

Albert TOLDRÀ *Après la mort. Un viatge amb sant Vicent al més enllà medieval*, València, 3i4, 2000. 261 pàgines.

Les lectures més interessants d'obres com els sermons de sant Vicent Ferrer són aquelles que ens permeten passar de l'obra a la cultura i a la història en què aquestes es conceben. Aleshores l'obra literària esdevé una mena de clau de volta que ens permet entendre millor la seva època. Si açò sempre és cert, potser en la literatura homilètica ho és de manera molt especial per la complexitat de la relació que s'hi estableix entre el predicador i el seu públic. No endebades, els sermonaris han estat una de les deus més aprofitades per folkloristes i antropòlegs –fins i tot, de vegades, amb una confiança excessivament acrítica envers els escarafalls d'aquests moralistes perpètuament escandalitzats que són els predicadors–.

L'assaig d'Albert Toldrà, cuito a dir-ho, és una bona descripció de la visió vicentina de l'altre món. Però no sols això: l'autor posa en relació aquesta visió amb la que –convergentment o divergentment– ens ofereix la pintura de l'època. El panorama resultant és apassionant, suggeridor i deixa el lector interessat sedegós de més informacions. No és, doncs, un estudi *vicentí*, sinó un estudi *de cultura medieval* a partir dels sermons de sant Vicent (p. 15). Anem de mica en mica, però, i comencem descrivint el que se'ns ofereix.

D'entrada, un proemi breu (pp. 13-14) però reblert d'ironia encapçala la introducció (pp. 15-36) i fa que el lector pari les orelles: «[...] idolatrat [S. Vicent Ferrer] com a símbol per aquells que mai no el llegiran, perquè no són lectors en català, i avorrit, també com a símbol, per aquells –pocs– lectors en la nostra llengua, que tampoc mai no el llegiran. Aquest llibre vol modestament contribuir a conjurar la maledicció» (p. 13). La frase, tan rotunda com ben assenyada, es comenta tota sola. Els valencians sabem el drama polític que hi ha al darrere, i que no té sentit d'explicar ací. He de

desconfiar, malauradament, que l'objectiu declarat s'hagi aconseguit, però no pas per culpa de l'autor.

L'autor ens planteja a la *Introducció*, primer, la metodologia observada; segon, el context de l'autor estudiat; a l'últim, el gènere retòric del sermó i la relació entre l'escriptura, l'oralitat i la imatge. Deixa clar que l'objectiu perseguit és elaborar un «assaig de sistematització (temps, espais, personatges) de l'imaginari gòtic del més enllà, amb el sant valencià com a guia, confrontant textos i imatges de la cultura baixmedieval.» (p. 15).¹ Es tracta d'una cultura que l'autor no vol qualificar de *popular*, ja que, tot i circular entre el poble –al qual s'adreçava–, no era concebuda per aquest, sinó per les instàncies del poder. La matisació és important, però no deixa de pecar d'una certa ingenuïtat: el que falla és el concepte de *poble*, que potser és excessivament simplista. No ens perdrem ací, però, discutint el concepte de «cultura popular».

L'autor subratlla, però, la presència de l'altre món en aquest com un mitjà primordial de vehiculació d'una ideologia. Val la pena citar la definició de més enllà que ofereix (pp. 15-16): «[...] conjunt de processos, estructures i subjectes, agents i pacients, individuals i col·lectius, que conformen l'imaginari cristià de l'altre món [...]: construcció religiosa i ideològica –de vegades fins i tot directament política– que inunda la societat tardomedieval, mitjançant els sermons dels predicadors, les representacions de teatre sacre, la literatura religiosa, profètica i visionària, la iconografia de les miniatures als llibres, i de les gàrgoles, capitells, timpans, vitralls i retaules, a les esglésies.» Veiem que, en la pràctica, aquesta definició acull tant dimonis com àngels, paradís o infern, purgatori o llimbs, pintura, literatura, teatre o, de fet, qualsevol altra producció artística.

L'església projecta la seva ombra en tots els àmbits de la vida individual i col·lectiva, conscient que qui domina el més enllà exerceix també l'hegemonia en el més ençà. *Milicia est vita hominis super terram*, deia Job (7,1), afirmació que parafrasejava Eiximenis al començament del llibre II del *Crestià*. I la conseqüència que, quant al més enllà, tenia aquest plantejament era la concreció d'aliats i enemics de la salvació de l'home: dimonis i àngels l'envoltaven i intentaven endreçar els seus passos, ara vers l'infern, ara vers el cel. Espais i personatges, doncs, l'organització dels quals descriu l'autor basant-se en principis jeràrquics –oposició dalt/baix, esquerra/dreta, eternitat/provisionalitat...– que materialitzen, organitzen i fan entenedora la gran disjuntiva moral: salvació, premi / condemna, càstig. (p. 17).

