRIOU, "Angélogie et démonologie à Byzance: formulations théologiques et représentations populaires», *Cuadernos del CEMYR, 11*, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 157-184.

Pilippe ARIÈS, *La muerte en Occidente.* Barcelona, Argos Vergara, 1982.

-, "Le purgatoire et la cosmologie de l'au-delà". *Annales, n° 1.* 1983, pàg. 151-157.

-, *El hombre ante la muerte.* Madrid, Taurus, 1984.

Antonio ARIÑO VILLARROYA, *Festes, rituals i creences.* València, Alfons el Magnànim, 1988.

-, "La nostàlgia de Dionís. Festa i teatre en la modernitat avançada", a Ariño (dir.), *El teatre en la festa valenciana.* València, Consell Valencià de Cultura, 1999, pàg. 401-414.

-, "Las relaciones entre las asociaciones festeras y la institución eclesiástica. Una aproximación a la lógica de la religión popular", a *La religiosidad popular. Vol. III, Hermandades, romerías y santuarios.* Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 471-484.

Ars Hispaniae. Historia Universal del arte hispánico, vol. XVIII. Madrid, Plus-Ultra, 1958.

Arte y cultura en torno a 1492. Sevilla, Exposición Universal Sevilla 92, 1992.

Martin AURELL, "Messianisme royal de la couronne d'Aragon (14e-15e siècles)", *Annales, n° 1*, 1997, pàg. 119-156.

Françoise AVRIL, *Manuscript painting at the court of France. The fourteenth century (1310-1380).* Londres, Chatto and Windus, 1978.

-, J.P. ANIEL, M. MENTRÉ, A. SAULNIER i Y. ZALUSKA, *Manuscrits enluminés de la péninsule ibérique.* París, Bibl. Nationale, 1983.

-, Marie-Thérèse GOUSSET i Claudia RABEL, *Manuscrits enluminés d'origine italienne. II. XIIIe siècle.* París, Bibl. Nationale, 1984.

- i P.D. STRINEMANN, *Manuscrits enluminés d'origine insulaire. VIIe-Xe siècle.* París, Bibl. Nationale, 1987.

Janet BACKHOUSE, *The illuminated manuscript.* Oxford, Phaidon, 1969.

-, *Books of hours.* Londres, British Library, 1985.

Mijail BAKHTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais.* Madrid, Alianza, 1998.

J. BALTRUSAITIS, *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico.* Madrid, Cátedra, 1994.

Daniel BARBU, "L'image byzantine: production et usages". *Annales*, 1996, pàg. 71-92.

Nigel BARLEY, *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte.* Barcelona, Anagrama, 2000.

M^a Dolores BARRAL RIVADULLA, "Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval". *Cuadernos del CEMYR, 11*, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 211-235.

Joaquim BARREDA TRAVER, *Sant Antoni Abad a Vilanova d'Alcolea.* Castelló, Diputació, 1998.

Àngela BARRETO XAVIER, "Correo logo a fama do milagre. Narrativas missionárias, motivações e devoções num oriente imaginado", a d. a., *Piedade*

Popular. Sociabilitats, Representacions, Espiritualitats. Actes del col·loqui internacional. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 207-218.

Robert BARTLETT, *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350.* Universitat de València/Universidad de Granada, 2003.

Jerôme BASCHET, "Les conceptions de l'Enfer en France au XIVe siècle: imaginaire et pouvoir". *Annales*, nº 1. 1985, pàg. 185-205.

-, "Inventivité et serialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie". *Annales*, nº 1. 1996, pàg. 93-134.

-, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval.* París, Gallimard, 2000.

L.J. BATAILLON, «Approaches to the study of medieval sermons», a Bataillon (ed.), *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie.* Great Yarmouth, Galliard, 1984, pàg. 18-35.

Michael BAXANDALL. *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento.* Barcelona, Gustavo Gili, 1978.

Fernando BENITO DOMÉNECH i José LUIS GALDÓN, *Vicent Macip (c. 1475-1550).* València, Museu de Belles Arts, 1997.

Bartolomé BENNASSAR, "La Inquisición o la pedagogía del miedo", a B. Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social.* Barcelona, Crítica, 1981.

-, "El poder inquisitorial", a B. Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social.* Barcelona, Crítica, 1981.

-, "Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogía del miedo", a Ángel Alcalá et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial.* Barcelona, Ariel, 1984.

Judith BERG SOBRE, "Eiximenis, Isabel de Villena and some fifteenth century illustrations of their works". *Estudis de llengua, literatura i cultura catalana. Actes del primer col·loqui d'estudis catalans a Nordamèrica.* Abadia de Montserrat, 1979, pàg. 303-315.

Massimo BERNABÒ, "La cacciata dal Paradiso e il lavoro dei progenitori in alcune miniature medievali", a d.a., *La miniatura italiana in età romanica e gotica. Atti del I congresso di storia della miniatura italiana.* Florència, Leo S. Olschki, 1979.

Carmen BERNARD i Serge GRUZINSKI, *De la idolatria. Una arqueología de las ciencias religiosas.* Mèxico, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Anne BERTHELOT, "Merlin et les petits cochons", a P. Walter (ed.), *Mythologies du porc. Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye.* Jérôme Millon, 1998, pàg. 177-190.

Biblioteca Marciana. Venezia. Firenze, Nardini, 1988.

Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze, Nardini, 1986.

María BOBADILLA CONESA, "Las romerías a la ermita de san Velastuto en la Ribagorza (Huesca) y la Canónica de San Pedro de Taberna", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. III, Hermandades, romerías y santuarios.* Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 169-185.

Guy BOIS, "La crisi del feudalisme a Europa a la fi de l'Edat Mitjana". *L'Avenç*, 1988, pàg. 8-79.

-, *La gran depresión medieval: siglos XIV-XV. el precedente de una crisis sistémica.* Madrid/València, Biblioteca Nueva/Universitat de València, 2001.

