

ISSN: 2014-2846



L'UPIR

EL MÓN DE LA CREENÇA EN ELS VAMPIRS

Núm. 33 Setembre de 2012



www.cercle-v.org

Algunes idees sobre la corporalitat de determinats apareguts medievals

Les llegendes de revinguts mostren una unitat bàsica, malgrat la seva dispersió cronològica -des de mitjans del segle XII fins els finals del XV- geogràfica -tot el nord d'Europa-, i d'autors i gèneres literaris. La descripció que ens deixà Guillem d'Alvèrnia (1190 - 1249) d'aquesta creença és força útil: declara haver escoltat llegendes “moltes vegades, sobre certs morts que maten persones vives” (Guillaume d'Auvergne 1674: 1069). Aquest comentari breu pot servir de base per aclarir algunes similituds fonamentals entre les llegendes de revinguts.

La primera cosa amb la qual cal fixar-se és que Guillem indica que havia sentit sobre aquests fets “moltes vegades”. No era l'únic a observar-lo. Encara que alguns autors van classificar aquest tipus d'esdeveniments com a *prodigia* o *mirabilia*, termes que evocuen fets extraordinaris, d'altres discuteixen sobre aquesta activitat dels morts com si fos un fet més aviat natural. Vegem un parell d'exemples. En el primer es diu que “el jove Robert va morir i va ser enterrat al cementiri, però solia sortir de la seva tomba a la nit”. La cosa més natural...

En el segon cas seleccionat de Gualter Map (1140, vers 1208–1210) “Un gal·lès de vida malèvola va morir darrerament a la meua vila de manera no cristiana i immediatament després de quatre nits va començar a retornar cada nit a la població i no parant de cridar individualment i pel seu nom els seus paisans els quals, un cop han estat evocats, cauen malalts i moren en tres dies, de tal manera que en queden pocs”¹ (Map 1983: 204).

Encara que tals aparicions eren sempre aterridores per a la població, la forma lacònica utilitzada pels autors suggereix que els revinguts no eren únics ni un fet desconegut. Encara més, diversos textos testifiquen la freqüència d'aquests fets. Com va escriure Guillem de Newburgh (1136? – 1198?), “[aquestes històries] no serien acceptades fàcilment si no fos pels freqüents exemples ocorreguts en els nostres temps,

Portada: Representació de la Dansa de la mort atribuïda a Michael Wolgemut. Grafisme procedent de la versió en alemany del *Liber Chronicarum* de Michael Wolgemut (1493).

suficients per establir aquest fet com a veritat de la qual n' existeixen abundants testimonis fàcilment com veritables si no existissin tants exemples al nostre abast de la nostra època, o si els testimonis no fossin tan abundants" (William of Newburgh 1885: 477).

No hi ha cap dubte doncs que la creença medieval en revinguts corporis està ben testimoniada i cal considerar l'existència de molts més incidents en les que els que estan registrats.

Ara bé, una conseqüència d'això es que no es creia que tots els morts es convertissin en revinguts. Únicament "certs morts" en paraules de Guillem d'Alvèrnia deixaven les seves tombes. Cal llavors aclarir la condició que complien aquests cadàvers «privilegiats».

Hi ha aparentment dues vies diferents: la manera de viure un individu i la forma de morir. Ara bé, aquests dos factors són difícils de separar. Cèsar de Heisterbach (vers 1180-1250), per exemple, va enumerar quatre formes diferents de morir: la d'aquells que viuen bé i moren bé, la dels que viuen bé i moren malament, la dels que viuen malament però moren bé i la dels que viuen i moren malament (Caesarius Heiserbacenci 1851: 266). Si bé no sempre queda explícita, la distinció entre una mort "bona" i una "dolenta" estava estesa entre tota la societat medieval i es creia que proporcionava una clara indicació de la destinació final del mort. La mort "bona" va ser caracteritzada per l'historiador francès Philippe Ariès com la mort "dòcil": està ritualitzada, és predictable, i fins i tot benvinguda (Ariès 1977: 5-92).

El concepte va assolir a seva màxima expressió al final de l'edat mitjana en l'*arts moriendi*, manuals per "morir bé" (Chartier 1976). Per contra, la mort "dolenta" com explica Caesarius, és sobtada o violenta. Aquells que moren malament són arrencats abans de temps d'aquest món i no estan conseqüentment preparats per al següent (Caesarius Heiserbacenci 1851: 267). Ara bé, aquestes idees es troben en d'altres autors. La importància de la forma de viure i morir de l'individu és un tema present en gairebé totes les llegendes medievals de revinguts: els no-morts són presentats la majoria de les vegades com persones que han portat una mala vida que els ha conduït a una mala mort.