També reserva Toldrà un espai al context del predicador (pp. 20-24) i a la predicació mateixa (pp. 24-33). Aprofita, en aquest sentit, el símil pel qual S. Vicent compara el predicador a una trompeta: la seva part estreta evoca l'ascetisme i la disciplina de l'orador quan es lliura a l'estudi; la seva part ampla, l'actitud de l'orador que s'acreix i s'eixampla davant el seu públic, al

¹ Si no indico res, cal entendre que els subratllats són de l'autor.

qual ha de llençar un missatge que es caracteritza per la unidireccionalitat pròpia del discurs del poder. A més, la trompa és un dels mitjans anunciadors de la fi del món —un dels temes habituals del dominic— i apareix en *exempla* associada sovint a l'anunci de la inexorable mort—. Discurs del poder que es desenvolupa amb l'ús de tot un seguit de recursos extralingüístics que l'autor no dubta a qualificar d'espectacularitat teatral (p. 27), adreçada a acostar el missatge al públic, però també a remarcar les condicions formals que caracteritzen el discurs d'una autoritat —emmarcat per unes determinades cerimònies, rituals, codis gestuals, etc.— i que el fan reconeixible com a tal al seu receptor.

Entre els recursos explicatius-dramatitzadors, Toldrà subratlla molt especialment els mecanismes d'allò que anomena «acostament cultural», és a dir «l'adaptació conscient als paràmetres culturals del públic» per facilitar-li la intel·lecció del missatge transmès (p. 29), constituït per un cos doctrinal «codificat i invariable en el temps» i, per tant, «desfasat històricament, descontextualitzat i incompreensible per als no iniciats». L'acostament es tradueix en una sèrie de mecanismes: l'encarnació de valors morals, l'antropomorfització d'éssers espirituals i l'anacronisme, que acosta els fets narrats al temps del receptor, en paral·lel al que s'esdevé en l'àmbit de les arts plàstiques.

Si d'una banda l'autor sobreinterpreta un fet tan senzill com ara la utilització del vulgar en la predicació de masses —parla d'una estratègia de descendència amb el públic (p. 30) on, al meu parer, s'imposa simplement la realitat de la ignorància del llatí per part d'aquest—, explica molt bé, d'altra, l'estratègia del diàleg *ficció* entre l'orador i el seu públic (p. 31). El receptor poques vegades pren la paraula, però el sermoador concedeix de vegades al seu públic un lloc dins del seu discurs en forma de diàlegs fingits, d'interacció comunicativa fingida. D'aquesta manera concedeix la paraula, sí, als qui l'escolten, però els concedeix la que ell vol, com i quan vol, la qual cosa limita la llibertat de pensament dels seus oïdors i els dirigeix a son pler.

De tots aquests plantejaments extreu una imatge dels predicadors com a *mitjancers culturals* alhora que *agents ideològics* (p. 32) «col·locats entre l'univers dels dominants i el dels dominats, que adquireixen per això una posició excepcional i privilegiada; ambigua també, en la mesura que tan aviat fan el paper de gossos guardians de la ideologia dominant com el d'agitadors, portaveus o dirigents de les rebel·lions populars». I és aquesta funció de mitjancer cultural la que farà d'anella de connexió entre el predicador i el pintor gòtic, el qual codifica el mateix missatge però a través de la imatge, del codi iconogràfic (p. 34).

Fer de mitjancer, però, implica oferir-se a un contacte entre un mínim de dues parts. Qui fa de mitjancer esdevé un espai, un lloc d'interacció, en aquest cas, entre els dominants i els dominats, cadascun amb el seu tipus de cultura. És aquesta complexitat del concepte de popular vs. culte la que hauria hagut de tenir present l'autor quan al començament parlava del caràcter pseudopopular dels sermons.

Una volta ha descrit la metodologia que vol fer servir i ha caracteritzat el paper del predicador en la societat medieval, ja no li queda més que posar fil a l'agulla. Conjunyant, doncs, la lectura dels sermons de S. Vicent amb el seu propi interès per la iconografia cristiana i, especialment, per la simbologia gòtica, Toldrà pren el predicador com «un veritable Virgili per a aquest periple pel més enllà medieval.» (p. 14). Crec que el llibre no s'ha distribuït —encara— per les llibreries de l'altre món, perquè si el sant arriba assabentar-se d'aquesta comparança...

El corpus del qual parteix l'autor és l'edició dels sermons vicentins enllestida per J. Sanchis Sivera i G. Schib,² els seus sermons de quaresma, editats per M. Sanchis Guarner,³ els sermons llatins editats pel pare Robles⁴ i els castellans editats per P. M. Cátedra.⁵ És un encert que faci servir aquestes fonts sense parar esment en la llengua de redacció. Si, en general, les llengües no solen actuar com una limitació o una barrera en l'època medieval, encara menys ho fan en el cas dels predicadors, capaços de manipular el registre lingüístic fins a l'extrem d'haver-se procurat la fama —com en el cas de Ferrer— de posseir el do de llengües —vell mite, sortosament ja caducat—.

L'estructura que dona cos a aquest estudi té tres puntals fonamentals —a més de la introducció a la qual m'he referit adés—: els temps (pp. 37-104), els espais (pp. 105-166) i els personatges (pp. 166-240).