- Giulia BOLOGNA, *Manuscritos y miniaturas. El libro antes de Gutenberg*. Madrid, Anaya, 1988.
- Jean Claude BOLOGNE, *Du flambeau au bûcher. Magie et superstition au Moyen Âge*. Paris, Plon, 1993.
- José Vicente BOSCA CODINA, "Sortílegas, adivinas y conjuradoras: indicios de una religiosidad prohibida". *Revista d'Història Medieval*, nº 2. Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1991, pàg. 63-76.
- Jean-Marc BOT, *Osons reparler de l'Enfer*. Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2002.
- Peter A. BOTSIS, *What is Orthodoxy?* Atenes, s.d.
- Pierre BOURDIEU, "Sur le pouvoir symbolique". *Annales, ESC*, nº3, 1977, pàg. 405-411.
- , *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal, 1985.
- , "Espacio social y poder simbólico". *Revista de Occidente*, nº81, 1988, pàg. 97-119.
- , *Cuestiones de sociología*. Madrid, Istmo, 2000.
- , *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- John BOWKER, *Los significados de la muerte*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Édouard BRASEY, *Brujas y demonios*. Palma, J. de Olañeta, 2001.
- Rosalind BROOKE i Christopher BROOKE, *La religione popolare nell'Europa medievale (1000-1300)*. Bolonya, Il Mulino, 1989.
- Peter BROWN, "Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et penitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age". *Annales, HSS*, nº 52, 1997, pàg. 1247-1274.
- Philippe BUC, "Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons d'écriture médiévale des rituels". *Annales*, nº 1, 1997, pàg. 63-92.
- , "Anthropologie et Histoire", *Annales*, nº 6, 1998.
- Titus BURCKHARDT, *Chartres y el nacimiento de la catedral*. Mallorca, J. de Olañeta, 1999.
- Stanislaw BYLINA, "L'enfer en Pologne médiévale (XIVe-XVe siècles)". *Annales*, nº 5, 1987, pàg. 1231-1244.
- Walter CAHN, *La Bible romane*. Friburg, Ed. Office du Livre, 1982.
- Robert G. CALKINS, *Illuminated books of the middle ages*. Londres, Thames & Hudson, 1983.
- Emilio CALLADO ESTELA, *Devoción popular y convulsión social en la València del Seiscientos. El intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simó*. València, Diputació Provincial-Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- R. CALLOIS, "Sociología del verdugo", a A. Hollier (ed.), *El Colegio de Sociología (1937-1939)*. Madrid, Taurus, 1982, pàg. 254-269.
- , "La Fiesta", a A. Hollier (ed.) *El Colegio de Sociología (1937-1939)*. Madrid, Taurus, 1982, pàg. 303-332.
- Michael CAMILLE, *The Gothic Idol. Ideology and image-making in medieval art*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- J. CAMÓN AZNAR, *El arte en los Beatos y el Códice de Gerona*, vol. complementari al facsímil *Beati in Apocalipsim. Libri Duodecim. Codex Gerundensis*. Madrid, Edilán, 1975.

- Albert CAMUS, *La peste*. París, Gallimard, 1994. Gabriel CAÑELLAS, "La demonología en el Antiguo Testamento". *Biblia y Fe. Revista de Teología Bíblica*, nº 4. Escuela Bíblica, 1976.
- M. Milagros CÁRCEL ORTÍ i J. Vicente BOSCA CODINA, *Visitas pastorales de Valencia (siglos XIV-XV)*. València, Facultad de Teología san Vicente Ferrer, 1996.
- Giorgio Raimondo CARDONA, *Antropología de la escritura*. Barcelona, Gedisa, 1994.
- Fernando CARMONA FERNÁNDEZ, "El caballero y sus demonios: combates infernales en los libros de caballerías". *Cuadernos del CEMYR*, 11, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 9-33.
- Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza, 1993.
- Juan CASAS RIGALL, "Razas humanas portentosas en las partidas remotas del mundo (de Benjamín de Tudela a Cristóbal Colón)", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 253-290.
- Sixto J. CASTRO, "Tiempo eónico y tiempo histórico en el pensamiento religioso". *Ciencia Tomista*, nº 129, 2002/1, pàg. 105-130.
- Gregorio CELADA LUENGO, "Lecciones sobre las representaciones medievales de Dios". *Ciencia Tomista*, nº 127. Maig-agost 2000/2. pàg. 219-254.
- Fernando CERVANTES, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona, Herder, 1996.
- Roger CHARTIER, "Les arts de mourir". *Annales, ESC*, nº 31, 1976, pàg. 51-75.
- Pierre CHAUNU, "Mourir a Paris (XVIe-XVIIIe siècles)", *Annales, ESC*, nº 1, 1976, pàg. 29-50.
- Paolo CHERCHI, "Pero Díaz de Toledo y su *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*", R. Beltran, J. L. Canet i J. L. Sirera (ed.), *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV*. València, Universitat de València, 1992, pàg. 111-120.
- Ileana CHIRASSI COLOMBO, "Lo sagrado en el ámbito político: mitos de los orígenes, ritos de integración", a d.a., *Tratado de antropología de lo sagrado (III). Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Trotta, Madrid, 1997, pàg. 207-224.
- W.A. CHRISTIAN, *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*. Madrid, Tecnos, 1978.
- Noam CHOMSKY, *Ilusiones necesarias. Control del pensamiento en las sociedades democráticas*. Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1992.
- , *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona, Crítica, 1996
- J.E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Labor, 1991.
- Victoria CIRLOT, "La estética de lo monstruoso en la Edad Media". *Revista de Literatura Medieval*, II. 1990, pàg. 175-182.
- , *La novela artúrica. Orígenes de la ficción en la cultura europea*. Barcelona, Montesinos, 1995.
- Stuart CLARK, "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 21-44.
- Jean-Paul CLÉBERT, *Bestiaire Fabuleux*. París, Albin Michel, 1971.

- Norman COHN, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1957.
- , *Los demonios familiares de Europa*. Madrid, Alianza, 1980.
 - , *El cosmos, el caos y el mundo venidero*. Barcelona, Crítica, 1995.
- Ximo COMPANY, *Alexandre VI i Roma. Les empreses artístiques de Roderic de Borja a Itàlia*. València, 3 i 4, 2002.
- Juan Camilo CONDE SILVESTRE, "Recursos épicos en la caracterización de los demonios en la literatura anglosajona", *Cuadernos del CEMYR*, 11, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 53-85.
- Pedro CÓRDOBA MONTOYA, "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", a *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 70-81.
- J. COROMINES, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona, Curial, 1980.
- Dom Viktor DAMMERTZ *et al.*, *San Benedetto, il fondatore. L'Europa del 480 al 1980*. Milà, Jaca Book, 1980.
- Angela DANEU LATTANZI, *Lineamenti di storia della miniatura in Sicilia*. Florència, Leo. S. Olschki, 1968.
- V.H. DEBIDOUR, *Le bestiaire sculpté du Moyen Age en France*. París, Arthaud, 1961.
- Jean-Pierre DEDIEU, "Los cuatro tiempos de la Inquisición", a B. Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, Crítica, 1981.
- , "El modelo religioso: rechazo de la reforma y control del pensamiento", a B. Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, Crítica, 1981.
- E. DELARUELLE, *La piété populaire au Moyen Age*. Torino, Bottega d'Erasmus, 1975.
- , "Devoción popular y herejía en la Edad Media", a J. Le Goff (dir.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, s. XI-XVIII*. Madrid, S. XXI, 1987, pàg. 109-118.
- Federico DELCLAUX, *Imágenes de la virgen en los códices medievales de España*. Madrid, Patronato Nacional de Museos, 1973.
- François DELPECH, "Légendes généalogiques et mythologie porcine. Aspects du dossier ibérique", a P. Walter (ed.), *Mythologies du porc. Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye*. Jérôme Millon, 1998, pàg. 263-282.
- , "En torno al Diablo Cojuelo: demonología y folklore", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 99-133.
- Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. París, Fayard, 1983.
- , *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. París, Fayard, 1989.
 - , *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid, Taurus, 1989.
 - , *Une histoire du Paradis. Le Jardin des délices*. París, Fayard, 1992.
 - , "El Apocalipsis recreado", a d.a., *El fin de los tiempos*. Barcelona, Anagrama, 1999, pàg. 69-126.

