

EL VIATGE DE PERE PORTER A L'INVERN: TRADICIÓ LITERÀRIA I CONTEXT BARROC¹

Els diversos ingredients de la trama argumental i la disposició que aquests tenen en el conjunt del *Viatge de Pere Porter a l'infern*, així com les vicissituds en la difusió d'aquesta obra, difícilment podrien entendre's d'una manera cabal sense fixar-se abans en el marc històric, cultural i literari del Barroc. Aquesta lectura contextual ja ha estat iniciada en els estudis sobre la matèria i, de fet, una monografia vuitcentista de Vidal i Valenciano (1877) es fixa en la tradició dels viatges a ultratomba tot donant algunes pistes sobre el context històric i literari de la relació de Pere Porter. Aquest estudi pioner, encara que no posa cap èmfasi especial en la tradició del Barroc, aporta una bona quantitat de dades i, a banda d'editar el text, afegeix un apartat dedicat als «Noms propis que retreu en Pere Porter», on es documenta la historicitat de molts personatges que el protagonista troba condemnats en l'infern. L'estudi i edició crítica de Pons i Guri (1999) no sols ha aprofundit en la identificació dels diversos damnats al·ludits amb noms i cognoms, sinó que també ha identificat la historicitat i algunes dades biogràfiques del protagonista Pere Porter. Aquestes dades, que certament fonamenten una lectura de l'obra en clau històrica i satírica, han induït a creure que «resulta molt difícil d'emmarcar el *Viatge a l'infern* dins d'un determinat gènere literari, perquè el propòsit del desconegut autor no era escriure una peça literària sinó més aviat un pamflet per posar en evidència la gent de toga i l'estament dels funcionaris» (Pons i Guri 1999: 6).

Més enllà del rerefons històric, Valsalobre & Figueras (2000) han apuntat una bona diversitat de materials formals i temàtics de clar rendiment literari, que situen el *Viatge de Pere Porter* en un context barroc. Jo mateix he seguit aquesta línia interpretativa en ressenyar l'edició de Pons i Guri, argumentant com algunes

1. L'autor d'aquestes pàgines és beneficiari d'una beca del Programa de Formació del Profesorado Universitario. Aquest treball s'ha desenvolupat a dins del projecte d'investigació finançat per la DGICYT PB98-2001, i aprofita part dels materials que l'autor presentà en un treball d'investigació, dirigit per la Dra. Eulàlia Duran.

marques formals i temàtiques permeten vincular el *Viatge de Pere Porter* a un gènere característic de l'Edat Moderna: les relacions de successos (Mahiques 2002). Aprofite ara l'ocasió per insistir en el que ja vaig apuntar en altre moment.²

LES RELACIONS DE SUCCESSOS

Els encapçalaments que presenten els diferents manuscrits conservats amb el relat de Pere Porter, a pesar de ser ben divergents, s'adiuen plenament a la reduïda gamma de clixés lingüístics que utilitzen les relacions.³ Veiem, si no, les rúbriques inicials de les quatre primeres versions editades per Pons i Guri (1999):

Essent virrey del present Principat de Cathalunya lo excm. senyor don Hèctor Pinatello, duc de Montelleo y essent bisbe de Barcelona don Rafael de Rubirola y bisbe de Gerona don Francisco Arèvalo de Suasso, la vigília de sant Barhomeu que comptàvem a 23 de agost de l'any 1608, seguí lo cas y prodigi següent. (60)

Relació que féu Pere Porter, pagès natural de Tordera, cerca de Hostalrich, de que avie estat en lo Infern des de la vigília de sant Barhomeu fins al dia de sant Miquel de setembre y del que allí véu. (61)

Cas raro de un home anomenat Pere Portés, de la vila de Tordera, que vivint entrà y axí del Infern; y és com se segueix. (104)

Exemple raro y memorable cas de un home que entrà e isqué del Infern en lo any 1608. (105)

Els mots «cas», «prodigi», «relació», «raro» i «memorable» constitueixen una marca formal comuna en infinitat de plec, impresos o manuscrits, arreu d'Europa i durant tota l'Edat Moderna. Aquests clixés lingüístics s'incorporaven en l'encap-

2. A banda de la bibliografia amunt citada, vegeu Miquel i Planas (1914: 344-348), Amades (1956-57), Bechara (1997), Valsalobre (2000), Miralles (2000) i Vila (2003).

3. A dins del sac de les relacions cal incloure els *ocasionels* o *canards*, esmentats en Valsalobre & Figueras (2000: 92-93). Entre els treballs dedicats al tema, hem consultat Seguin (1964), García de Enterría (1983) i Ettinghausen (1995). Aquesta darrera monografia, sobre plec solts naturals i sobrenaturals del segle XVII, aplega un bon nombre de relacions segons els següents temes: pesta, inundacions, huracans, terratrèmols, erupcions volcàniques, incendis, accidents, canvis de sexe, monstres humans, monstres semihumans, monstres fabulosos, conversions religioses, martiris, miracles, senyals i aparicions, llocs extraordinaris, sacrilegis i tractes amb el dimoni. Per altra banda, Seguin (1964) fa un inventari de cinc-cents disset plec francesos dels segles XVI i XVII, precedit d'una magnífica introducció on s'analiza tant l'aspecte material (format, il·lustració, venda, publicacions i reedicions) com el temàtic (tòpica «veracitat», fenòmens naturals, històries criminals, miracles i sacrilegis, manifestacions del diable). D'aquest catàleg de Seguin, tan sols els núm. 416 i 433 inclouen referències significatives a l'infern o al purgatori.