L'apartat dedicat als temps se centra en l'estudi, sobretot, de *la fi* dels temps, encara que no hi faltin reflexions sobre les concepcions medievals del temps històric. La fi dels temps té una dimensió individual i una altra de col·lectiva: les persones concretes moren, però ha d'haver-hi, segons l'ortodòxia cristiana, una segona vinguda de Jesucrist que posarà punt final a tota la història de la humanitat, a tota la creació. La dimensió individual porta l'autor a descriure la iconografia referida a l'ànima —que és sempre individual—, que defineix a partir de *Lo somni* de Metge. Quan algú mor, l'ànima és sotmesa a un primer judici, el personal, que ja és definitiu, al voltant del qual gira el tema de la *psicostasi* o pesada de l'ànima en una balança —d'arrel ben llunyanes, puix que el trobem ja entre els antics egipcis—: segons el pes de les seves bones/males obres, l'ànima és salvada o condemnada.

Val a dir que és en les explicacions iconogràfiques on Toldrà excel·leix particularment. En el tema de la psicostasi, per exemple, fa una interessant i detallada descripció de les possibles variants (p. 40), atenent tant a la representació de l'ànima *per se* com a la seva relació amb els altres personatges

² Vicent Ferrer, *Sermons*, vols. I i II ed. de J. Sanchis Sivera, vols. III-VI ed. de G. Schib, Barcelona, Barcino, 1932 i 1975 respectivament.

³ Vicent Ferrer, *Sermons de quaresma*, 2vols., ed. de M. Sanchis Guarner, València, Albatros, 1973.

⁴ Vicent Ferrer, *Colección de sermones de cuaresma y otros según el manuscrito de Ayora*, València, Ajuntament, 1995.

⁵ P. M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San 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.

que hi solen aparèixer –l'arcàngel S. Miquel, el dimoni, etc.–, citant mostres iconogràfiques concretes –en aquest cas al·ludeix a Roger van der Weyden, Rodrigo d'Osona i Vicent Macip, entre altres–. I encara sort que les seves descripcions són acurades, perquè és ben de plànyer que un llibre essencialment d'art vingui acompanyat de tan escasses il·lustracions. De fet, d'il·lustracions només n'hi ha onze, arreglades entre les pp. 128 i 129. Cal reconèixer que aquesta migradíssima selecció és bona, però molt insuficient. Com que em consta que l'edició d'un llibre és també una autèntica *militia* entre l'editor i l'autor, en la qual sovint perden l'obra i el lector, em limito remarcar el fet, amb el desig que pugui ser esmenat en posteriors edicions, si n'hi ha.

Inevitablement, en aquest context, Toldrà aprofita els ja clàssics treballs d'Ariès sobre la mort,⁶ encara que potser no entén encertadament el contrast que l'erudit francès estableix entre la concepció de la mort entre els primers cristians i els tardomedievals. Ariès afirma que no hi ha responsabilitat individual en el plantejament escatològic dels primers cristians, però no que «el poble cristià [...] es reunirà globalment amb Déu a la fi del món» (p. 46), sinó que, simplement, segons testimonis iconogràfics, la salvació o condemna dels fidels no passa pel judici personal, individual, el qual va desenvolupant-se paulatinament, molt especialment durant els segles XII i XIII. Aquest darrer aspecte sí l'assumeix i el desenvolupa Toldrà, a partir també dels plantejaments de l'apassionant estudi de Le Goff sobre el purgatori, que convé llegir sense oblidar les crítiques que en fa Gurievitx.⁷

Però, pel que fa al desenvolupament del treball objecte d'aquesta ressenya, cal valorar molt positivament la detallada anàlisi a què sotmet els textos vicentins, desmuntats i reordenats en funció dels plantejaments teòrics que apareixen successivament al llarg de l'assaig. Dedicava les pp. 52 a la 65, per exemple, a parlar de la configuració del judici personal en els sermons vicentins, després d'haver aportat una bona mostra de textos paral·lels de diversos autors i llengües,⁸ contrastats amb una selecció, no exhaustiva però sí

⁶ Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la Mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, París, Éditions du Seuil, 1975 –amb traducció castellana de R. Carbajo i R. Perrin, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado, 2000– i *L'homme devant la mort*, París, Éditions du Seuil, 1977 –amb trad. castellana de M. Armiño, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999.

⁷ El medievalista rus reconeix, amb Le Goff, la puixança del purgatori en els segles XII i XIII, però subratlla molt la seva presència en textos populars molt antics i, a més, desvincula la formació d'un més enllà tripartit de la concepció també ternària de la societat tardomedieval. Veg. J. Le Goff *La naissance du Purgatoire*, París, Éditions Gallimard, 1981 –amb trad. castellana de F. Pérez Gutiérrez, *EL nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981–. La breu però interessant ressenya d'A. Gurievitx és «La aparición del purgatorio y cuestiones de metodología de historia de la cultura», annex a un estudi seu, en rus (Moscou, Iskusstvo, 1984), traduït al castellà per H. S. Kriúkova i V. Cazcarra, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990–. A més, en aquest assaig, Aaron Gurievitx fa un estudi sobre el concepte de temps en la cultura medieval que hauria pogut aportar una nova llum sobre algun dels aspectes tractats per Toldrà.