-, "Le jardin des delices et nous", a d. a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 13-26.

L. DÍEZ MERINO, "La numerología en el Apocalipsis: un principio de hermenéutica". *Ciencia Tomista*, nº 127. Gener/abril 2000/1, pàg. 59-98.

Tatiana DMÍTRIEVA, "Les creences arcaiques i tradicionals", a d.a., *Les mil cares de Déu*. València, M. d'Etnologia i Centre Cultural la Beneficència, 1999, pàg. 31-46.

Ana DOMÍNGUEZ, *Libros de Horas del siglo XV en la Biblioteca Nacional*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979.

César DOMÍNGUEZ, "De aquel pecado que le acusaban a falsedat. Reinas injustamente acusadas en los libros de caballerías (Ysonberta, Florencia, la santa Enperatrís i Sevilla)" a R. Beltrán (ed.), *Literatura de Caballerías y orígenes de la novela*. València, Universitat de València, 1998, pàg. 159-180.

-, "El relato de viajes como intertexto: el caso particular de las crónicas de cruzada", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopias: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 187-210.

Jesús DOMÍNGUEZ BORDONA, *Manuscritos con pinturas. Notas para un inventario de los conservados en colecciones públicas y particulares de España*. Vol. I-II. Avila-Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1933.

Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, *Crear después de Freud*. Madrid, San Pablo, 1992.

José María DOÑATE SEBASTIÁ, "Aportación al estudio del Teatro (siglos XIV-XVI)", a A. Ariño (dir.), *El Teatre en la festa valenciana*. València, Consell Valencià de Cultura, 1999, pàg. 71-86.

Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona, Argot, 1983.

-, "La cultura cavalleresca", a d.a., *Imatge i Paraula als segles XIV-XV*. València, Diputació Provincial, 1985.

-, "L'esperit religiós", a d.a., *Imatge i Paraula als segles XIV-XV*. València, Diputació Provincial, 1985.

G. DUCHET-SUCHAUX i M. PASTOUREAU, *Guía iconográfica de la Biblia y los santos*. Madrid, Alianza, 1996.

François DUPUIGRENET DESROUSSILLES, *Trésors de la Bibliothèque nationale. Livres, manuscrits, enluminures*. París, Nathan, 1986.

E. DURAN i J. REQUESENS, *Profecia i poder al Renaixement*. València, 3 i 4, 1997.

Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. París, P.U.F., 1963.

Umberto ECO, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Barcelona, Crítica, 1999.

El Bosco. Todas sus pinturas. I. Mateo Gómez i G. Mulazzani (ed.), Barcelona, Noguer, 1981.

El món dels Osona. València, Conselleria de Cultura, 1994.

El Museo de Bellas Artes de Valencia. Su Historia y sus Colecciones. CD-ROM editat per la Generalitat Valenciana, 2000, 1999.

Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós, 1999.

Enciclopedia Cattolica. Vaticà, 1950.

- Enciclopedia de la Biblia*. Madrid, Afrodísio Aguado, 1968.
- Enciclopedia Universal del Arte*. Vols. V i VI. Barcelona, Plaza & Janés, 1980.
- Bartolomé ESCANDELL, "La Inquisición como dispositivo de control social y la pervivencia actual del *modelo inquisitorial*", a Ángel Alcalà *et al.*, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984.
- Antonio ESCOHOTADO, *Historia de las drogas* (3 vols.). Madrid, Alianza, 1995.
- H. FAGES, *Historia de san Vicente Ferrer* (2 vols.). València, A. García, 1903.
- Maria Pia FANTINI, "Citati in giudizio: orazioni, scongiuri, libri di segreti. Modena 1580-1620", a A. Messerli i R. Chartier (dirs.), *Lesen und Schreiben in Europa 1500-1900*. Ascona, Schabe & co., 1996, pàg. 165-281.
- A. FIERRO, *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Madrid, Taurus, 1979.
- Henri FOCILLON, *El año mil*. Madrid, Ediciones S.A., 1997.
- Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000.
- Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París, Gallimard, 1975.
- , "Las desviaciones religiosas y el saber médico", a J. Le Goff (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*, s. XI-XVIII. Madrid, S. XXI, 1987, pàg. 9-16.
- , *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- P. FRANCASTEL "Arte y herejía". A Le Goff (dir.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*, s. XI-XVIII. Madrid, S. XXI, 1987, pàg. 17-32.
- D. FREEDBERG, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid, Cátedra, 1992.
- Lucy FREEMAN SANDLER, *Gothic manuscripts. 1285-1385* (2 vols.). Londres, Harvey Miller/Oxford University Press, 1986.
- Joan FUSTER, *Pàgines escollides de Sant Vicent Ferrer*, Barcelona, Barcino, 1955.
- , "Una nota al marge", a d.a., *Imatge i Paraula als segles XIV-XV*. València, Diputació Provincial, 1985.
- , *Misògins i enamorats*. Alzira, Bromera, 1995.
- Sebastián FUSTER PERELLÓ, "*Timete Deum*". *El Anticristo y el final de la Historia según san Vicent Ferrer*. València, Ajuntament de València, 2004.
- Ximo GARCIA BORRÀS, "En torno al retablo de Fray Bonifacio Ferrer". *Archivo de Arte Valenciano*, LXIX, 1988, pàg. 27-31.
- Ricardo GARCIA CARCEL. *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de València, 1470-1530*. Barcelona, 1976.
- Antonio GARCÍA y GARCÍA, "Religiosidad popular y derecho canónico", a *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 231-245.
- José Luís GARCÍA GARCÍA, "El contexto de la religiosidad popular", a *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 19-29.
- Giuseppe GATTO, "Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age". *Annales*, nº 5. 1979, pàg. 929-942.
- Patrick GEARY, "L'humiliation des saints". *Annales*, nº 1, 1979, pàg. 27-42.