çalament o títol de les relacions novel·lesques mitjançant un llarg període de frases concatenades que anunciaven fil per randa tota la informació que el lector trobaria en el text. Aquesta modalitat de titulació, que s'anirà recargolant sobretot a les darreres dècades del segle XVII, es documenta perfectament a les diverses versions del *Viatge de Pere Porter*. També són pròpies de les relacions la precisió del marc geogràfic i temporal, així com la temàtica paranormal —entre d'altres coses, els enganyos del diable i la visita a l'infern—. Perquè la veritat és que, com el gènere periodístic a l'actualitat, les relacions no sols tenien una finalitat informativa, sinó també novel·lesca quan encabien ficcions, xafarderies o *faits divers*. Tot plegat es dedueix si es llegeixen els següents encapçalaments de relacions en castellà publicades durant els segles XVI i XVII a Barcelona i a València:

Caso horrible y espantoso sucedido a veynte de vn dias del mes de Março deste año de mil y quinientos y nouenta y cinco, que trata del reguroso castigo que Jesu Christo nuestro señor permitio que viniessen contra vn mal Christiano, porque menospreciava y burlaua de la Bula y Jubileo, cuentase de como los demonios hicieron Justicia del. Compuesta por Benito Carrasco vezino de Auila, y con licencia impresso en Barcelona, en este año de 1595. [Exemplar a la Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen]. (García de Enterría 1974: 121-128, núm. XVI)

Caso milagroso sucedido en la Ciudad de Guesca, que trata de la marauillosa misericordia que Jesu Christo nuestro señor obro con vn hombre, que auia hecho pacto y conuenencia con el demonio y fue libre por la deuocion *que* tenia de rezar el rosario de nuestra señora juntamente, de como fue por mandado de Dios açotado en espiritu compuesto por benito Carrasco vezino de Auila. Impresso en Valencia en casa de Antonio de Prat con licencia. Año de 1595. [Exemplar a la Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen]. (García de Enterría 1974: 129-126, núm. XVII)

Caso memorable y espantoso que acontecio a vn hombre que estuuo doze años sin *confessar*: y en todo este tiempo, siempre recibio el Sanctissimo Sacramento, y assi visiblemente el demonio lo ahogo. Puesto en metro por el maestro Ioan Hernandez de Tornon. Y impresso con *Licencia* del Ordinario en Barcelona en la *Empremta* de Gabriel Graells y Giraldo Dotil este presente. Año. 1600. [Exemplar de la Biblioteca de Catalunya]. (Redondo 1996: 136-137, n. 16)

Relacion verdadera, en que se refiere vn caso prodigioso que sucedio en este Reyno de Toledo, a quinze del mes de Julio deste presente año de 1621. a vn Gallinero llamado Pedro de Baras, natural de villa de Noues, entre el camino que hay de la dicha villa a la de san Siluestre: y del espantoso destroço que en el hizo vn hombre endemoniado, en figura de vn pobre. Es obra digna de ser sabida de los Christianos. [Barcelona, Estevan Liberós, 1621. Exemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa]. (Redondo 1996: 137, n. 18)

Síguese de un caso notable y verdadero de cómo los diablos se han llevado a un mercader agavellador de trigo, porque no se quiso confesar [...] Sacado a luz por Juan Salazar. [Barcelona, Sebastián y Jayme Matherat, 1624. Exemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa]. (Redondo 1996: 138, n. 23)

Diverses relacions de successos podien ser recollides en un mateix imprès o manuscrit. D'acord amb aquesta tendència, alguns testimonis certifiquen la difusió del viatge de Pere Porter juntament amb d'altres relacions. Vegeu, si no, la notícia que dona Vidal i Valenciano d'un manuscrit de l'any 1646 actualment desaparegut, copiat per l'estudiant gironí Benet Vila, on al viatge de Pere Porter segueix la següent relació: «Relació verdadera d'un cas marvellós succehit en Alemania, en una terra dita Sleburg á 25 de mars de 1533, estampat en Roma de Lluís Zannetti ab llicencia dels superiors» (Vidal i Valenciano 1877: 35, n. 1).

Queda clar, doncs, a quin gènere els lectors de l'època podien adscriure el *Viatge de Pere Porter*, però a banda d'això caldria fixar-se en alguns elements ficticis, manllevats de tradicions que perviuen en el segle XVII. Recordem ara l'argument del relat. Pere Porter, pagès del Tordera, anant de viatge es topa amb un jove de bon aspecte que resulta ser el diable. Aquest mena a les profunditats de l'infern el protagonista, que en més d'un moment se senya i contínuament s'adreça a Déu, a Jesús, a la Verge o als sants; i fins a tal punt que durant l'estada a l'infern els dimonis s'esglaïen en sentir aquests sacratíssims noms. L'espai de la damnació està poblat bàsicament de representats de la burocràcia judicial, esmentats amb noms i cognoms. Entre els damnats, el notari Gelmar Bonsoms és obligat a confessar on s'amaga el document que demostra com Pere Porter, acusat en un cas judicial, en realitat és innocent. El diable, sempre respectuós amb el pagès de Tordera, no és altra cosa que un titella de la Divinitat que actua per restablir la justícia. Pere Porter aconsegueix eixir de l'infern gràcies a una vida religiosa exemplar, reconeguda pel diable:

Porter, jo quant te trobí que exies de Tordera y me digueres tos treballs, te prometí que donaria consell y te ajudaria y axí tu tingueres ventura que aquell dia tu avies oyda missa y passat lo rosari de Notra Senyora y te senyares quan pujares a cavall y sempre, estant a cavall, invocares lo nom de Déu y de santa Maria, que, si no fos estat per dites causes, fas-te a saber que te agure l lensat dins de dit stany de Cils o en la mar quant la passàvem, no tinguí potestat ni força de fer-ho y axí jo te he tingut lo promès en què te he amostat a Gelmar Bosom notari qui prengué la escancel·lació de l'acte de debitori y te he aportat en lo lloch a hont ell stà y te ha dit lo lloch hont té lo manual en lo qual està continuar dit acte y te ha dit en quin full del manual està continuat. Per so és menester que t'entornes. (Pons i Guri 1999: 76)