⁸ Llàstima que entre les fonts adduïdes ací no hagi aprofitat la traducció catalana de l'*Alphabetum narrationum* d'Arnoldus Leodiensis, que va editar Marià Aguiló i Fuster (*Recull*

molt ampla, de fragments de sermons vicentins. Hi destaca, especialment, *sel* sermó amb el tema «*Ecce ascendimus in Iherosolimam*» (cf. ed. Càtedra, núm. 10, pp. 367-377), en el qual (pp. 376-377) la Mare de Déu intervé a favor d'un pecador, devot seu, manipulant la balança, fent trampa perquè les avemaries del pecador pesessin més que no pas les seves faltes. La Verge, doncs, s'apropia d'una imatge que la iconografia reservava precisament al dimoni, com bé fa notar Toldrà (p. 58), que sempre intentava enganyar S. Miquel.

Aquesta verge protectora, *advocata nostra* –en termes de la *Salve*–, és ben diferent de la que, segons anuncia S. Vicent mateix, ens hem de trobar el jorn del judici: la Verge jutgessa, que serà al costat del seu fill, ja sense el caràcter de recer que fins aleshores havia tingut. De fet, crida l'atenció aquesta doble personalitat de la Mare de Déu –abans del jorn del judici i durant aquest– i també la insistència de S. Vicent, en contradicció amb l'anècdota suara esmentada i amb els programes iconogràfics més generals, a qüestionar la intercessió mariana –i dels sants, en general– a la fi dels temps, com molt bé fa notar Toldrà (pp. 98, 101 i 104). No m'atreveria a afirmar-ho rotundament, però sembla un plantejament més aviat excepcional: contradiu la iconografia habitual, certament, però també la imatge transmesa per la pietat mariana dels segles XII i XIII.

Queda clar, doncs, el mètode de treball seguit per l'autor: parteix de plantejaments generals, que, tot seguit, comenta, i els aplica al cas concret de S. Vicent. D'aquesta manera pot remarcar amb facilitat les convergències i també les divergències, com tot just hem vist. Així, per exemple, quan analitza la visió del temps i de la història (pp. 66-71), comença descrivint la concepció medieval del temps –ahistòric, anacrònic, cristianitzat i concebut sempre des del punt de vista de la història de la redempció–, per a tot seguit submergir-se en els sermons vicentins en cerca de referències. En la predicació del sant descobreix diverses perioditzacions de la història caracteritzades per un fort simbolisme (pp. 68-71). L'autor remarca dues coincidències notables entre aquestes perioditzacions: totes incideixen a presentar com a iminent la segona vinguda de Crist i totes bandegen els fets històrics més propers.

El cristocentrisme d'aquestes cronologies és palès. La figura de Crist juga un paper fonamental –subratlla Toldrà– en la reestructuració del més enllà (pp. 74-80), ja que la seva mort i resurrecció implica la reapertura del cel i el tancament dels llimbs, després d'haver-ne rescatat els justos. L'escena del descens de Jesús als inferns es narra en els sermons vicentins a partir de les informacions subministrades per la *Legenda aurea* i pels evangelis apòcrifs, i evidència una certa confusió entre els llimbs dels patriarques i l'infern general, que és refrendada també per la iconografia a l'ús (pp. 77-78).

d'eximplis, gestes e faules e altres lligendes ordenades per ABC, tretes de un ms. en pergami de començaments del segle XV, Barcelona, Biblioteca Catalana, 1881, 2 vols. [2ª ed. d'Àngel Aguiló, amb pròleg datat el juny de 1904], que tants i tan rics materials li hauria pogut fer, en aquest punt i en moltíssims altres.

A partir d'ací, és lògic que el següent focus d'atenció de l'assaig sigui la concepció escatològica de sant Vicent (pp. 80-104), contextualitzada amb la llarga tradició apocalíptica medieval, que anuncia constantment l'apropament de la fi dels temps. Òbviament, si la història universal ha tingut un punt d'embranchada concret i ben determinat, ha de tenir també una fi. Les crisis i daltabaixos socials són entesos com senyals o, més aviat, com a símptomes que el final s'acosta i esdevenen el brou de cultiu dels moviments heterodoxos de reforma social. Per això, la predicació de caire escatològic i propensió profètica sol tenir el doble vessant de reforma de costums davant la vinguda de l'Anticrist i de reforma social o política. I, per això també, les autoritats del moment s'interessaven vivament pel tema de la vinguda de l'Anticrist: la por a la fi del món era general, però la por que el sistema social en bloc s'estimbés per l'acció dels moviments de reacció més radicals, també. A la doble cara de la predicació escatologista correspon un doble interès, doncs, per part del poder: l'interès personal dels reis en tant que persones sotmeses als mateixos perills, i el derivat de la voluntat decidida de dominar una situació que se'ls podia escapar de les mans.