Caesarius explica el cas d'un usurer, un home violent i dissolut propens a qualsevol tipus de comportament criminal. El mort gal·lès mort de Map és "maligne". Guillem de Newburgh parla d'un home acabalat i un marit gelós i colèric. I tant Guillem de Newburgh com la col·lecció anònima de

Yorkshire de llegendes de revinguts inclouen morts que no descansen i troben el repòs mitjançant l'absolució dels seus pecats. Igualment, els textos islandesos emfatitzen la naturalesa desagradable en vida dels que es converteixen en *draugar*, com el malhumorat i irreverent Glam o el violent Hrapp. Nancy Caciola (1996) diu irònicament que a Anglaterra i Escòcia els seglars de l'església eren especialment propensos a convertir-se en revinguts. Per exemple tenim el sacerdot obsessionat per la cacera de Guillem de Newburgh. Un altre cas és el de "l'home que portava un hàbit religiós, que havia viscut de manera perversa" (Stevenson 1839: 163) de la Crònica de Lanercost²; i el rector de Kerby esmentat a la col·lecció de Yorkshire. Aquests homes religiosos van abdicar dels seus deures sagrats i es van complaure en accions que no eren permeses als seglars: el sexe i la violència.

Igual d'important que la vida pecaminosa és la forma concreta de morir. Moltes històries especifiquen la mala mort d'aquells que després es converteixen en no-morts: Gualter Map indica explícitament en cada un dels casos que els involucrats van morir "irreligiosament". De manera similar, els dominics Tomàs de Cantimpré³ i Rudolf von Schlettstadt de les *Historiae memorabiles* proporcionen exemples d'homes assassinats que esdevenen revinguts. Un dels revinguts de William de Newburgh troba la mort mentre està espiant a la seva dona, que està en el llit amb un altre home. I el revingut de la Crònica de Lanercost no només havia viscut de manera malvada, sinó que va morir sota sentència d'excomunió (Stevenson 1839: 163).

Aquells revinguts dels quals s'explica que van aconseguir el descans mitjançant l'absolució dels seus pecats, no només van portar una vida moralment impròpia, sinó que presumiblement van morir sense confessió adequada. Relacionat amb la forma de morir hi ha la qüestió de l'enterrament correcte. Cal recordar que un dels revinguts de Gualter Map va aconseguir el descans etern després que es col·loqués una creu senyalitzat la seva tomba. A Islàndia, perdre's en el mar ha estat considerat una mort especialment funesta, igual que morir en mans d'un draugar. Ambdós tipus de defunció provoquen normalment esdevenir revinguts, igual que la que es produeix per pèrdua de l'autocontrol, com en el cas de Thorolf a la saga d'Eyrbyggja en mig d'un atac d'ira.

La lògica subjacent en la creença en els revinguts és que hi ha una força vital residual en els cossos d'aquells que projecten una forta voluntat

negativa, o que van morir massa sobtadament, deixant “energia per gastar”, segons l’oportuna frase de Lester Little (1994: 151). La mala mort d’una persona malvada proporciona la base del temor que la seva vitalitat busca-raons pogués subsistir dins del cadàver: d’aquí l’observació del bisbe de París Guillem d’Alvèrnia que els revinguts “maten altres homes d’entre els vius”. Aquest, era un aspecte comú en les llegendes de no-morts. Gairebé tots els protagonistes eren perillosos, atemorien als pobles i portaven a d’altres a una mort prematura. Una mort abans del final del temps natural de vida d’algú constitueix una agressió contra els llocs i les persones de la vida d’aquest algú. Aquests revinguts colpegen i oprimeixen als vius, de vegades aconseguint matar-los, o bé els criden per a que es reunixin amb ells en el món dels morts. Estan particularment interessats en atacar a aquells amb qui han tingut algun tipus de connexió: membres de la seva família, amants i veïns de la població on van viure. La udolant gossada que de vegades els segueixen, testimonien la seva naturalesa maligna.

Donada aquesta lògica, no és sorprenent que es distingeixin mesures preventives contra potencials revinguts en algunes pràctiques medievals relacionades amb la disposició del mort. De fet les evidències d’aquestes pràctiques són més antigues que les llegendes. En *La guia pel confessor o Del Penediment*, de principis del segle XI de Burcard de Worms⁴ es discuteix moltes supersticions” contemporànies, incloent la manera d’actuar en el cas d’una mort prematura, és a dir dolenta. Una de les entrades es refereix a la preparació del cos d’un nadó sense batejar, que havia de ser enterrat segons les creences tradicionals en un lloc remot i travessat amb una estaca, en cas contrari “el nen s’aixecarà i danyarà a molts” (Burchardus Wormaciensis Episcopus 1880, XIX 5, columna 974). L’apartat següent prescriu penitències per aquells que enterrin d’igual forma als nadons que van néixer morts i les dones que van morir en donar a llum (Burchardus Wormaciensis Episcopus 1880, XIX 5, columna 974-975). En aquests casos de mort dolenta o prematura, el cos es col·loca en un lloc apartat de les activitats normals dels vius i l’estaca amb la qual se’l traspassa es clava a terra impedint que es mogui. Fonts posteriors esmenten mitjans alternatius de privar el mort perillós de mobilitat: els suïcides a l’edat mitjana, per exemple, eren generalment llançats als rius (Schmitt