Aquests trets argumentals s'adiuen perfectament amb alguns dels tòpics analitzats per Redondo (1996), que estudia la presència del diable en les relacions,

tot destacant-ne els següents aspectes: quan el diable actua sota aparença humana —de vegades un jove de bona figura, com al viatge de Pere Porter—, el lloc de trobada sol ser el camí, espai de creuada entre natura i cultura. A l'arribada del diable sovint segueixen diverses manifestacions meteorològiques com vent, soroll, núvols, flames, boles de foc, mosques negres i altres signes negatius. El diable, però, no pot fer més del que Déu li permet i, a més, si la víctima es comporta com un perfecte cristià, mai serà vençut pel Maligne, car sols són condemnats els transgressors de la norma religiosa. Aquestes relacions tenen com a rerafons un ensenyament moral transparent i, de fet, en un altre lloc el mateix Redondo (1989) ha argumentat que a partir del 1570 les relacions reproduïen un model vital i religiós al servei de l'ideari consolidat en la Reforma de Trento. No resulta, doncs, difícil encabir el relat de Pere Porter dins d'aquests paràmetres.

De tot això ja en vaig parlar en ressenyar la darrera edició del *Viatge de Pere Porter* (Mahiques 2002). Allí mateix també vaig esmentar com en el citat «Caso milagroso sucedido en la Ciudad de Guesca», un home troba de camí el diable sota aparença humana, amb el qual fa un pacte. L'episodi és comparable al que representa Pere Porter. A aquest cas es pot afegir un exemple de l'*Hospital de incurables* de Polo de Medina (Díez Revenga 1987: 248-249), editat per primera vegada a Oriola a l'any 1636. El diable resulta ser un jove de bona presència, però en aquest text castellà, que no deixa de ser un somni fictici, la indumentària del diable és molt sofisticada i s'aproxima més al model burlesc dels *Sueños* de Quevedo, imitats per Pere Jacint Morlà en el *Somni de l'infern*.

L'ACCÉS A L'ALTRE MÓN

Ara ens fixarem en altres aspectes no assenyalats fins al moment. El diable resulta ser un jove a cavall que, com sovint s'esdevé a la tradició de la caça salvatge, porta una altra cavalcadura buida, aparentment mansueta, però desbocada quan la víctima (és a dir, Pere Porter) hi munta a sobre.⁴ L'associació del cavall amb el

4. Schmitt (1994: 115-45) estudia el motiu de la «Mesnie Hellequin», una versió específica de la caça salvatge. La «Mesnie Hellequin» és una tropa de morts dirigida per Herla. Fins al moment, el testimoni més antic d'aquest apel·latiu («familia Herlechini») es troba a la *Historia Ecclesiastica* d'Orderic Vital (1075-1142), on el canonge Walchelin, de nit, es topa amb una armada de cavallers negres i flamejants, que porten cavalcadures buides. Walchelin «décide de capturer l'un des chevaux noirs qui passent sans cavalier. Le premier lui échappe. Il barre le chemin au second, qui s'arrête comme pour le laisser monter et exhale par les naseaux un nuage de feu de la taille d'un chêne. Le prêtre passe le pied dans l'étrier et saisit les rênes, mais il ressent aussitôt une intense brûlure au pied et un froid indicible dans la main. Il doit lâcher l'animal quand quatre cavaliers surgissent, l'accusent de chercher à voler leur bien et lui ordonnent de les suivre» (Schmitt 1994: 118). Walchelin es lliura finalment de la penosa cavalcada. Un altre testimoni comentat per Schmitt és el de la llegenda del

diable es pot aduir a través de nombrosos testimonis de diversa procedència. En una obra enciclopèdica com el *Jardín de flores curiosas* d'Antonio de Torquemada, reeditada a Lleida en 1570, un estudiant es topa amb un desconegut a cavall, en un exemple tractant com «los demonios también entran en los cuerpos de los animales irracionales». Aquest és el cas:

Y assí, el uno a cavallo y el otro a pie, començaron su camino, contando cuentos y tratando algunas cosas; y aviendo un rato que yvan de esta manera, el caminante començó a importunarle que se subiesse a las ancas del rocín [...] Y en fin, porfió tanto con el estudiante, que subió en el rocín, el qual començó a caminar tan bien y tan llano, que le llevaba maravillado de su velocidad». Arribats al destí, l'estudiant es meravellà, «considerando que en aquél rocín venía metido demonio, que de otra manera fuera imposible hazerlo». (Torquemada 1997: 717-718)

Els cavalls endiablats són especialment abundants en els *exempla*. Així, quan Gautier de Coinci explica «Comment Theopilus vint a penitance», no deixa d'advertir com el protagonista, després de fer pacte amb el diable, és simbòlicament portat a cavall cap a l'infern: «Vers enfer droit son cheval point / Ne se n'i a ne frein ne bride. / Grant merveille est s'il n'a grant hide, / Car li dyables li a toutes / Son frain et ses renes derroutes» (Koenig: 1966: 88, vv. 621-626). Per altra banda, entre els *Miracles de santa Maria* comptem amb dues versions d'un exemple on un cavaller que surt de casa i va al desert, «viu vanir un diable en forma de hom, cavalcant en un gran cavall, fort terrible. E lo dit hom a cavall, acostant-sa al cavaller, interrogà'l com stava axí trist. E lo caveller recità al hom to[t]a la causa e rahó de la sua tristícia» (Bohigas 1956: 116).