Com afirma Toldrà (p. 84), «El tema escatològic ocupa un lloc importantíssim en la predicació de sant Vicent, fins al punt que podríem dir que aquest afer és el seu predilecte, la seua especialitat [...]», amb la qual cosa fa seva la insistència amb què Cátedra (1994:16) qualifica S. Vicent com un dels millors intèrprets sobre la qüestió de la vinguda de l'Anticrist i la fi dels temps. I l'al·lusió a Cátedra no és casual, ja que ja que els sermons predicats a Castella el 1411 són «el seu cicle escatològic conservat més complet» (p. 84) i és pres, amb encert, com a fil narratiu.

Toldrà descriu el cicle escatològic a partir de l'al·legoria de les tres llances que amenacen el món –l'Anticrist, la fi dels temps i el judici final–, seguida conscientment pel predicador, que anuncia el seu programa sermonístic als seus fidels. L'exemplum al qual remet aquesta al·legoria apareix en la *Legenda aurea* de Voragine, segons fa veure l'autor, i el cita explícitament el sant: S. Francesc i S. Domènec tenen una visió en la qual veuen Jesucrist brandant tres llances contra el món, interpretades habitualment com a càstig contra la supèrbia, luxúria i avarícia de l'ésser humà i enteses ací com les tres amenaces suara esmentades.⁹ Déu concedeix, a instàncies de la Verge, una pròrroga al món, confiat en l'actuació dels ordes fundats per S. Domènec i per S. Francesc. Tot seguit, Toldrà sintetitza les informacions escatològiques que ens forneix sant Vicent (pp. 88-89) sobre la cronologia de l'arribada de l'Anticrist –que, segons el sant, devia haver nascut entre 1403 i 1405– i els càlculs sobre la finalització de la pròrroga concedida. A partir d'ací, l'autor comenta més àmpliament els tres grans nuclis de l'escatologia vicentina: l'Anticrist (pp. 89-92), la fi del món (pp.92-94) i el judici final (94-104). La riquesa iconogràfica de l'últim tema –molt major, segons l'autor, que la de la dels dos primers– justifica l'aparent descompensació en el tractament d'aquests nuclis.

⁹ Sobre el tema de les tres llances, veg. Cátedra (1994: 153-155). L'exemplum a què al·ludeixo apareix *ibid.* pp. 567-568, i també en el *Recull d'eximplis, op. cit.*, núm. 237.

L'autor remarca com l'evolució iconogràfica del romànic al gòtic fon en una sola representació el que originàriament eren dos temes diferents –la psicostasi i el pantocràtor–, en benefici d'una major importància de la figura de sant Miquel i del procediment judicial individualitzat –en la qual cosa veu el reflex d'una incipient mentalitat burgesa (p. 98)–. Constata, a més, «l'aparició de la terra i la humanitat, abans no representades, i les intercessions de la Verge i sant Joan.» (p. 98). Els comentaris i contrastos indicats em semblen suggeridors, encara que la vinculació de la preponderància del judici personal amb una certa mentalitat burgesa, crec que mereixeria una major justificació. Que aquesta innovació es doni paral·lelament a la formació d'una classe com la burgesia és, sens dubte, interessant, però no vol dir que necessàriament en sigui conseqüència. En realitat, podríem trobar-nos davant diverses cares d'un mateix fenomen, que és el de l'antropocentrisme que, en forma de preocupacions ètiques, comencem a trobar en determinades pràctiques literàries.

Descrita, per tant, la iconografia referida als temps, amb el complement de la predicació vicentina, Toldrà passa a atendre la dels espais (pp. 107-166) bo i constatant que «el dominicà no s'allarga en pintoresques descripcions físiques d'aquests espais; el seu interès, com en altres temes, s'esbiaixa cap al plantejament didacticomoral.» (p. 107). Comença oferint-nos els quatre principis bàsics que estructuraven l'espai del més enllà en l'art i en la literatura medievals, per a, tot seguit, identificar-los en el *corpus* textual vicentí.

Els quatre eixos de l'espai de l'altre món són la jerarquia, la simetria, l'obertura i la transparència. El principi de jerarquia omple l'espai d'oposicions significatives dalt/baix, dins/fora i esquerra/dreta. Les oposicions extremes (màximament positiu vs. màximament negatiu) serien dalt-dins-dreta/baix-fora-esquerra. (p. 109). La simetria caracteritza cel i infern com una inversió l'un de l'altre. Especialment interessant és la simetria que troba, en un segon nivell, entre la terra i el cel, en tant que el cel s'estructura com una societat feudal ideal, perfecta, i doncs, com un model de societat a la qual hom deu tendir (p. 110) –recordem el que deia l'autor sobre el sentit revulsiu i reivindicatiu de la predicació escatològica–. El principi d'obertura al·ludeix a la mobilitat que caracteritza els personatges de cada espai –cadascun segons la seva naturalesa–. De fet, afecta més els personatges –objecte de l'última part de l'assaig– que l'espai. La transparència permet una certa interconnexió –intercomunicació visual i oral– entre tots els espais: els condemnats veuen la glòria, amb la qual cosa encara pateixen més. La intercomunicació té també, com a conseqüència, la possibilitat que els vius influeixin en el món dels morts mitjançant les obres pies.