- Arnold van GENNEP, *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus, 1986.
- Bronislaw GEREMEK, *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*. Madrid, Mondadori, 1990.
- , *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Barcelona, Altaya, 1997.
- C. GÉREST, "El demonio en el ambiente teológico de los cazadores de brujas. A propósito de "El martillo de las brujas", obra del siglo XV". *Concilium. Revista Internacional de Teología*. Madrid, 1975, pàg. 370-390.
- Enrique GIL CALVO, *Estado de Fiesta. Feria, foro, corte y circo*. Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- Juan GIL, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- , *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medievo occidental*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Marija GIMBUTAS, "La religión de la diosa en la Europa Mediterránea", a d.a., *Tratado de antropología de lo sagrado. Vol. III. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Trotta, Madrid, 1997, pàg. 41-62.
- Carlo GINZBURG, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino, Giulio Einaudi, 1966.
- , *Historia nocturna*. Barcelona, Muchnik, 1991.
- Oronzo GIORDANO, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1979.
- Maurice GODELIER, *Marxismo, antropología y religión*. México, Ed. Roca, 1974.
- José A. GONZÁLEZ ALCANTUD, "Territorio y religión popular en Andalucía oriental", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 197-214.
- Carlos GONZÁLEZ SÁEZ, "El diablo en el cuento folklórico", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 134-160.
- J. GOODY, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid, Alianza, 1990.
- Susana GOULART COSTA, "Devoção e devotos: o caso da ilha de S. Miguel no decurso do povoamento insular. Séculos XV-XVI", a d. a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 147-160.
- André GRABAR, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid, Alianza, 1985.
- C. GRIGNON, *Lo culto y lo popular*. Madrid, Endymión, 1992.
- Piercarlo GRIMALDI, "Los animales míticos que predicen el calendario agrario". *Arxius de Sociologia*, nº 3, 1999, pàg. 135-145.
- L. GRODECKI; F. MÜTHERICH; J. TARALON i F. WORMALD, *el siglo del Año Mil*. Madrid, Aguilar, 1973.
- GROUPE MI, *Tratado del signo visual. Para una retórica de la imagen*. Madrid, Cátedra, 1993.
- José GUADALAJARA MEDINA, "Álvaro de Luna y el Anticristo. Imágenes apocalípticas en don Íñigo López de Mendoza". *Revista de Literatura Medieval*, II. 1990, pàg. 183-206.
- , *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid, Gredos, 1996.

Bernard GUENÉE, *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados*. Barcelona, Labor, 1985.

Guia art gòtic. Barcelona, Museu Nacional de Catalunya, 1998.

Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León. 1998.

Javier GUIJARRO CEBALLOS, "Notas sobre las comparaciones animalísticas en la descripción del combate de los libros de caballerías. La ira del caballero cristiano", a R. Beltrán (ed.), *Literatura de Caballerías y orígenes de la novela*. València, Universitat de València, 1998, pàg. 115-136.

Claude GUILHEM "La Inquisición y la devaluación del verbo femenino", a B. Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, Crítica, 1981.

Aaron GUREVIC, "Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà". *Annales, Esc, n° 2*, 1982, pàg. 255-275.

Christian-J. GUYONVARCH, "La mort de Muirchertach, fils d'Erc. Texte irlandais du très Haut Moyen Age: la femme, le saint et le roi". *Annales, n° 5*, 1983, pàg. 985-1015.

Laurence HARF-LANCIER, "La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou". *Annales, n° 1*, 1985, pàg. 206-224.

Marvin HARRIS, *Introducción a la Antropología General*, Madrid, Alianza, 1985.

John HARTMAN, *Books of Hours and their owners*. Lancashire, Thames and Hudson, 1977.

-, *The history of the illustrated book. The western tradition*. Londres, Thames and Hudson, 1981.

Debra HASSIG, *Medieval bestiaries. Text, image, ideology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995

Albert HAUF I VALLS, "Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d'Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant pel Tirant lo Blanc.", a d.a., *Xàtiva, els Borja: una projecció europea*. València, 1995, s.p.

-, "Text i context de l'obra de sor Isabel de Villena", a *Literatura valenciana del segle XV. Joanot Martorell i sor Isabel de Villena*. València, Consell Valencià de Cultura, 1996, pàg. 91-124.

-, "Estudi preliminar", a J. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Alacant, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1996, pàg. 9-117.

Arnold HAUSER, *Historia social de la literatura y del arte*. Madrid, Guadarrama, 1976.

Gustav HENNINGSEN, "La elocuencia de los números: promesas de las relaciones de causas inquisitoriales para la nueva historia social", a Á. Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984.

José Luis de las HERAS SANTOS, "Los galeotes de los Austrias: la penalidad al servicio de la armada". *Historia Social, n° 6*, 1990, pàg. 127-140.

Marion HERMANN-RÖTTGEN, "La literatura europea i els Borja", a d.a., *Els temps dels Borja*. València, Ajuntament de Xàtiva-Consell Valencià de Cultura, 2000, pàg. 141-156.

Gil-Manuel HERNÁNDEZ i MARTÍ, "Les transformacions de la cultura popular". *Afers, n° 37*, 2000, pàg. 751-760.

José Manuel HERRERO MASSARI, "La percepción de la maravilla en los relatos de viajes portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopias: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 291-305.

Rodney HILTON, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*. Madrid, 1978.

Historia ilustrada de la pintura. Barcelona, Gustavo Gili, 1973.

Joahn HUIZINGA, *Erasmus* (2 vols). Barcelona, Salvat, 1987.

-, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1990.

Ferran INIESTA, *Bajo la Cruz del Sur. Religión, comercio y guerra en el Canal de Mozambique (900 a 1700 d.C.)*. Hospitalet, Sendai, 1993.

Inquisition/Inquisición. A bilingual guide to the exhibition of Torture Instruments from the Middle Ages to the Industrial Era (1983-2000). Florència, s.d.

Joan de Joanes (1500-1579). Una nueva visión del artista y su obra. CD-ROM editat per la Generalitat Valenciana, 2000.

Antoni JOSÉ i PITARCH, "Imatge i text a l'art valencià dels segles XIV i XV", a d.a., *Imatge i Paraula als segles XIV-XV*. València, Diputació, 1985.

Henry KAMEN, "Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición", a Á. Alcalá et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984.

-, *La Inquisición española*. Barcelona, Crítica, 1985.

C. KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid, Akal, 1986.

Richard KIECKHEFER, *La magia en la Edad Media*. Barcelona, Crítica, 1992.

Christian KIENING, "Le double décomposé. Rencontres des vivants et des morts à la fin du Moyen Age". *Annales*, nº 5. 1995, pàg. 1157-1190.

Gábor KLANICZAY i Ildikó KRISTÓF, "Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Age et Temps modernes)". *Annales*, nº 56, 2001, pàg. 947-980.

La impremta valenciana. Alzira, Conselleria de Cultura de la Generalitat Valenciana, 1990.

La pintura gòtica hispanoflamenca. Bartolomé Bermejo i la seva època. Bilboko Arte Eder Museoa/MNAC, 2003.

Las edades del hombre. Libros y documentos en la Iglesia de Castilla y León. Valladolid, 1990.

Michel LAUWERS, "Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux". *Annales*, nº 5. 1999, pàg. 1047-1072.

Gérard LE DON, "Structures et significations de l'imaginerie médiévale de l'enfer". *Cahiers de civilisation médiévale. Xe-XIIe siècles, nº XXII*. Universitat de Poitiers, 1979, pàg. 363-372.

Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid, Taurus, 1981.

-, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval*. Madrid, Taurus, 1983.

-, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona, Gedisa, 1985.

-, *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona, Gedisa, 1990.

-, "Une enquête sur le rire". *Annales*, nº 3. 1997, pàg. 449-456.

Le haut Moyen Age. 1000-1300. Exploration d'une époque reculée. Taschen, 1990.

Emmanuel LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324.* Gallimard, 1982.

René LEBRUN, "La religiosidad y lo sagrado en la Anatolia antigua y en los cultos de Asia Menor", a d.a., *Tratado de antropología de lo sagrado (III). Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado.* Trotta, Madrid, 1997, pàg. 21-40.

Danielle LECOQ, "La mappemonde d'Henri de Mayence, ou l'image du monde au XIIe siècle", a G. Duchet-Sucieux (dir.), *Iconographie Médiévale. Image, texte, contexte.* París, CNRS, 1990.

Claude LECOQ, "Paganisme, christianisme et merveilleux". *Annales, ESC, n° 4*, 1982, pàg. 700-716.

-, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media.* Mallorca, J.J. de Olañeta, 1999.

Marie-José LEMARCHAND, "La recepción de un manuscrito francés del *Libro de las maravillas del mundo*: ¿un dato nuevo sobre la identidad del autor?", a R. Beltrán (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico.* València, Universitat de València, 2002, pàg. 307-313.

Les cròniques valencianes sobre les Germanies de Guillem Ramon Català i de Miquel Garcia (segle XVI). Eulàlia Duran (ed.). València, Eliseu Climent, 1984.

Claude LÉVI-STRAUSS, *El pensament salvatge.* Barcelona, Edicions 62, 1985.

M. LIMBECK, "Origen de la noción bíblica del diablo y los demonios". *Concilium. Revista Internacional de Teología*, Madrid, 1975, pàg. 343-358.

C. LISÓN TOLOSANA, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro.* Madrid, Akal, 1990.

Gabriel LLOMPART, "Aspectos populares del purgatorio medieval". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XXVI. 1970, pàg. 253-274.

-, *La pintura gòtica en Mallorca.* Palma, José de Olañeta, 1999.

Jaume LLORET ESQUERDO, "Els titelles i altres espectacles festius de teatre animat", a A. Ariño (dir.), *El teatre en la festa valenciana.* València, Consell Valencià de Cultura, 1999, pàg. 357-356.

Luigi LOMBARDI SATRIANI, "El hambre como derrota de Dios", a *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia.* Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 55-69.

M^a José LÓPEZ TERRADA, "El món animal com a motiu de la pintura medieval". *Afers, n^a 41: Art i figuració a l'Edat Mitjana*, 2002, pàg. 73-82.

Florence Mc CULLOCH, *Mediaeval Latin and French Bestiaries.* Chapel Hill/The University of North Carolina Press, 1960.

Collen McDANNELL i Bernhard LANG, *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días.* Madrid, Taurus, 2001.

Bernard MCGINN, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal.* Barcelona, Paidós, 1997.

Luis MALDONADO, "La religiosidad popular", a *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia.* Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 30-43.

María Luz MANDINGORRA LLAVATA, "Usos privados de la escritura en la baja Edad Media. Secuencias espacio-temporales y contextos de uso", a C.

Sáez i J. Gómez Pantoja (ed.), *Las diferentes historias de letrados y analfabetos*. Universidad de Alcalá de Henares, 1994, pàg. 57-87.

Alberto MANGUEL, *Una historia de la lectura*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Andrés MANRIQUE, "El cristianismo primitivo ante el influjo del demonio". *Biblia y Fe. Revista de Teología Bíblica*, nº 4. Madrid, Escuela Bíblica, 1976.

Jacques MARCADÉ, "Ultimes intercesseurs. Les invocations testamentaires dans le diocèse de Poitiers", a d. a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 443-453.

F. MARCÉ, *Teoría y análisis de las imágenes*. Departament de Teoria de la Imatge i l'Entorn, Universitat de Barcelona, 1983.

Guy P. MARCHAL, "Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Age". *Annales*, nº 5, 1995, pàg. 1135-1156.

X.R. MARIÑO, *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*. Vigo, Ed. Xerais de Galicia, 1984.

Henry MARTIN, *La miniature française du XIIIe au XVe siècle*. Paris/Brussel-les, G. van Oest, 1923.

Antonia MARTÍNEZ PÉREZ, "Una caracterización del viaje en la narrativa medieval a través del medio extraordinario utilizado: el viaje aéreo (de Cleomadés a Don Quijote)", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopias: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 47-58.

Tomàs MARTÍNEZ ROMERO, *Aproximació als sermons de sant Vicent Ferrer*. Paiporta, Denes, 2002.

Palma MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, "Lo diabólico y lo femenino en el pensamiento erasmista. Apuntes para una iconografía de género", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 211-232.

Estrella MASSONS RABASSA, "La iconografía del diablo en el frontal de altar de Santa Margarita de Vilaseca (1160-1190)". *Locvs Amoenvs*, 7. 2004, pàg. 53-71.

Josep MASSOT I MUNTANER, "Notes sobre la supervivència del teatre català antic". *Estudis Romànics*, II. 1962-1967, pàg. 49-101.

José MATTOSO, "Santos portugueses de origem desconhecida", a d. a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 27-42.