Però les mostres més il·lustratives es troben potser en el *Recull de eximplis*. En el «Miracle e exemple de una fembra amiga de .j. clergue», un cavaller contempla espantat com una fembra amistançada amb un clergue, ja difunta, apareix per un camp perseguida per diables amb semblança de cans i caçadors. «Ella comença a fuger molt fortment; e un diable qui la seguia cavalcant en un cavall negre pres la ab los cans que eren diables, e mesla traversada denant si en lo cavall» (Aguiló 1881: II, 24-25).⁵ Una altra història tètrica és la de la cavalcada de l'usurer: «un diable aparech

rei Artur a l'Etna, tal com l'escrigué Gervasi de Tilbury als *Otia Imperialia*: un jove palafrener del bisbe de Catània arribà fins a l'infern resseguint el rastre d'un cavall perdut i, a dins, el mític rei esdevé un monarca infernal que es nega a tornar el cavall extraviat. Un cas semblant a aquest és descrit en la *Faula* de Guillem de Torroella. Aquest mateix exemple, segons la versió de Cesari de Heisterbach, es pot llegir en català medieval al *Recull de eximplis* (Aguiló 1881: I, 187-188). Sobre el motiu de la caça salvatge, vegeu, entre d'altres, Walter *et alii* (1997), Lecouteux (1999) i Redondo (1997).

5. Lecouteux (1999: 55-60), entre d'altres, cita diversos testimonis i versions de fembres caçades per esperits inquietos o diabòlics. Un d'aquests casos és el que apareix al *Tratado de Purgatorio contra Luthero* de Serpi (1611: 243-45).

al dit mal hom usurer, e aparech li en semblança de un seu catiu, e mena ab si dos cavalls negres molt grans [...] E lo dit usurer [...] cavalca en un dels dits cavalls, los quals cavalls eren diables, e mostra li totes les penes d'infern» (Aguiló 1881: I, 179-180). Ben similar és el «Eximpli de un comte quel diable sen mena per layre e per los nuvols cavalcant, segons que recompte Helinandus»: ⁶

Un die un comte estava be acompanyat de molts cavallers, e en aquella hora entra en lo palau on ells staven un hom no conegut cavalcant en un cavall; e quant fo denant lo comte dix li en presencia de tots: Levet, e seguex me. E lo comte a allo no poch contradir, ans tentost lo seguí que isque del palau ab ell. E quan fo fora del palau aquell hom quel comte seguia era diable, lo qual diable feu cavalcar lo comte en un cavall que li dona. E con fo cavalcat, lo diable qui avie prese forma don, pres lo comte per la regne e alçalo tro al cel. E veerenho tota la gent com anava corrent per layre ab lo diable ensemps; e lo comte cridava grans crits dient: Senyors, ajudats me, que gran turment soffir, e puy desaparech. E per aytal manera lo comte fo companyo dels diables. (Aguiló 1881: I, 193)

El *Viatge de Pere Porter* dona un cert relleu a la geografia local. Per això les cavalcades, «passats que agueren grans valls, grans montanyes y grans aygües y grans mars, se'n entraren per la boca de una cova y hisqueren en un gran pla que tot ere foch y dimonis ab molta multitut de gent» (Pons i Guri 1999: 68-70). En aquest aspecte, tampoc és casual que la veritable intenció del diable («fas-te a saber que te agure llsnat dins de dit stany de Cils o en la mar quant la passàvem», Pons i Guri 1999: 76) coincidesca amb l'opinió dels veïns de Tordera i d'Hostalric («pensaven que dit Porter se fos deseparat per lo camí o llsnat en lo stany de Cils», Pons i Guri 1999: 88). D'aquesta manera es va perfilant l'accés a l'altre món a través d'un medi aquàtic, d'acord amb la tradició que situa el llac de Sils com a entrada a l'infern (Soler i Amigó 1998: 261, «Estany»). Una altre testimoni documentat per Romeu (1947: 44-45, 63-64) ens explica com els diables llençaren el Comte Arnau al Gorg dels Banyuts, escena gens insòlita si recordem que aquest personatge del cançoner català munta sobre un cavall que «no menja gra ni civada, [...] sinó ànimes damnades» (Milà i Fontanals 1989: 20).

Passem ara dels cavalls diabòlics a les aigües infernals. En una traducció medieval, la *Questa del Sant Graal*, una diabòlica fembra ofereix a Perceval un cavall que intenta ofegar el protagonista en l'aigua corrent: «e cavalcà tant que vanch en ·j· vavl e viu ·j· aygue corent e pragont e lo caval vench en cela part corent e volch farir dedins» (Crescini & Todesco 1917: 67). La literatura llatina compta amb

6. Cavalls infernals també apareixen en altres parts del *Recull de eximplis*, més concretament en els exemples 252, 458, 541 i 647 (Aguiló 1881: I, 227-128; II, 81-82, 155-157 i 254-255). Vegeu altres testimonis del folklore català en Soler i Amigó (1998: 144, «Cavall»).

altres testimonis, com el de Gervasi de Tilbury, que en els *Otia imperialia* explica com la filla d'un individu anomenat Pere Cabina és caçada pels diables i portada al palau demoníac, pels volts d'un llac d'aigües negres, al cim del Canigó. Aquest episodi és comentat per Dubost (1999: 132-134) i per Hauf (1988: 79-82), que relaciona aquest passatge amb un altre escrit per Francesc Eiximenis. Nosaltres afegim l'episodi inclòs en el *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus et nominibus maris* de Boccaccio, reprès pel barceloní Jeroni Pau al *De fluminibus et montibus hispaniarum libellus*. Cite aquest darrer text a través de la traducció de Mariàngela Vilallonga:

Canatus (Aneto). El Canat és una muntanya de l'Espanya Citerior, la més elevada dels Pirineus [...]; en el seu cim, sense ser un rumor desaprovat, es diu que hi ha un llac de gran profunditat, el qual amb les pluges sobtades sembla ser que s'agita violentament a la manera de l'ocèa i que gairebé bull i s'estremeix amb pedruscada i trons. Diuen que al seu interior hi ha estances de les ombres i dels dimonis, i que se senten crits de gent que plora i gemecs terrorífics, i afirmen que aquests llocs penetren fins a les regions infernals i que els sembrats i els arbres regats amb la malignitat de la seva aigua es cremen i s'assequen. (Vilallonga 1988: I, 241)