A partir d'ací, l'autor es dedica a l'estudi dels diversos espais del més enllà, ara sí, buidant els sermons de sant Vicent.

Potser, en aquest sentit, els moments més interessants de l'estudi de Toldrà són aquells en què comenta les possibles confusions conceptuals entre els diversos espais i ens esclareix el bagatge informatiu del qual podem partir.

Per exemple, és sorprenent que el cel (pp. 116-124) no sigui descrit físicament com a tal –ben altrament que l'infern–, tot i que S. Vicent sí que al·ludeix a la seva localització i a la seva distància respecte a aquest món. La seva identificació com una excelsa cort terrenal no és una descripció física, és a dir, referida a la seva constitució (pp. 117-118). Més encara, sembla que hi ha hagut moltes menys visions del cel –que facin palesa la seva estructura– que dels inferns (pp. 118-119), la qual cosa pareix justificar la mancança d'iconografia gòtica sobre aquest espai. En qualsevol cas, S. Vicent sí insisteix en la jerarquització –per superposició espacial– d'aquest lloc. Fins i tot descriu les funcions dels seus habitants –àngels i benaurats– en relació a qui ocupa el cim de la jerarquia: Déu. Toldrà arriba a una observació de gran interès: «D'acord amb la concepció feudal, el cel no és sinó la casa, la propietat de Déu, que s'hi comporta com a amo, rebent-hi o foragitant-ne els convidats [...]» (p. 123).

En l'àmbit de les confusions semàntiques, l'autor fa notar les que es produeixen sovint (p. 124) entre el *paradís terrenal* i el *celestial*, entre l'infern i els llimbs dels patriarques. De l'infern, *stricto sensu*, en comenta la complexa estructura, que sí compta –contràriament al cel– amb nombroses descripcions, que hi diferencien funcionalment i topogràficament diversos espais.

Un altre dels espais objecte de consideració és el purgatori, lloc de turment físic i moral– transitori –en oposició a la pena eterna de l'infern–. Els comentaris de Toldrà al respecte són deutors de la monografia de Le Goff, a la qual m'he referit més amunt. Segons sembla, sant Vicent redueix tots els turments del purgatori al del foc, bé que aquest no és merament punitiu, sinó que, a més, purifica (p. 135). Segons el sant, el purgatori es caracteritza per una gran flexibilitat temporal i per l'absència de dimonis. Les penes s'hi perceben de manera subjectiva, la qual cosa permet que la justa intensitat d'aquestes no depengui del temps objectiu. En última instància, Déu pot aplicar la penitència oportuna en tan sols una hora –per exemple–, i això permet que els qui morin poc abans del jorn del judici puguin passar pel càstig just sense cap mena de greuge comparatiu.

L'espai més àmpliament tractat és l'infern dels damnats, lloc habitat per dimonis, del qual no hi ha eixida possible i on els turments són eterns. Toldrà insisteix que «la noció de justícia retributiva individual va desenvolupant-se: cada vegada més és cada cristià qui ha de preocupar-se individualment per la salvació» (p. 145), afirmació bastant més rica en matisos que la simple al·lusió, vista més amunt, a l'incipient esperit burgès, més encara si atenem a la relació, que l'autor mateix comenta, amb el renaixement del dret romà, lligat a la paulatina aparició de monarquies com més va més autoritàries.

L'autor, després d'assimilar i resumir els plantejaments centrals d'especialistes com Delumeau i Foucault en referència a la por i als mecanismes de càstig i de repressió exercits pel poder, a través de cerimònies i rituals punitius que el consoliden com a tal (pp. 146-148), es concentra en l'estudi de la iconografia infernal (pp. 148-166), amb l'auxili dels testimonis

vicentins i d'altres materials literaris, com l'infern de *Lo somni* o el de la visió de Tundal (pp. 161-165).

Potser un dels moments més interessants de la reflexió de Toldrà és quan fa notar en sant Vicent una certa sobrietat en la descripció de les penes dels condemnats, ja que sembla més interessat en la «lectura essencialment moral del mite», afirmació que, amb gran encert, el duu a comparar el dominic amb Ramon Llull o Bernat Metge: «Però encara és lluny del plantejament filosòfic racionalista de Llull, o del distanciament clàssic de la visió poètica d'arrel dantesca, que podem exemplificar en els inferns mitològics i metafòrics de Bernat Metge [...] o de Roís de Corella.» (p. 164).

La importància de l'aspecte moral a l'hora de valorar l'infern potser és al darrere de la gran variabilitat que nota l'autor a l'hora de relacionar pecats amb càstigs o de classificar els turments. També és sorprenent que el sant bandegi de les seves prèdiques certs tòpics del paisatge infernal, aprofitat per altres autors i presents en la iconografia usual (p. 164), si bé cal actuar amb prudència, al meu parer, a l'hora de jutjar aquestes peculiaritats, sense oblidar els condicionaments derivats de la fenomenologia de la reportació sermonària: mai no sabrem si certs elements desapareguts de les versions escrites no eren consignats, precisament, per tal com eren massa obvis.