1976). Se'ls negava l'enterrament al cementiri de la comunitat. En lloc d'això, els cossos d'aquests infortunats eren desterrats a indrets desconeguts, perquè els seus cadàvers no poguessin convertir-se en revinguts (Barber 1990; Schmitt 1994). D'altra banda, l'aigua en si mateixa constituïa una barrera important dins del pensament medieval sobre els morts: sovint els rius es presenten com espais liminars entre el regne dels morts i el dels vius en les visions d'ultratomba (Dinzelbacher 1990; Gardiner 2008). En una altra llegenda sobre un revingut, l'atac del mort té lloc prop d'un riu com a la història del cavaller Enric a la *Historiae memorabiles*. Igualment, en la col·lecció Yorkshire el cadàver d'un revingut és llançat a l'aigua, mentre que un altre, que caminava al costat d'un home viu durant la nit, refusa continuar quan arriben a la riba d'un riu (James 1922). La por als revinguts i la seva disposició en llocs aquosos podria ajudar a explicar els enterraments en pantans descoberts per arqueòlegs al nord d'Europa. Els cossos estaven subjectes a la torba dels pantans amb estaves i punxes (Glob 1969; Barber 1990: 141, 145). El tractament d'aquestes restes pot ser juxtaposat a l'observació de l'historiador romà del segle I Publi Corneli Tàcit, que explica que segons el sistema de justícia de les tribus germàniques, "els covards, els que es refusen a combatre, els que infamaren el propi cos, submergeixen en el llot dels aiguamolls, llençant-hi un canyís damunt" (Tàcit 2009: c XII, p. 138)⁵. La principal importància de constrènyer físicament el no-mort es veu en el següent cas de Cèsar de Heisterbach, en el qual s'interromp el procés de transformació d'un cadàver en un revingut:

Relatiu al cavaller Everhard, qui es va asseure en el seu fèretre. En aquella època va morir a la mateixa província un altre cavaller anomenat Everhard, que era un criminal ... Enmig de la nit el seu cadàver es va incorporar, asseient-se en el seu fèretre i aterrint tots els presents ... Després d'amarrar bé el cos, el van enterrar abans de la missa (Caesarius Heiserbacenci 1851: 324).

En encadenar el cos, les activitats físiques d'un revingut potencial –una vegada més, un home malvat– es minimitzen. S'enterra el cadàver el més aviat possible, fins i tot abans de la missa matinal.

Aquestes pràctiques indiquen una vegada més la corporalitat dels revinguts: aquests no són aparicions intangibles, sinó cadàvers de carn i ossos. Una lectura més acurada de les fonts suggereix que la font de la vitalitat d'aquests cadàvers és inherent a la conjunció de carn i ossos. Com més fresc és el cadàver, més perillós és. Guillem de Newburgh, per exemple, posa un gran èmfasi en l'estat intacte dels cadàvers que es converteixen en revinguts. En les seves llegendes, els cossos en qüestió són tots morts recents i quan són ferits la sang brolla a borbolls en grans quantitats. Guillem apunta com a remei preferit contra els revinguts el fet de cremar-los, de manera que la carn es destrueix completament. En tots els casos de Guillem, la cremació és la solució que suggereixen immediatament els atemorits veïns del poble (William of Newburgh 1885: 482).

De manera similar, Tomàs de Cantimpré a *De apibus*, relaciona explícitament la possibilitat de la reanimació amb la incorrupció del cadàver, encara que amb la seva característica interpretació demoníaca: “[L’animació d’un cos mort per un dimoni] no és possible durant molt de temps, ja que el cos és fluid per naturalesa, i no pot preservar el vigor necessari sense un esperit que el vivifiqui. El cos es corromp ràpidament quan el seu humor disminueix” (Thomas de Cantimpré 1597: 452). Aquí Tomàs suggereix que el cos és perillosament potent i apte per ser reanimat, fins que la carn està totalment corrompuda i destruïda. Ha de tenir “el vigor necessari”, el qual s’elimina amb la putrefacció. No obstant, al llarg de la seva interpretació demoníaca es pot discernir una connexió bàsica entre la carn i la vitalitat. És a dir, en paraules de Nancy Caciola “si separem la interpretació de Tomàs dels revinguts com posseïts de manera demoníaca dels ‘fets culturals’ sobre els quals informa, ens queda la creença que els cadàvers només estan en perill de convertir-se en revinguts abans de ‘corrompre’s’ i quedar reduïts a ossos” (Caciola 1996).

Guillem d’Alvèrnia també emfatitza la importància de la carn que queda, fins i tot encara que nega l’existència dels revinguts. Afegeix que “els cossos d’aquests morts, en el moment en què semblen estar fent això, jeuen intactes en les seves tombes, o com a mínim són allà els seus ossos i la resta dels seus cossos, que la putrefacció encara no ha pogut completar” (Guillaume d’Auvergne 1674: 1069). Guillem dóna a entendre clarament que, una vegada que la descomposició

d'un cos és completa, no pot ser considerat un revingut potencial. És a dir, no pot tractar-se d'un esquelet reanimat.

Segons Caciola (1996a), els motius dels revinguts en la dansa macabra es troben dins d'una zona perillosa encarnada durant la qual el no-mort pot passejar. I afegeix que ja que la carn en si és vital, llavors la representació d'aquests revinguts en el procés de putrefacció pren un significat afegit. Hi hauria un període liminar en què la mort de la personalitat és absoluta, però la mort de la carn encara no és total. És a dir la mort psíquica i la física no coincideixen. Només quan el cos ha passat a través del seu estadi carnós humit i es converteix en ossos secs és quan estaria totalment difunt. Les dicotomies entre la carn i l'esperit, així com entre vius i morts no tindrien sentit.