Del que s'ha anat veient fins ara es dedueix que l'autor del *Viatge de Pere Porter*, a l'hora de escriure l'accés al més enllà, reprèn uns motius tradicionals. Després, l'infern visitat pel pagès de Tordera esdevé un espai reservat per a la sàtira, amb clares concomitàncies amb altres testimonis coetanis. És ben curiós constatar com a França es documenta, gairebé al mateix temps que la relació de Pere Porter, un altre viatge infernal en clau satírica, esdevingut en 1608. Ens referim a l'*Enfer* atribuït sense suficients fonaments a Agrippa d'Aubigné (Read 1873), on un reformista protestant penetra a cavall en el més enllà i aprofita l'espai de la damnació per difamar adversaris religiosos ben concrets. Alguns dels personatges són un diable cortesà que fa de correu entre París i l'infern, un metge colpejat pels pacients que troba allí mateix, un grup d'advocats amb la llengua tallada (l'instrument de les seues malifetes). El visitant troba també una multitud de parents i d'amics, que al seu torn demanen notícies sobre els vius i els envien recomanacions. El caràcter llibresc d'aquesta obra es manifesta sobretot en la recreació satírica de l'Hades clasicitzant, d'estreta vinculació amb Llucià i els seus imitadors dels segles XVI i XVII.

LA FAM I LA MONEDA

Una vegada esclarit l'assumpte que l'ha menat a l'infern, Pere Porter ix de dins gràcies a la intercessió de la Verge Maria i de sant Jaume. Concretament, és aquest darrer qui, vestit de romeu i amb un bastó, guia el pagès a fora de l'infern. Després,

Pere Porter arriba sense saber-ho a la ciutat de Morvedre (al Regne de València) i, estimulat per la fam, intenta comprar un pa amb moneda catalana. Però la venedora rebutja aquesta moneda perquè «así no prenen tal moneda, sinó castellana, que és de bon pes i bona, y la catalana és curta y falcificada» (Pons i Guri 1999: 128). Gràcies a aquest incident Pere Porter reconeix que no es troba al Principat. És ben lògic que un viatger d'ultratomba, després d'haver dejunat durant la seua estada en el més enllà, es decidisca a menjar:

Porter se senyà y digué: «Dons jo des de 23 de agost, que ere la vigília de sant Bartheomeu, des de les sinch ores del vespre fins a 29 de setembre, dia de sant Miquel, a les tres hores després de dinar, he estat en lo Infern, sense menyar. Jesús!, y com se s'és pogut estar jo tant de temps sens menjar, ni dormir ni beure?» (Pons i Guri 1999: 86-88)

La visita al més enllà en dejú o el tast d'aliments just després de l'eixida des de l'altre món són tòpics que apareixen en alguns viatges d'ultratomba. Això ve a documentar una creença segons la qual les experiències d'ultratomba pressuposen un estat previ d'ascesi corporal. De la mateixa manera, la reincorporació al més ençà suposa un retorn a les regles que imposa la naturalesa: per això la intensa fam després d'una experiència metafísica. L'episodi evangèlic del miraculós desvetllament de la filla de Jaire ens confirma aquest estat fisiològic: «Ella tornà a la vida i s'aixecà a l'instant. Jesús va manar que li donessin menjar» (Lc 8, 55). Aquest mateix tòpic és recreat, d'una manera molt discreta, després que el Quixot ix de la cova de Montesinos:

Con mucha atención escuchaban el primo y Sancho las palabras de don Quijote, que las decía como si con dolor inmenso las sacara de las entrañas. Suplicáronle que les diese a entender lo que decía y les dijese lo que en aquel infierno había visto.

—¿Infierno le llamáis? —dijo don Quijote— Pues no le llaméis así, porque no lo mece, como luego veréis.

Pidió que le diesen algo de comer, que traía grandísima hambre. Tendieron la arpillera del primo sobre la verde yerba, acudieron a la despensa de sus alforjas, y sentados todos tres en buen amor y compañía, merendaron y cenaron todo junto. (Rico 1998: 817)

Aquest estat d'ansiosa fam va acompanyat del motiu de la confusió de monedes a la llegenda dels set dorments d'Efes, representada en el calendari litúrgic i inclosa en tractats religiosos com la *Legenda aurea* de Varazze (Maneikis & Neugaard 1977: III, 111-116) o en el *Recull de exemplis*. Durant les persecucions de l'emperador Deci, set infants cristians es refugien en una cova que l'emperador, assabentat, mana tancar: així els set moriran a dins. Passats tres-cents setanta-dos anys, a l'època del cristià Teodosi, que herèticament negava el dogma de la resurrecció, hom fa obrir la cova. Aleshores es desperten els infants creient que tan sols

havien dormit una nit i, Malco, un dels set, va cap a la ciutat per comprar menjar, però paga amb una moneda antiga desconeguda per la venedora. El miraculós desvetllament dels set dorments esdevé per a Teodosi una prova irrefutable en favor de la resurrecció de la carn. Estudiosos com Massignon (1954-57), Bonnet (1977) o Jourdan (1983) han seguit el rastre d'aquesta llegenda tant en la tradició cristiana com en la tradició islàmica. Massignon fins i tot ha arribat a documentar testimonis iconogràfics que representen el motiu de la confusió de monedes. Comparem ara el cas de Pere Porter amb la peripècia protagonitzada per Malco tal com ens ha arribat en el *Recull de exemplis*:

[Pere Porter] se acostà a pendre un pa y posà la mà a la bolsa y tragué un real català buscater que tenia prou petit y donà-lo a la venedora, que era una vella, perquè lo cambiàs. Dita dona, quant veé y tingué lo real, digué de que li donàs altre real, que ella no sabia ni conexia de quina terra ere, però dit Porter, com tenia fam, quant prengué lo pa, aquí matex lo ensatà y començà a menyar y veient dit Porter de que la dona li tornava lo real li replicà que ere bo y que ell no tenia altre. La dona, ohint assò, se comensà a abalotar y se aplegà molta gent, de tal manera que li digueren a dit Porter: «Home de bé, lo real que vós donau és de una terra que dista de aquesta y està lluny de assí més de xexanta lleugas y assí no prenen dita moneda, no prenen assí sino moneda castellana y no catalana, per quant la castellana és bona de pes y la catalana és falsificada y curta». Leshores digué dit Porter: «May s'és vist que no vullen la pròpia moneda. Per ventura no estich jo ara en Catalunya per no voler lo real cathalà?» Encontinent li digueren: «Vós pensau ésser en Catalunya. Vós no sou en Catalunya, sinó que sou en lo Regne de València, en la vila de Morvedre.» (Pons i Guri 1999: 84-86)

E los ·vj· pregaren a la un qui havia nom Malco, que anas a la ciutat e quels portas que menjar, e quel demanas Lemparador Decio sils manava encare cercar, e si sabia que staven ells allí. E tentost lo dit Malco pres diners, los quells tenien quant se dormiren, e se parti de la cova. E con fo vengut a la ciutat de Effeso, ell vee demunt la porta de la ciutat una creu de fust [...] e axi con hom marvellat e quax torbat demana si era aquella Effeso. Digueren li que och. E Malco ana a les panederes, e compra pa per a ell e a sos companyons, e trague de aquells diners que havia portat per pagar lo pa; e la panedera no volch pendre de aquella moneda porque era daltre antich temps, e ella no la coneixa. E tentost los que eren elli prengueren Malco dients que havia trobat tresor [...] E tots los que allí eren digueren [...] que aquella moneda mes havia de ·ccclxxx· anys que era feta, car en les letres de la moneda se conexia ja quel temps del Emperador Decio era stada feta, lo qual Emperador hauia trescents setanta anys que era mort. (Aguiló 1881: I, 216-17)

La llegenda dels set dorments es pot documentar en qualsevol *Flos sanctorum* o en tractats com el *Árbol de consideración y varia doctrina* (Toledo, Juan Rodríguez, 1584) del canonge Pedro Sánchez que, segons indica la portada, tracta sobre «los misterios de la resurrección del Redemptor y la vida de Adam y la del Antecristo y la de los siete durmientes y otras cosas dignas de saber» (Gisbert & Ortells 1992: II, 296, ítem 3115). Altres referències es troben atestades en diverses obres del

Barroc hispànic com els *Sueños* de Quevedo, el *Diablo cojuelo* de Vélez de Guevara, *Santo Domingo en Soriano* de Pérez de Montalbán o *Los siete durmientes* d'Agustín Moreto. No totes les al·lusions a la llegenda es refereixen a la moneda invàlida, però en alguns casos sí. A l'obra de Vélez de Guevara es posa l'exemple d'una persona que «se quedó tan aturdido [...] que apostó a roncar con los Siete Durmientes, a peligro de no valer la moneda cuando despertase» (Valdés 1999: 52), mentre que la primera jornada de *Santo Domingo en Soriano* dibuixa la següent escena (Valdés 1999: 225-226):

CHOCOLATE: Si a la venganza saliesen
cuantos hay en Soriano,
y lloviera Dios valientes
con solo un dedo meñique,
sin mover esotros nueve,
los arrojara tan altos
que, cuando a bajar volvieren
hallasen otra moneda,
como los siete durmientes.

CALENDARI TRADICIONAL

En relació al *Viatge de Pere Porter*, l'exemple dels set dorments abraça un transcurs anormal del temps. Si els infants d'Efes dormen ininterrompudament durant més de tres-cents setanta anys, Pere Porter roman en l'infern durant un lapse superior a un mes: hi entra a la vigília de Sant Bartomeu (23 d'agost), n'ix el dia de Sant Miquel (29 de setembre). Després, arriba a Hostalric i a Tordera el dia de Tots Sants (1 de novembre) i, durant la Commemoració dels Difunts (2 novembre), resol els càrrecs judicials que hom li havia imputat. En el transcurs de totes aquestes dates, Pere Porter compleix escaientment amb els preceptes religiosos, defugint així alguns perills que el folklore havia fixat en el calendari.

Els sants Bartomeu i Miquel Arcàngel coincideixen des del punt de vista iconogràfic, perquè ambdós apareixen subjugant el Maligne, que segons el costumari tan sols és alliberat durant les festivitats dels dos sants: «volta o Caçador ou no dia de S. Bartholomeu ou no dia de S. Miguel» (Coelho 1900: 402). Al folklore català, «de les tres de la tarda del dia de Sant Bartomeu fins a la mateixa hora de l'endemà el dimoni té llicència del cel per a fer tot allò que vulgui» (Amades 1951-56: I, 389). Una altra creença ens parla de «l'acció malèfica del diable, puix que sant Miquel, per tal de celebrar la seva festa, el deixa en completa llibertat, i el dimoni se n'aprofita» (Amades 1951-56: V, 218). No ens ha d'estranyar, per tant, que el personatge que fa de guia per l'infern de Morlà siga «un demoni / que

servix a sant Miquel / d'estora prima en lo estiu / i de catifa en hivern» (Ferrando 1995: 87, vv. 37-40).⁷