L'última secció de l'assaig de Toldrà és la dedicada als personatges del més enllà (pp. 167-240): els àngels i els dimonis. Com és habitual, primer ens ofereix unes notes generals sobre els àngels, éssers espirituals, invisibles però d'existència acceptada com a real, que actuen de missatgers entre Déu i els homes o entre aquell i les ànimes del purgatori, o bé aconsegueixen altres funcions concretes, segons la seva situació jeràrquica, en qualsevol cas sempre del tot sotmesos a Déu. També s'ocupa de la descripció de la complexa jerarquia angèlica.¹⁰ Pel principi de simetria vist més amunt, cal dir que la cort del dimoni també és jerarquitzada, més encara, una de les possibles jerarquitzacions de l'infern es pot considerar com un reflex en negatiu de l'angelical (pp. 194-202).

Observa l'autor com els àngels poden servir els homes individualment –el cas extrem seria el de l'àngel de la guarda–, o també poden protegir col·lectivitats senceres –àngels protectors de ciutats o regnes–, com fa l'àngel custodi. La distribució de funcions pot arribar a fregar el paganisme, com ara quan s'associa un àngel a elements del món (p. 179) –com ara el clima, el sol, la lluna, els diversos astres, etc.–. Una de les ocupacions cortesanes dels àngels

¹⁰ Encara no hi ha una edició moderna –a l'abast del públic general– del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis i suposo que, per aquest motiu, no és aprofitat, almenys declaradament, en aquest capítol. Sí que hi ha una edició, a cura de C. J. Wittlin, de la part dedicada a sant Miquel (F. Eiximenis, *De sant Miquel arcàngel*, Barcelona, Curial, 1983), que potser hauria pagat la pena d'emprar en la part dedicada a aquest personatge concret. L'autor mateix reconeix (p. 183), tot remetent a estudis de Delumeau, que Eiximenis i, precisament, S. Vicent són els principals «responsables de l'expansió del culte genèric dels àngels guardians –individuals i col·lectius».

és la música –fa notar Toldrà que, entre els instruments celestials, no n'hi ha de percussió (p. 179)–; altra de les funcions que correspon als àngels, en tant que avesats a moure's entre l'ençà i l'enllà, és el d'acompanyar les ànimes en el seu viatge cap al cel, després de la mort –si no són ànimes condemnades, cas en què les abandonen en mans dels dimonis–.

Entre tots els àngels, el més popular és, sens dubte, sant Miquel, lloctinent de Déu que, com a àngel guerrer, ve a representar la figura del cavaller celestial, que té dues funcions essencials: dur a terme la pesada de les ànimes i combatre el dimoni. L'altre àngel que, amb el temps, guanyarà protagonisme és l'anònim *àngel de la guarda*, el desenvolupament de qual relaciona Toldrà també «amb l'emergència de la individualitat occidental als segles baixmedievals» (p. 180).

El dimoni –i la seva cort– atreu encara major atenció per part de l'autor (pp. 184-240). Comença explicant la complicada poligènesi del dimoni del cristianisme –hibridació de diables jueus i daimones hel·lenístics– (p. 185), per a acabar amb una afirmació òbvia però sovint oblidada: «A l'Antic Testament el dimoni hi apareix com a agent de Déu, actuant per ordre seua o amb el seu permís.»¹¹

També crec que és important la ràpida contraposició que ofereix l'autor (p. 186) entre una línia rigorista i una altra d'humanista dins de l'església pel que fa a la interpretació de la figura de Satan. La segona –que és la que va fracassar–, la propugnava Orígenes, tot considerant que les penes de l'infern eren finites i que, a la fi dels temps, Satanàs mateix seria redimit. Independentment que en la figura del dimoni s'amalgamin elements derivats de la demonologia popular amb els propis de tot un adversari de Déu, la marca més característica de l'*hostis antiquus* és el seu bandejament i, alhora, la seva submissió absoluta a la voluntat de Déu, contra el qual sempre nodreix un ressentiment, perpètuament revifat perquè *in inferno nulla est redemptio*. «El dimoni és d'una manera diàfana *subdít de Déu*» (p. 190). Ho és fins i tot quan realitza la seva tasca més pròpia –la seva especialització–: la del temptador (pp. 202-209). Val a dir que, en el desenvolupament d'aquesta funció, sempre es troben àngels disposats a destorbar-los. Àngels i dimonis, figures inverses i complementàries, es reparteixen també algunes tasques: si els primers acompanyen les ànimes al paradís, els segons fan el mateix vers l'infern (p. 208).