A part de les pràctiques d'enterrament encaminades específicament a prevenir revinguts, altres tradicions del nord d'Europa sobre l'eliminació del cos mort també es caracteritzen per un desig d'evitar la carn del cadàver en tot el possible. Això naturalment comporta un rebuig pels morts recents. Des del segle dotze era comú al nord d'Europa que es cosís el cadàver dins d'un sudari i després era clavat en un taüt de fusta emmascarat amb un llenç. La identitat del mort es revelava, i només en alguns casos mitjançant una efígie de cera o de fusta col·locada a la tapa del taüt perquè la carn havia de romandre confinada i oculta (Aries 1977: 127, 68-170).

Entre els nivells més alts de la noblesa també va aparèixer un conjunt de noves pràctiques funeràries durant aquells temps, L'hàbit de bullir o desmembrar immediatament un cos per extreure-li els ossos podria haver tingut la intenció d'accelerar el procés de descomposició de la carn. El costum sobretot es coneix en els casos on un individu havia mort a ultramar i les restes havien de ser repatriats per a l'enterrament. Però hi ha molts testimonis a Anglaterra, França, Alemanya i els Països Baixos fins i tot en casos on la persona havia mort al seu lliit. Felip el Just es va referir a l'hàbit de desmembrar el cos per a un enterrament plural com "les pràctiques dels seus antecessors" (Brown 1981: 254). Així mateix, Boncompagno es va referir a l'ebullició i al desmembrament com el "costum alemany" per desempallegar-se dels cossos, mentre que Saba Malaspina va parlar de despullar la carn dels ossos com una "costum ancestral a França" (Brown 1981: 227, 232). La tradició permet una comparació amb certes pràctiques d'enterrament en les

quals els cossos s'eliminen en dues etapes diferents que sovint estan relacionades amb la descomposició de la carn. A Europa, aquestes pràctiques han estat interpretades com un mitjà de multiplicar les pregàries pels morts en multiplicar els llocs d'enterrament. Però, el bullir i desmembrar podria ser vist també com un intent d'accelerar la dissolució del cos, com un mitjà de privar el cadàver de la seva individualitat i submergir-se així dins el grup ancestral, i també com un mitjà d'escampar els membres per impedir la possibilitat de revinguts (Caciola 1996a). La destrucció total de la carn era la clau per combatre la potència del cos mort. Fora per putrefacció natural o per intervenció humana, la carn havia de ser dissolta perquè el cadàver estigués realment difunt.

En el folklore també podem trobar motius que poden ajudar a elaborar la noció de vitalitat com inherent als components materials del cos. L'èmfasi sobre la carn que queda sobre els ossos com la font de vida convida a la comparació amb el motiu mític de l'animal que torna a tenir carn després d'haver estat menjat (Bertolotti 1979). Aquí, de nou, els temes dels morts tornant a la vida estan relacionats amb la carn i els ossos. La llegenda existeix per tot Europa, tant en versió santa com en la malèfica. Per exemple, s'explica en una hagiografia de Sant Germà d'Auxerre del segle IX, que el sant ressuscita un vedell després d'haver-lo menjat, posant els ossos sobre la pell i pregant (Bertolotti 1979). Una variant d'aquest tipus es pot trobar també en l'obra de Tomàs de Cantimpré *De apibus*, on es mata un bou per curar una dona embarassada afligida i l'abat d'un monestir el ressuscita en secret (Caintimpré 1597: 212-213). A l'*Edda* de Snorri Sturluson, que data de la primera meitat del segle tretze, es narra una llegenda similar de Thor. Després de menjar dues cabres al migdia, Thor demana que els ossos es recullin i que es col·loquin sobre les pells. No obstant això, un os d'una pota està danyat, ja que s'havia menjat la medul·la. Quan Thor colpeja les pells amb el seu martell, els animals es recuperen la carn i tornen a la vida, però un d'ells coixeja (Bertolotti 1979).

El mateix tòpic apareix en algunes confessions de bruixeria a Itàlia entre els segles XIV fins a principis del XVI. Els testimonis expliquen als seus inquisidors que ocasionalment acudien a festes, després de les quals els ossos del bou sacrificat per al menjar es col·loquen sobre la pell i tornen a la vida quan la "senyora" que presideix les festivitats

els toca amb una vareta màgica. Si faltava algun dels ossos o estava danyat, es podia reemplaçar per una petita peça de fusta, que podria servir igual de bé (Bertolotti 1979). Finalment, una versió de la llegenda implica una persona més que a un animal. *El Corrector* de Burcard de Worms censura la creença d'algunes dones que poden matar éssers humans, menjar-se la seva carn i després col·locar palla o fusta sota la pell i tornar aquesta persona a la vida (Burchardus Wormaciensis Episcopus 1880, XIX 5, columna 973). El substrat comú d'aquestes llegendes, diferents quant a llocs i temps, assenyala cap a una definició de la vida com localitzada dins de la conjunció de carn i ossos – o dels seus substituïts equivalents (Caciola 1996a).