La utilització del calendari folklòric continua durant les festes de Tots Sants i dels Difunts. Pere Porter arriba el primer de novembre a Hostalric, dina allí mateix, i continua el seu camí cap a Tordera. Els pobletans se sorprenen en veure'l i, assabentats de la peripècia infernal, li dirigeixen algunes iròniques qüestions: «la gent acudí y alguns lo interrogaven de llurs pares, fills, germans o parents y en alguns tornave resposta y los deye com los avia vist en la [sic] Infern. La gent se reya e deyen que era ignoscent y que lo aportassen a l'hospital y lo traguessen de la vila» (Pons i Guri 1999: 92). Encara que aquestes peripècies s'esdevenen al dia de Tots Sants, en realitat s'integren en l'altra festa, perquè «el dia dels difunts, pel qual ordinàriament es comprèn l'endemà del dia de Tots Sants, comença pròpiament al migdia d'aquest i dura fins al migdia del dia següent» (Amades 1951-56: V, 610). La festa dels morts es caracteritza per la gravetat: a les esglésies i cases solien representar-se antigament estampes sobre les quatre darreries (Mort, Infern, Purgatori i Glòria), temes que també eren evocats —d'una manera còmica o seriosa— en rondalles, balls i representacions parateatral. En el cas de Pere Porter es palesa la contraposició entre l'actitud seriosa d'aquest i l'expressió burleta dels pobletans, una altra constant folklòrica.⁸

És molt general el respecte pels difunts, per les ànimes i per tot allò que té relació amb la mort. La veu popular parla de diferents casos succeïts a gentes que no els miraven amb la devoció que mereixien [...] Una tradició molt estesa conta que uns fadrins, per bromejar, van simular un enterrament. Un d'ells va ajeure's [...] Fou, però, el cas que, quan van donar la broma per acabada, el qui havia fet el paper de difunt, era veritablement mort (Amades 1951-56: V, 665-666).

7. En un estudi sobre el motiu de la caça salvatge a la tradició hispànica, Coelho fa la següent interpretació del paral·lelisme entre sant Bartomeu i sant Miquel: «Uma vez despida a tradição da passagem do Caçador feroz (= Diabo), em dia de S. Bartholomeu, de todas as particularidades que tornavam clara a indicação do caso, estava aberto o caminho para a interpretação seguinte: o diabo passava ou andava solto, (às soltas), no dia da festa do santo, porque este durante o resto do anno o tinha preso e naquella dia (para o diabo compartilhar da festa) o soltava; daí as representações a que allude Guichot y Sierra, acima citado. É certo que a correlação estabelecida entre S. Bartholomeu e S. Miguel, que se figura communmente com o diabo aos pés, poderiam ter resultado aquellas representações» (Coelho 1900: 404).

8. Les tradicions relatives al segon dia de novembre les estudia Amades (1951-56: V, 651-670). Vegeu també un interessant testimoni del segle XVII sobre el tema de les quatre darreries en Cases (1974) i Socias (1993; 1994).

CONCLUSIÓ

En considerar tots els aspectes fins a aquí apuntats, el cas de Pere Porter se'n presenta com una narració farcida de motius d'origen medieval que continuen vigents durant l'Antic Règim. Més concretament, els paral·lelismes —formals o temàtics— establerts amb altres testimonis del segle XVII ens permeten crear un context barroc, tan ben descrit per Maravall (1975) i Caro Baroja (1978). Per això creiem que el *Viatge de Pere Porter* s'inscriu en unes determinades coordenades que li atorguen un valor no tan sols documental, sinó també literari o, més ben dit, cultural.

JOAN MAHIQUES CLIMENT
Universitat de Barcelona

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AGUILÓ 1881: *Recull de exemplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per a-b-c*, ed. Marià Aguiló, Barcelona, Alvar Verdaguer, 2 vols.
- AMADES 1951-56: Joan Amades, *Costumari català. El curs de l'any*, Barcelona, Salvat-Ed. 62, 5 vols.
- AMADES 1953: Joan Amades, «El diable», *Zephyrus*, 4, 385-379.
- AMADES 1956-57: Joan Amades, «El viaje al Infierno», *Revista del Centro de Cultura*, 54, 138-141; 55, 9-11.
- BECHARA 1997: Zamir Bechara, «El otro mundo en *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*: procedencia de la leyenda de Pedro Porter», *Hispanic Review*, 65, 25-45.
- BOHIGAS 1956: *Miracles de la Verge Maria. Col·lecció del segle XIV*, ed. Pere Bohigas, Barcelona, Biblioteca Catalana d'Obres Antigues.
- BONNET 1977: Jacques Bonnet, *Artémis d'Ephèse et la légende des Sept Dormants*, Paris, Paul Geuthner.
- CARO BAROJA 1978: Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal.
- CASES 1974: Magí Cases, *Desengany del Apocalipsis*; edició facsimil, Barcelona-Sueca, Curial.
- COELHO 1900: Adolfo Coelho, «De algunas tradições de Hispanha e Portugal. A propósito de Estantigua», *Revue Hispanique*, 7, 390-453.
- CRESCINI & TODESCO 1917: *La versione catalana della «Inquieta del san Graal»*, ed. Vincenzo Crescini i Venanzio Todesco, Barcelona, IEC.
- DÍEZ REVENGA 1987: Jacinto Polo de Medina, *Poesía. Hospital de incurables*, ed. Francisco J. Díez Revenga, Madrid, Cátedra.
- DUBOST 1999: Francis Dubost, «De quelques motifs merveilleux rattachés à la Catalogne dans les *Otia imperialia* et leur traitement dans le thesaurus informatisé (Équipe Ma-Ren-Bar)», a *Languedoc, Roussillon, Catalogne. État, nation, identité culturelle regionale (des origines à 1659)*, ed. Christian Camps i Carlos Heusch, Montpellier, Université Paul Valéry, 123-142.