¹¹ Efectivament, recordi's que en el *Llibre del gènesi* l'encarnació del mal –la serp– encara no hi té nom propi: se l'associa al diable per primera volta en el *Llibre de la saviesa* (Sv 2, 23-24). En el *Llibre de Job* (Jb 1, 6), tanmateix, apareix un personatge integrant de la cort celestial que és anomenat en la Bíblia Catalana Interconfessional l'*Acusador*, traducció de l'hebreu *Satan*, *Satanàs*. Així, doncs, Satanàs és una mena de fiscal celestial, un acusador, un calumniador (*diabolos*, en grec). Curiosament, aquest fiscal, per dur a terme les seves perquisicions i indagacions, ja recorre a la temptació –amb permís de Déu, com es mostra de nou al llibre de Job (Jb 1, 9-11)–. A partir d'ací, el fiscal celestial acabarà essent la personificació de les forces del mal, en el fons, com un jurista qualsevol per a determinades mentalitats –si recordem la fòbia antijurista de tot un Eiximenis...–. En el fons, no deixa d'haver-hi certa ironia en aquesta demonització d'un fiscal i executor tan fidel a Déu.

Toldrà també estudia (pp. 209-220), en l'àmbit de la predicació vicentina, com el dimoni es converteix en punt de referència cap al qual remeten tots els ritus populars, els sortilegis, les fetilleries, etc., amb la qual cosa es propicia una autèntica demonització, *stricto sensu*, de tradicions i cerimònies que, en alguns casos, eren autèntiques romanalles de tradicions i actituds paganes. S'adona, però, que moltes vegades el sant rebutja determinades supersticions alhora que recomana «de fer sonar campanes i traure creus per conjurar la tempesta, i adopta així un tipus de religiositat instrumental equiparable» (p. 215). Efectivament, S. Vicent proposa, ni més ni menys, una autèntica màgia alternativa basada en la religió cristiana. No critica la fe ingènua, sinó que es limita a redreçar-la devers l'únic en qui hom pot tenir fe: el Déu cristià. El motiu últim és que no nega que, a voltes, els fetillers puguin ser efectius, sinó que atribueix aquesta efectivitat a la voluntat de Déu, el qual permet l'èxit del curander per a provar la nostra fe. Per això, cada volta que descriu una situació en la qual algú recorre als serveis de fetillers i endevins, hi afegeix l'antídot: ordena, exigeix, que hom recorri a Crist, a Déu.¹²

Finalment, l'autor ens ofereix una mena de síntesi (pp. 220-240) en què reagrupa i comenta la iconografia relacionada amb la figura dels dimonis, en la qual insisteix en aquells trets que oposen la figura d'aquests representants del mal amb la dels habitants del paradís. Basant-se en idees de Le Goff, remarca (p. 224) l'oposició entre l'animada gestualitat dels dimonis i dels seus possessos, la passivitat dels condemnats –que només *pateixen* els turments, en són *pacients*–, i el hieratisme i esquematisme de les figures de l'àmbit diví. Revisa les descripcions físiques del dimoni –en les quals no va insistir gaire sant Vicent–, i remarca l'absoluta manca de representacions iconogràfiques del dimoni armat i a cavall –és a dir, de manera propera a la representació d'un cavaller medieval– (p. 228), tot i que, de fet, sí que existeix aquesta imatge en textos literaris, i fins i tot sant Vicent se'n fa eco.

Com a conclusió, l'autor subratlla «la manca de sistema quant a elements constitutius», la incoherència absoluta fins i tot dins d'un mateix context iconogràfic i insisteix en la interdependència entre la representació dels àngels i dels dimonis: són antitètics, els segons són el negatiu dels primers –i ho intenta sintetitzar amb una interessant anàlisi d'una representació de S. Miquel combatent amb el dimoni (pp. 236-237). El dimoni, finalment, és l'*altre*, o sia, qualsevol que significués una possible amenaça als interessos de la classe que havia conformat el cos doctrinal que donava sentit al dimoni (p. 238). Es tracta, doncs, d'una imatge sense «cap element del discurs humanista de la religió cristiana, ans al contrari, exaltació del poder i de la seua violència legítima contra qualsevol adersari» (p. 239).

¹² Reflexions molt interessants –documentades amb textos vicentins, entre altres– es poden llegir en l'article de Rafael Narbona Vizcaíno «Tras los rastros de la cultura popular. Hechicerías, supersticiones y curanderismo en [la] Valencia medieval» *Edad Media. Revista de historia*, 1 (1998) 91-110. Vegeu-ne especialment, pp. 91-97.

Ací poso punt final a aquest recorregut per un llibre innovador, en el context dels acostaments a S. Vicent i a la cultura medieval, i més encara en l'àmbit dels estudis de cultura catalana medieval. És un camí agosarat, però fructífer i ben dut a terme, malgrat la difícil qualificació d'un intent així, segons explicava l'autor mateix ben a l'inici. No aportaria res, com a lector que s'atreveix a fer una ressenya, anar a l'encalç de possibles mancances bibliogràfiques –hi afegiria tal o tal altre títol, article, llibre– i seria deixar escapar un treball tan engrescador i gratificant, com és aquest assaig d'Albert Toldrà.

Josep-Antoni Ysern,
UNED