De manera similar, s'observa una tensió entre dues definicions de vida diferents –la material i la espiritual– en la devoció medieval cap a les relíquies. Malgrat les protestes dels teòlegs respecte que les relíquies no estaven animades ni sentien, sent mera matèria que queda al món mentre l'ànima del sant mora en el cel, l'estesa imputació d'una poderosa virtut a les relíquies de sants té un paral·lelisme amb les creences en els revinguts. En ambdós casos, l'avaluació de la comunitat local de la forma de viure i morir de l'individu és la base de la definició dels seus cossos com poderosos després de la mort (Caciola 1996b). Els sants, com els revinguts, probablement morien abans de l'hora, per les persecucions o per simple austeritat, deixant així “energia sense gastar” en les seves restes físiques (Rubin 1993).

A més, aquest èmfasi sobre la incorruptibilitat de les relíquies suggereix de nou que la vitalitat romanent estava connectada amb la congruència de carn i ossos. En efecte, a l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* del segle vuitè es suggereix un procés de discerniment entre una mort bona i una de dolenta, en indicar que alguns erròniament “fingeixen a ells mateixos que els morts de qualsevol tipus són sants”. Per tant, les relíquies es poden veure com una classe especial dels no-morts.

Aquests fragments de la creença i costums s'uneixen al voltant d'una creença en què el cos tenia vitalitat mentre es mantingués intacte. Aquesta definició material de la vida contrasta molt amb la tradició medicoteològica, que privilegia l'element numinós, l'ànima-esperit com l'element principal en la definició de la vida. En les tradicions locals del nord d'Europa, la força vital està literalment englobada, continguda dins de la carn i els ossos, mentre que en la doctrina eclesiàstica la força

vital pot estar continguda o no dins del cos - depenent de si està en el seu “recobriment” carnal o esperant la resurrecció final. Aquests punts de vista dispars condueixen a interpretacions diferents dels informes sobre cadàvers errants, bé com morts vivents o com posseïts per dimonis. Tanmateix, els revinguts corporals no sempre van ser vistos com malignes o demoníacs: aquells que morien en pau també podien tornar de la tomba, sense cap intent agressiu.

Miquel Ribas

Notes

¹ Utilitzo aquí les traduccions de Jordi Ardanuy (2010).

² Crònica d'Escòcia i d'Anglaterra del Nord que cobreix els anys 1201 a 1341. La citació correspon a l'any 1295.

³ (1201-1272). Teòleg i hagiògraf belga.

⁴ Conegut també per *Corrector Burchardi* o *Corrector sive medicus*. Probablement es tracti d'una obra del segle X que va afegir Burcard a la seva obra *Decretum* o *Collectarium canonum*. Curiosament aquest capítol o volum XIX de la seva obra no va ser reproduït en còpies posterior.

⁵ Estic en deute amb Jordi Ardanuy per la referència de la versió catalana.

Referències

- Jordi Ardanuy (2010). «No morts a la Gran Bretanya medieval: segles XI i XII». *L'Upir* núm. 24: 109 - 136.
- Philippe Ariès (1977). *L'Homme devant la mort*. París: Le Seuil.
- Paul Barber (1990). *Vampires, Burial, and Death: Folklore and Reality*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Maurizio Bertolotti (1979). “Le ossa e la pelle dei buoi: un mito popolare tra agiografia e stregoneria”. *Quaderni storici*, vol. 14, núm. 41: 470-499.
- Elizabeth A. R.. Brown (1981). *Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse*. Berkeley: University of California Press.
- Burchardus Wormaciensis Episcopus (1880). “Decretum”. A: Jacques. Paul. Migne. *Patrologiae Latinae*. Vol. CXL. Paris: Migne Editorem.
- Nancy Caciola (1996a). “Wraiths, revenants and ritual in medieval culture”.