- ETTINGHAUSEN 1995: *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, ed. Henry Ettinghausen [facsimil], Barcelona, Puvill.
- FERRANDO 1995: Pere Jacint Morlà, *Poesies i col·loquis de Pere Jacint Morlà*, ed. Antoni Ferrando Francés, València, IAM.
- GARCÍA DE ENTERRÍA 1974: *Pliegos sueltos españoles en la Biblioteca Universitaria de Gotinga*, ed. María Cruz García de Enterría [facsimil], Madrid, Joyas Bibliográficas.
- GARCÍA DE ENTERRÍA 1983: María Cruz García de Enterría, *Literaturas marginales*, Madrid, Playor.
- GISBERT & ORTELLS 1992: Ana Gisbert i M. Lutgarda Ortells, *Catálogo de obras impresas en el siglo XVI de la Biblioteca General e Histórica de la Universitat de València*, València, Generalitat Valenciana.
- HAUF 1988: Albert Hauf, «La seducció de Gentil en el *Canigó* de Verdaguer i el romanç de *El infante Arnaldos*», *Caplletra*, 5, 73-97.
- JOURDAN 1983: François Jourdan, *La tradition des sept dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, París, Maisonneuve & Larose.
- KOENIG 1966: Gautier de Coinci, *Les miracles de Nostre Dame*, ed. Frédéric Koenig, Ginebra, Droz.
- LECOUTEUX 1999: Claude Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*, París, Imago.
- MAHIQUES 2002: Joan Mahiques, ressenya de Pons i Guri (1999), *ER*, 24, 356-359.
- MANEIKIS & NEUGAARD 1977: Iacopo da Varazze, *Vides de sants rosselloneses*, ed. Charlotte S. Maneikis Kniazzech i Edward J. Neugaard, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 3 vols.
- MARAVALL 1975: José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel.
- MASSIGNON 1954-57: Louis Massignon, «Les sept dormants d'Éphèse (ahl-al-Kahf) en Islam et Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique», *Revue des études islamiques*, 22 (1954), 59-112; 23 (1955), 93-106; 25 (1957), 1-11.
- MILÀ I FONTANALS 1989: Manuel Milà i Fontanals, *Romancer català*, Barcelona, Edicions 62-La Caixa.
- MIQUEL I PLANAS 1914: *Llegendes de l'altra vida*, ed. Ramon Miquel i Planas, Barcelona, Fidel Giró.
- MIRALLES 2000: Eulàlia Miralles i Jori, ressenya de Pons i Guri (1999), *ATCA*, 19, 724-727.
- PONS I GURI 1999: *Viatge a l'infern d'en Pere Porter. Entre la realitat i la ficció*, ed. Josep Maria Pons i Guri, Barcelona, Fundació Pere Coromines.
- READ 1877: Agrippa d'Aubigné, *L'Enfer. Satire dans le goût de 'Sancy'*, ed. Charles-Alexandre Read, París, Cabinet du Bibliophile.
- REDONDO 1989: Agustín Redondo, «Les "relaciones de sucesos" dans l'Espagne du siècle d'Or: un moyen privilégié de transmission culturelle», a *Les médiations culturelles*, ed. Agustín Redondo, París, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 55-67.
- REDONDO 1996: Agustín Redondo, «Le diable et le monde diabolique dans les "relaciones de sucesos"», a *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, ed. Jean-Paul Duviols i Annie Molinié-Bertrand, París, Presses Universitaires de France, 131-158.
- REDONDO 1997: Agustín Redondo, «Las tradiciones hispánicas de la "Estantigua" ("Cacería Salvaje" o *Mesnie Hellequin*) y su resurgencia en el *Quijote*», a Agustín Redondo, *Otra manera de leer el Quijote*, Madrid, Castalia, 101-119.

- RICO 1998: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Barcelona, Instituto Cervantes-Crítica.
- ROMEU 1947: Josep Romeu, *El comte Arnau. La formació d'un mite*, Barcelona, Aymà.
- SCHMITT 1994: Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société féodale*, París, Gallimard.
- SEGUIN 1964: Jean Pierre Seguin, *L'information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, París, Maisonneuve.
- SERPI 1611: Dimas Serpi, *Tratado de Purgatorio contra Luthero y otros hereges*, Barcelona, Hieronymo Margarit.
- SOCIAS 1993: Imma Socias, «El contracte dels quatre gravats dels novíssims, entre l'impressor i gravador Joan Jolis Santjaume i Magí Cases, doctor en Teologia», *Pedralbes*, 13.2, 449-462.
- SOCIAS 1994: Imma Socias, «Els desenganyis de l'Apocalipsis disposats i declarats amb els seus signes», *AST*, 67, 811-821.
- SOLER I AMIGÓ 1998: Joan Soler i Amigó, *Enciclopèdia de la fantasia popular catalana*, Barcelona, Barcanova.
- TORQUEMADA 1997: Antonio de Torquemada, *Manual de escribientes. Coloquios satíricos. Jardín de flores curiosas*, Madrid, Turner.
- VALSALOBRE 2000: Pep Valsalobre, ressenya de Pons i Guri (1999), *RdC*, 155, 121-124.
- VALSALOBRE & FIGUERAS 2000: Pep Valsalobre i Narcís Figueras, «Confluències literàries en el *Viatge de Pere Porter a l'infern*», *Quaderns de la Selva*, 12, 91-102.
- VALDÉS 1999: Luis Vélez de Guevara, *El Diablo cojuelo*, ed. Ramon Valdés, Barcelona, Crítica.
- VIDAL I VALENCIANO 1877: Gaetà Vidal i Valenciano, *Lo mon invisible en la literatura catalana y lo viatge fet al infern per Pere Porter*, Barcelona, La Renaixensa.
- VILA 2003: Pep Vila, «Dos nous manuscrits del *Viatge a l'infern d'en Pere Porter*», *AIEG*, 44, 247-250.
- VILALLONGA 1986: Jeroni Pau, *Obres*, ed. Mariàngela Vilallonga, Barcelona, Curial, 2 vols.
- WALTER *et alii* 1997: Philippe Walter, Claude Perrus, François Delpech i Claude Lecouteux, *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale*, París, Champion.