Otto MAZAL, *Buchkunst der gotik*. Graz, Akademische Druk-U. Verlagsanstalt, 1975

Jaume MENSA VALLS, "En aquest centenar que ara corre fenirà lo món. Els darrers temps en autors catalans del segle XIV: Arnau de Vilanova i Ponç Carbonell". *Afers*, nº 37, 2000, pàg. 569-584.

Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, "Tres gigantes sin piedad: Gromadaça, Andandona y Bandaguida", a R. Beltrán (ed.), *Literatura de Caballerías y orígenes de la novela*. València, Universitat de València, 1998, pàg. 219-234.

Ch. MEYER, "Doctrina del magisterio sobre ángeles y demonios". *Concilium. Revista Internacional de Teología*, Madrid, 1975.

J. MICHELET, *La sorcière*. Paris, P. Viallaneix, 1966.

Georges MINOIS, *Historia de los infiernos*. Barcelona, Paidós, 1994.

Joan F. MIRA, *Sant Vicent Ferrer. Vida i llegenda d'un predicador*. Alzira, Bromera, 2002.

Emilio MITRE, "Animales, vicios y herejías (Sobre la criminalización de la disidencia en el Medievo)". *Cuadernos de Historia de España*, LXXIV. Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1997, pàg. 255-283.

José María MIURA ANDRADES, "Milagros y conventos en la Andalucía medieval". *Cuadernos del CEMYR*, 11, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 113-131.

Joan MOLINA I FIGUERAS, "Hagiografía y mentalidad popular en la pintura tardogótica barcelonesa (1450-1500)". *Locvs Amoenvs*, nº2. Departament d'Art de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1996, pàg. 125-139.

-, "Modos y fórmulas de traducción visual de la *Leyenda Áurea* en la pintura gótica catalana". *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, LXX 1, 1997, pàg. 261-300.

-, "La ilustración de leyendas autóctonas: el santo y el territorio". *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 70, 1997, pàg. 5-24.

-, *Arte, devoción y poder en la pintura tardogótica catalana*. Universidad de Murcia, 1999.

Beatriz MONCÓ REBOLLO, "Demonios y mujeres: historia de una transgresión", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 187-210.

Àlvar MONFERRER i MONFORT, *Sant Antoni, sant valencià*. València, Consell Valencià de Cultura, 1993.

-, *Les festes de folls*. València, Consell Valencià de Cultura, 1996.

-, *Els endimoniats de la Balma*. València, Consell Valencià de Cultura, 1997.

-, *La nit de sant Joan*. València, Consell Valencià de Cultura, 1999.

-, "Los viajes rituales en Valencia y Cataluña: rogativas y peregrinaciones", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 211-236.

Juan Pedro MONFERRER SALA, "Ángeles, demonios y anticristos entre los monoteísmos semitas". *Cuadernos del CEMYR*, 11, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 87-112.

Domingos A. MOREIRA, "Piedade popular e catolicismo (algumas perspectivas de confronto)", a d.a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 365-370.

N. J. MORGAN, *Early gothic manuscripts (I). 1190-1250*. Edimburg, Harvey Miller/Oxford University Press, 1982.

-, *Early gothic manuscripts (II). 1250-1285*. Edimburg, Harvey Miller/Oxford University Press, 1988.

Laurence MOULINIER, "Quand le malin fait de l'esprit. Le rire a Moyen Age vu depuis l'hagiographie". *Annales*, nº3. 1997, pàg. 457-476.

Alfonso MOURE ROMANILLO i Manuel R. GONZÁLEZ MORALES, *La expansión de los cazadores. Paleolítico superior y mesolítico en el viejo mundo*. Madrid, Síntesis, 1995.

Robert MUCHEMBLED, "L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles". *Annales*, nº 2, 1985, pàg. 288-306.

Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 164-185.

Margaret A. MURRAY, *Witch Cult in Western Europe*. Oxford University Press, 1921.

- *El dios de los brujos*. Mèxico, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Gabriel M. NÁPOLE, "Desarrollo y evolución de los estudios sobre la apocalíptica". *Rev. de Estudios Bíblicos*, vol. LIX, Facultad de Teología "San Dámaso", 2001, pàg. 325-363.

Kenneth NEBENZHAL, *Atlas de Colón y los grandes descubrimientos*. Madrid, Magisterio Español, 1990.

Franquelim NEIVA SOARES, "Cataclismos, medo e piedade. Votos e clamores na arquidiocese de Braga (1550-1900)", a d. a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 453-472.

Friedrich NIETZSCHE, *El Anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, Edaf, 1985.

David NIRENBERG, "Les juifs, la violence et le sacré". *Annales*, nº 1. 1995, pàg. 107-132.

Alfonso M. di NOLA, *Il diavolo*. Roma, Newton Compton, 1987.

Carl NORDENFALK, *L'Enluminure au Moyen Âge*. Genève, Editions d'Art Albert Skira, 1988.

Walter ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996.

M^o Ivone ORNELLAS DE ANDRADE, "Cultos e tradições na ilha de Porto Santo", a d.a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 351-364.

Otto PÁCHT i Ulrike JENNI, *Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek. Holländische Schule. Textband*. Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975.

- i Dagmar THOSS, "Französische Schule", en *Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek*. Viena, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977.

-, *Book illumination in the Middle Ages*. Munich, Harvey Miller/Oxford University Press, 1986.

Erwin PANOFSKY, *El significado de las artes visuales*. Madrid, Alianza, 1979.

-, *Estudios sobre iconología*. Madrid, Alianza, 1992.

José PARDO TOMÁS, "Diablos y diabluras en la literatura de secretos", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 297-326.

Fina PARÉS, "Los exvotos pintados en Cataluña", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. III, Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 423-445.

José Manuel PEDROSA, "El diablo en la literatura de los siglos de oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 67-98.

Felipe PEREDA i M^a Cruz DE CARLOS, "Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 233-252.

M^a Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. México, Siglo XXI, 1969.

Régine PERNOUD, *Hildegarda de Bingen, una conciencia inspirada del siglo XII*. Barcelona, Paidós, 1998.

Javier PINAZA, "Diablo y demonios en el judaísmo precristiano". *Biblia y Fe. Revista de Teología Bíblica*, n^o 4, Madrid, Escuela Bíblica, 1976.

Virgilio PINTO, "La censura: sistemas de control e instrumentos de acción", a Á. Alcalà et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984.

Emma PIRANI, *La miniatura gótica*. Milà, Fatelli Fabbri, 1966.

Carles PITARCH ALFONSO, "La festa del Corpus Christi a València: de les "Roques" i els "Jocs" a les danses tradicionals", a A. Ariño (dir.), *El Teatre en la festa valenciana*. València, Consell Valencià de Cultura, 1999, pàg. 173-216.

Julian PITT-RIVERS, "La gracia en antropología", a *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 117-122.