- Past and present, núm. 151: 3-45.
- Nancy Caciola (1996b). "Through a Glass, Darkly: Recent Work on Sanctity and Society". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, núm. 2: 301-309.
 - Roger Chartier (1976). "Les arts de mourir, 1450-1600". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 31, núm. 1: 51-75.
 - Peter Dinzelbacher (1990). "Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario". A: Sofia Boesch Gajano; Lucetta Scaraffia (ed.). *Luoghi sacri e spazi della sanità*. Torí: Rosenberg & Sellier, p. 51-60.
 - Caesarius Heiserbacenci (1851). *Dialogus miraculorum*. Vol. 2. Köln: J. M. Heberle. Editat per J. Strange.
 - Eileen Gardiner (ed.) (2008). *Visions of Heaven & Hell before Dante*. 6ª ed., revisada. Nova York: Italica Press.
 - Peter Vilhelm Glob (1969). *The Bog People: Iron Age Man Preserved*. London: Faber and Faber.
 - Guillaume d'Auvergne (1674). *De universo creaturarum*, ii 3.24. A *Opera omnia*, vol. 1: 593-1074. París. Editat per B. Leferon.
 - Lester K. Little (1993). *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*. Ithaca, Nova York: Cornell University Press
 - Walter Map (1983). *De Nugis Curialium: Courtiers' Trifles*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Medieval Texts). Editat per Montague Rhodes James.
 - William of Newburgh (1885). «Historia rerum Anglicarum». A: *Chronicles of the reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, Rolls Series 82. Vol. 2 London. Editat per R. Howlett.
 - M[ontague] R[hodes] James (1922). "Twelve Medieval Ghost Stories". *English Historical Review*, núm. 37: 413-422.
 - Miri Rubin (1993). "Choosing Death?" Experiences of Martyrdom in Late Medieval Europe". A: Diana Wood (ed.), *Martyrs and Martyrologies*. Oxford: Blackwell. (Studies in Church history, 30): p. 153-183.
 - Jean-Claude Schmitt (1976). "Le suicide au Moyen Age". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 31, núm 1: 3-28.
 - Jean-Claude Schmitt (1994). *Les Revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*. París: Gallimard.
 - Joseph Stevenson (1839). *Chronicon de Lanercost M.CC.I.-MCCCXLVI: e codice cottoniano nunc primum typis mandatum*. Edinburg: Bannatyne Club.
 - Cornelli Tàcit (2009). *Obres menors*. Barcelona: Edicions 62; Altaya.
 - Thomas de Caintimpré (1597). *Thomae Cantimpratani, S. Th. Doctoris, Ordinis, S. Dominici, et Episcopi Suffraganei Cameracensis, Miraculorum, et explorum memorabilium sui temporis, libri duo*. Douai

Pa contra revinguts, segons Joan Amades

Quan l'any 1935 va publicar *Divinitat del Pa* dins de la Biblioteca de Tradicions Populars, entre les classes populars cap persona deixava de dur-se pa quan marxava de casa per anar a treballar. El pa era un element bàsic de la dieta i per dur que estigués, mai no es tirava: s'aprofitava, convenientment remullat, en sopes, olles i dolços. Amades escrivia llavors que “de les restes de paganisme subsistents en la societat actual potser la més estesa i arrelada és la de la divinitat del pa”. Des que es van escriure aquestes paraules, la societat catalana ha canviat notablement i les tradicions vers el pa gairebé han desaparegut.

Amades dedica bona part del llibre a l'associació simbòlica del pa amb els aspectes solars i diürns, però també troba espai per a la nit i l'adéu per als difunts. Segons Amades¹, el pa manifesta “una insistent presència en els costums funeraris” (Amades 1935a: 16); i anota un parell de referències de temps homèrics i de Rússia.

Centrem-nos ja en els costums catalans. Segons Amades, a Veciana (Alta Segarra) després d'una defunció, la casa del difunt repartia dues coques rodones a cada un dels qui assistien al funeral o al novenari, sufragis per als difunts, encara que s'acomplissin en menys de nou dies².

Al Lluçanès, s'oferia un pa baix i rodó amb una creu de paper enganxada al cim. Celebrat el funeral, aquest passava al sagristà, que el repartia entre els pobres com a caritat³. Al Ripollès, finalitzats els oferiments, el cap de dol passava la safata per captar per les ànimes. També anava

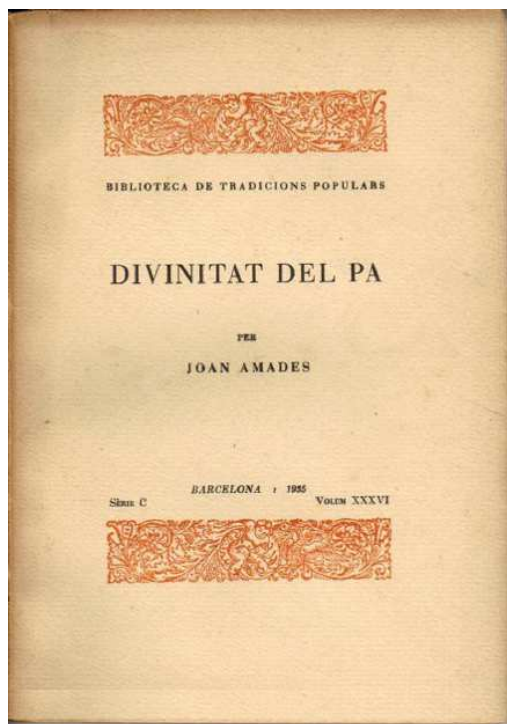


Joan Amades.

Imatge: Arxiu de l'Associació Cultural Joan Amades.

a cercar el pa d'oferta, que a cada funeral tenia obligació de donar a la família del finat i que pesava dotze lliures^{4,5}.