Josefina PLANAS BADENES, "El Misal de Santa Eulalia". *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, XVI, 1984, pàg. 33-62.

M^a Anne POLO de BEAULIEU, "Le "Lundi des trépassés". Création, diffusion et réception d'un rituel". *Annales, HSS*, n^o 6. 1998, pàg. 1191-1217.

Francisco PONS FUSTER, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s. XVII*. València, Ed. Alfons el Magnànim, 1991.

Eugenia POPEANGA, "Mito y realidad en los libros de viajes medievales", a R. Beltran, J. L. Canet i J. L. Sirera (ed.), *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV*. València, Universitat de València, 1992, pàg. 73-82.

-, "Viajeros en busca del Paraíso Terrenal", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 59-75.

Roy PORTER, *Historia social de la locura*. Barcelona, Crítica, 1987.

Javier PORTUS, "Infiernos pintados: iconografía infernal en la Edad Moderna hispánica", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 253-277.

José POU i MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Alacant, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1996.

Cándido POZO, *Teología del Más Allá*. Madrid, BAC, 1980.

Joan PRAT i CARÓS, "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. III, Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 211-252.

Ángel PRIOR OLMOS, *La libertad en el pensamiento de Marx*. Universitat de València/Universitat de Múrcia, 1988. Armand PUIG TÀRRECH, "Lc 10, 18: La visió de la caiguda de Satanàs", *Revista Catalana de Teologia*, 3. Barcelona, Facultat de Teologia, 1978, pàg. 217-243.

A. M. RAMONEDA, *Introducción*, a G. de Berceo, *Signos que aparecerán antes del Juicio final*. Madrid, Castalia, 1980.

Louis RÉAU, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia* (2 vols.). Barcelona, Serbal, 1996.

Renaissance painting in manuscripts. Treasures from the British Library. New York, Hudson Hill Press, 1983.

Reproductions from illuminated manuscripts. Series V. Londres, British Museum, 1965.

Susana REQUENA PINEDA, "La pareja Partinuplés-Melior y la doble perspectiva en *El conde Partinuplés*", a R. Beltrán (ed.), *Literatura de Caballerías y orígenes de la novela*. València, Universitat de València, 1998, pàg. 235-248.

Joan REQUESENS I PIQUER, "El profetisme en el Renaixement". *Afers*, nº 37, 2000, pàg. 585-600.

Francisco RICO, "Imágenes del Prerrenacimiento español: Joan Roís de Corella y la "Tragèdia de Caldesa"", a F. Gewecke (ed.), *Estudios de literatura española y francesa; siglos XVI y XVII. Homenaje a Horst Baader*. Frankfurt-Main, Klaus Dieter Vervuert, 1984, pàg. 15-27.

Martí de RIQUER, *Història de la literatura catalana* (I-II). Barcelona, Ariel, 1993.

-, *Llegendes històriques catalanes*. Barcelona, Quaderns Crema, 2000.

Vicente RISCO, *Satanás. Historia del Diablo*. Ed. Xerais de Galicia, 1985.

Manuel RIU RIU, "La tradición de la profecía apocalíptica". *Anuari d'Estudis Medievals*, I, 1964, pàg. 17-196.

Adolfo ROBLES SIERRA, *Obras y escritos de san Vicente Ferrer*. València, Ajuntament, 1996.

Paulino RODRÍGUEZ BARRAL, "Purgatorio y culto a los santos en la plástica catalana bajomedieval". *Locvs Amoenvs*, 7, 2004, pàg. 35-51.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA, "Formas de la religiosidad popular", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 123-134.

Vicent ROS, "La música i els Borja", a d.a., *Els temps dels Borja*. València, Ajuntament de Xàtiva-Consell Valencià de Cultura, 2000, pàg. 9-36.

Herwarth RÖTTGEN, "Els Borja en la pintura", a d.a., *Els temps dels Borja*. València, Ajuntament de Xàtiva-Consell Valencià de Cultura, 2000, pàg. 157-168.

M. RUBIO MARTÍNEZ, *Ayer y hoy del grabado y sistemas de estampación*. Tarragona, Tarraco, 1979.

Joaquín RUBIO TOVAR, "El viaje de Dante por los cielos", a R. Beltrán (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*. Universitat de València, 2002, pàg. 77-98.

Aldo RUFFINATTO, "Del diablo-rey al diablo-truhán. Itinerario del pacto diabólico en los mundos posibles de la España medieval". *Cuadernos del CEMYR*, 11, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 35-52.

- J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*. Cornell University Press, 1972.
- , *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995.
- Antonio SALAS, "Culto a Satán y exorcismos hoy", *Biblia y Fe. Revista de Teología Bíblica*, nº 4, Madrid, Escuela Bíblica, 1976.
- Luis SALAS DELGADO, "Fiestas y devociones de una parroquia sevillana durante los siglos XV y XVI: el caso de San Andrés", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. III, Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 31-49.
- Adolfo SALAZAR, *La música en la sociedad europea. Vol. II. Hasta fines del s. XVIII*. Madrid, Alianza, 1989.
- Mario SALMI, *La miniatura italiana*. Venècia, Ed. Electa, s. d.
- Sebastián SÁNCHEZ, "Los "daimones" en el mundo helénico". *Biblia y Fe. Revista de Teología Bíblica*, nº 4. Madrid, Escuela Bíblica, 1976.
- José SÁNCHEZ HERRERO, "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", a *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 105-114.
- José Luis SÁNCHEZ LORA, "Claves mágicas de la religiosidad barroca", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. II, Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 125-145.
- , "Demonios y santos: el combate singular", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 161-186.
- Manuel SANCHIS GUARNER, "Política i societat a la València medieval: Francesc Eiximenis", a d.a., *La Corona d'Aragó. el regne de València en l'expansió mediterrània (1238-1492)*. València, Corts Valencianes, 1991, pàg. 89-96.
- Giuseppe E. SANSONE, *Studi di filologia catalana*. Bari, Adriatica, 1963.
- Francesco SANTI, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*. Alzira, Diputació de València, 1987.
- Leandro SARALEGUI, *El Museo Provincial de Bellas Artes de san Carlos. Tablas de las salas 1ª y 2ª de Primitivos Valencianos*. València, Alfons el Magnànim, 1954.
- Victoria SAU, *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona, Icaria, 1990.
- G. SCHIB, *Vocabulari de sant Vicent Ferrer*. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1977.
- Jean-Claude SCHMITT, "Le suicide au Moyen Age". *Annales*, nº 1, 1976, pàg. 3-28.
- , "Religion populaire et culture folklorique". *Annales*, nº 5, 1976, pàg. 941-953.
- , *Historia de la superstición*. Barcelona, Crítica, 1992.
- , "La culture de l'imagen". *Annales*, nº 1. 1996, pàg. 3-36.
- Santiago SEBASTIÁN LÓPEZ, *Iconografía medieval*. Ed. Etor, 1988.
- Paul SÉBILLOT, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*. París, O. Doin, 1908.
- Claude SEIGNOLLE, *Los Evangelios del Diablo*. Barcelona, Crítica, 1990.
- Maryse SIMON, «Les animaux du diable. Animalité et sorcellerie dans le Val de Lièpvre (1570-1630)». *Histoire et Sociétés Rurales*, nº 17, 2002, pàg. 63-89.

- Maurice SMEYERS, *La miniature*. Louvain, Brepols Turnhout, 1974.
- Isabel SOLER, "El aprendizaje de la *infirmetas*: luz y tinieblas en los espacios del navegante", a R. Beltran (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopias: literatura de viajes en el mundo románico*. València, Universitat de València, 2002, pàg. 99-110.
- Alfons M. STICKLER, P. Leonard E. BOYLE i Paolo de NICOLÒ, *Biblioteca Apostolica Vaticana*. Florència, Nardini, 1985.
- Henri STIERLIN, *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*. Madrid, Editora Nacional, 1983.
- María TAUSIET i James S. AMELANG, "Introducción", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 15-20.
- , "Avatares del mal: el diablo en las brujas", a M. Tausiet i J. S. Amelang (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pàg. 45-66.
- John TEDESCHI, "Organización y procedimientos penales de la Inquisición romana: un bosquejo", a Á. Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984.
- "*Tesoros de España*" *Ten Centuries of Spanish Books*. Madrid, Ministerio de Cultura, 1985.
- The Glory of the Page. Medieval and Renaissance Illuminated Manuscripts from Glasgow University Library*. Londres, Harvey Miller, 1987.
- Marcel THOMAS, *L'age d'or de l'enluminure. Jean de France, duc de Berry, et son temps*. París, Vilo, 1979.
- A. TOLDRÀ, *Après la mort. Un viatge amb sant Vicent al més enllà medieval*. València, 3 i 4, 2000.
- , "Sant Vicent contra el pintor gòtic. Sobre el "triangle d'expressió medieval". *Afers*, n^o 41, 2002, pàg. 37-55.
- , «Gitant foch per les orelles». La imatge del dimoni «gòtic». *La Roda del Temps. Revista d'estudis, divulgació i opinió de l'Horta Nord*, n^o 11, 2002, pàg. 68-77.
- , ""Per peccat se scriu en les calderes de infern". Llibre i escriptura al més enllà medieval". *Signo*, n^o 11, 2003, pàg. 7-36.
- , "Judes a l'Edat Mitjana". *Afers*, n^o 45, 2003, pàg. 447-462.
- , "Sant Vicent Ferrer. Debats historiogràfics". *Afers*, n^o 47, 2004, pàg. 157-173.
- Facundo TOMÁS, *Escrito, pintado. Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo*. Madrid, Visor, 1998.
- Trésors de la Bibliothèque de l'Arsenal*. París, Bibl. Nationale/Bibl. de l'Arsenal, 1980.
- Robert TURCAN, "Culto imperial y sacralización del poder en el imperio romano", a d.a., *Tratado de antropología de lo sagrado (III). Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Trotta, Madrid, 1997, pàg. 307-340.
- Bryan S. TURNER, *Religions and Social Theory*. Londres, Sage, 1991.
- Victor W. TURNER, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus, 1988.
- Vitalino VALCÁRCEL, "Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas". *Cuadernos del CEMYR*, 11, Universidad de La Laguna, 2003, pàg. 133-156.
- Vangelo*. Torino, Ed. Paoline, 1978.

Honorario M. VELASCO, "Las leyendas de hallazgos y de aparición de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local", a d. a., *La religiosidad popular. Vol. II, Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, Anthropos, 2003, pàg. 401-410.

Agustí VENTURA i CONEJERO, "Viatge a la Itàlia dels Borja", a d.a., *Els temps dels Borja*. València, Ajuntament de Xàtiva-Consell Valencià de Cultura, 2000, pàg. 169-224.

Evangelista VILANOVA, "'L'edat de l'Esperit" segons Joaquim de Fiore". *Afers*, nº 3, 2000, pàg 557-569.

V. N. VOLOSHINOV, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976. Reeditat amb el títol *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza, 1992.

Michel VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985.

-, "Aspects populaires de la dévotion au Purgatoire à l'âge moderne dans l'occident chrétien. Le témoignage des représentations figurées", a d. a., *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Terramar, 1999, pàg. 291-300.

Martin WACKERNAGEL i J.J. MARTÍN GONZÁLEZ, *El Renacimiento*. Bilbao, Moreton, 1967.

Philippe WALTER, "El culto a san Antonio y su leyenda en Europa". *Arxius de Sociologia*, nº 3, 1999, pàg. 147-187.

Kurt WEITZMANN, *Byzantine book illumination and Ivories*. Londres, Variorum Reprints, 1980.

G. J. WHITROW, *El tiempo en la historia. La evolución de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*. Barcelona, Crítica, 1990.

Roger S. WIECK, *The book of hours in Medieval Art and Life*. Londres, Sotheby, 1988.

John WILLIAMS, *La miniatura española en la Alta Edad Media*. Madrid, Ed. Casariego, 1987.

Curt WITTLIN, "Introducció", a Eiximenis, *El quint tractat del "Llibre dels àngels"*. Barcelona, Curial, 1983.

Joaquín YARZA LUACES, "Diablo e infierno en la miniatura de los Beatos", a d.a., *Actas del simposio para el estudio de los códices del "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana*. Madrid, Joyas bibliográficas, 1980, pàg. 230-258.

-, "San Miguel y la balanza. Notas iconográficas acerca de la psicostasis y el pesaje de las acciones morales". *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, VI-VII. 1981, pàg. 5-36.

-, "Reflexiones sobre lo fantástico en el arte medieval español". *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, XVI, 1984, pàg. 5-26.

-, *Baja Edad Media. Los siglos del gótico*. Madrid, Sílex, 1992.

-, *Fuentes de la Historia del Arte, I*. Madrid, Historia 16, 1997.

-, *Beato de Liébana. Manuscritos iluminados*. Barcelona, Moleiro, 1998.

J. M. van der ZANEN, *Manual de psicología social*. Barna, Paidós, 1990.

P. ZUMTHOR, *La letra y la voz. De la "literatura" medieval*. Madrid, Cátedra, 1989.

-, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 1993.