Als funerals, era costum d'oferir panets anomenats *ofertons*, que els assistents oferien al sacerdot junt amb una candela. A l'Empordà i al Gironès s'oferien *ofrenes*, panets rodons de lliura, amb una creu al mig⁶. En els àpats celebrats amb motiu d'un funeral, es repartien pans rodons als presents amb una creu al mig. Aquestes peces eren anomenades *pans de memòria* i els qui els rebien se'l solien endur a casa i menjar-los a casa seva amb la resta de la família que no havia assistit al funeral; i al menjar-se'l, dedicaven una oració a l'ànima del difunt. També en d'altres indrets existia el costum durant l'any de dol de fer una ofrena de pa al celebrant. Aquest pa era petit, rodó i amb una creu al mig i acostumava a prendre el nom d'*oferta*⁷. A Sort (Pallars Sobirà), les mestresses de les cases de pagès donaven uns panets rodons anomenats *absoltes* al sacerdot que celebrava la missa, per tal



que el mossèn digués absoltes en sufragi dels difunts de la família⁸. Els diumenges, a la Vall d'Aran, calia dur un pa a l'ofici religiós, el qual es beneïa, es trossejava i es repartia entre els feligresos, els quals, al rebre'l, deien una oració per als difunts de la parròquia. Aquest havia de ser dut al temple per cada llar, per torn rigorós. Al partir-lo l'escolà se'n reservava un crostó, el duia a la casa on el diumenge següent li tocava portar el pa. Aquest crostó recordatori rebia el nom de *cantet*. D'altra banda, quan hi havia algun malalt greu, era corrent el refrany: "A veure si ens deixarà el cantet", indicant així que probablement moriria⁹.

També diu Amades que les dones que pasten al forn públic tiraven un pa de cada pasterada a un armari anomenat *animer*. El pa que es reunia era venut i el seu import es destinava al sufragi de les ànimes¹⁰. Al produir-se una defunció era necessari que hi hagués pa a la casa per a facilitar el trànsit del moribund¹¹.

El dia dels morts, els pobres anaven a la casa rectoral a cercar una caritat, que consistia en un bocí de pa que es menjava en família després de dir un parenostre en sufragi per als difunts¹². Els panellets dels dies de Tots Sants i dels Morts tenen també aquest origen cultural.

Amades suggereix que l'encarnament de la divinitat en una substància mengívola implica en origen la creença que al menjar-se-la s'assimilen "els dons i les virtuts de la deïtat i es capta el seu favor i la seva gràcia; menjar-se el pa de morts equival a captar-se la simpatia del vell Mercuri i, per tant, a alliberar-se de la seva fúria i evitar que el difunt, àvid d'altres vides que li facin companyia, no ens faci morir, car la deïtat ens en guardarà" (Amades 1935a: 18-19). Amades també destaca que en els costums obituàries de molts indrets el pa no es donava només als convidats, sinó també als pobres de la població i a qualsevol que es pogués presentar a demanar-ne, perquè realment la cerimònia comprendria tota la tribu.

Amades deriva els seus pensaments cap a l'antropofàgia i escriu de manera força expressiva: "Qui sap si pot recordar aquells temps obscurs en què, per evitar que el mort reclamés altres vides, la col·lectivitat se'l menjava i així s'alliberava de la seva fúria!" (Amades: 1935a: 19). A Menorca, el dia dels morts, es feia un pastís que tenia la figura d'un mort amortallat¹³. Finalment, afirma no creure que el pa fos una resta

de l'antic àpat celebrat damunt la tomba dels difunts, car allò ingerit era variat i no sembla factible que només el pa s'hagués conservat.

Josep Fígols

Notes

¹ Amades relaciona el terme “pa” amb el déu “Pan”. Però aquesta associació sembla que és falsa, puix “pa” procedeix del llatí “*panis*”. Aquest és una veu amb una arrel indoeuropea “pa-“, menjar, protegir, la mateixa arrel que duen past o pastor. Altrament “Pan” (Πάν) és d'origen grec, i significa tot.

² Amades dóna com a referència Griera (1930: 128).

³ *Ibíd.*, p. 130.

⁴ Unitat de pes catalana, dividida en 12 unces, equivalent a 400 g.

⁵ Referència d'Amades: Vilarrasa (1925: 12)

⁶ Griera (1928: 85-86).

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

⁹ Referència: Soler (1906).

¹⁰ Aquí Amades indica Griera (1929: 133).

¹¹ Amades (1935b: 18)

¹² Griera (1929: 133).

¹³ Ballester (1905: 80)

Referències

- Joan Amades (1935a). *Divinitat del Pa*. Barcelona: la Neotípia (Biblioteca de tradicions populars, Sèrie C, Volum XXXVI).
- Joan Amades (1935b). *La Mort: costums i creences*. Barcelona: la Neotípia (Biblioteca de tradicions populars, Sèrie B, Volum XXIII).
- Pedro Ballester (1905). *Costumbres populares de Menorca*. Maó: Bernardo Fàbregues.
- Antoni Griera Gaja (1928). “Feines i costums que desapareixen”. *Butlletí de dialectologia catalana*, núm. 16: 1-40.
- Antoni Griera Gaja (1929). “Tríptic : la naixença, les esposalles, la mort”. *Butlletí de dialectologia catalana*, núm. 17: 79-135 [separata].
- Juli Soler Santaló (1906). *La Vall d'Aran: guia monogràfica de la comarca*. Barcelona: Avenç.
- Salvador Vilarrasa Vall (1925). “La vida a pagès”. *Scriptorium: revista mensual*, núm. 34 (octubre).

El vampir de Roslasin

La història dels vampirs de Roslasin arriba a les mans del lector de L'Upir a través d'un text de l'investigador holandès Rob Brautigam publicat l'any 1990 al butlletí *International Vampire*. Al seu torn Brautigam manleva la narració del llibre de Hermann Schreiber *Es spukt in Deutschland* (Perseguits a Alemanya) de l'any 1975. Finalment Schreiber, segons Brautigam (2001), indica que trobà el seu material en el volum XIII de la Col·lecció Oppenhoffschen de l'Alt Tribunal Reial de Prússia (Königlichen Obertribunal).

Segons llegim en el text de Brautigam (1990), el 5 de febrer de 1870, un home anomenat Franz von Poblöcki va morir de tisi¹ a Kantrzyño², llavors a l'est de la Pomerània, territori caixubi, actualment sota domini de la República de Polònia. El mort, que era de bona família, va ser enterrat al sepulcre familiar al cementiri de Roslasin³. Pocs dies després, el 18 de febrer, Anton, el fill de von Poblöcki, va morir de consumpció galopant⁴. I mentre cadàver d'Anton esperava ser enterrat, alguns membres de la família estaven començant a patir de problemes de salut. Tots els afectats es queixaven de malsons horribles.

The screenshot shows a web page titled "WWW.SHROUDEATER.COM - The Vampires of Roslasin - POLAND". On the left is a navigation menu for "Vampires Poland" with a list of locations including Beelitz, Biele, Biechaw, Bolkenhain, Borkfeld, Breslau, Brzesc Kujawski, Bukowo, Dantzig, Dyhernuth, Farchau, Frauendorf, Górsdorf, Grebau, Groß-Muchbar, Groß-Sünding, Heidemühl, Herose, Jakobsdorf, Krosow, Küsen, Lunden, Lönkau, Markneuburg, Piesk, Pohlitz, Poland, Poland (2), Prassnitz, Pützlig, Roteswaldau, Roslasin, Sobiesz, and Schwetz. The main content area is titled "The Source:" and features a book cover for "Es spukt in Deutschland" by Hermann Schreiber, published by Arena Verlag, Würzburg, Germany, in 1975. Below the cover, it states: "Hermann Schreiber: 'Es spukt in Deutschland' Arena Verlag, Würzburg, Germany, 1975". A paragraph follows: "That is where I found the story. And Hermann Schreiber indicates that he has found the material about this case in volume XIII of the 'Oppenhoffschen Sammlung' of the 'Königlichen Obertribunal'." Below this is a section titled "The Case:" with a text box containing: "The following history took place in a part of Poland which at the time was German territory. There, on 5 February 1870, in the town of Kantrzyño, a man called Franz von Poblöcki died. On von Poblöcki's death certificate it said 'Auszehnung' (consumption) as the cause of death. Franz von Poblöcki, who

Pàgina web sobre Roslasin a l'actualitat a <http://www.shroudeater.com>.
A la imatge es veu la coberta del llibre de Hermann Schreiber *Es spukt in Deutschland*.



A dalt, assenyalat en verd, situació de Roslasin en un mapa prussià de 1910 de la zona de Gduńsk/Gdańsk/Danzig. A l'esquerra, situació de la zona de Danzig a l'actual Polònia.

La família es va reunir per discutir la situació. Com a conseqüència del que passava no van tardar massa a lligar caps i concloure que el difunt Franz s'havia convertit en un vampir. Així que van contractar a un expert local en vampirs, un home anomenat Johann Dzigielski. Aquest especialista va decidir decapitar el cadàver d'Anton, per tal que, com a víctima d'un vampir, pogués ser enterrat amb el cap entre les cames.

Després d'haver-se ocupat del fill, Dzigielski va anar al cementiri parroquial on va intentar subornar a l'enterramorts per desenterrar el vell Poblocki, perquè també pogués ser decapitat. Però l'home no va voler saber-ne res i llavors Dzigielski va anar dret cap el Pare Block, el sacerdot local, que ràpidament va escriure una carta a la família Poblocki, advertint-los que no toleraria cap caça vampirs en el seu cementiri.

La família Poblocki va decidir ignorar les amenaces del sacerdot perquè no tenia més remei i va seguir amb els seus plans. Aquella nit van desenterrar el cadàver del suposat vampir i Dzigielski es va assegurar que tenir la cura deguda amb el seu cos.

Quan el sacerdot es va assabentar del sacrilegi, ho va notificar convenientment a les autoritats, de manera que tots van ser acusats i hagueren d'anar a judici. Dzigielski va rebre una sentència de quatre mesos, però la influent família Poblocki va apel·lar a un tribunal superior. En la seva al·legació defensaren que les seves vides havien estat en perill i que únicament havien actuat en defensa pròpia. Els jutges van admetre que tenien raó. Com a conseqüència, el 15 de maig de 1872 tots els càrrecs contra els caçadors de vampirs van ser desestimats.

Notes

¹ “Auszehrung”, a l'original.

² Kãtrzëno en caixubi i Kętrzyno en polonès. Pertany al districte administratiu de Gmina Łęczyce (Gmina Linia), a uns 47 Km. a l'oest de Gduńsk/Gdańsk/Danzig, dins del comptat de Wejherowo, al Voivoidat de Pomerània.

³ Rozłazëno en caixubi i Rozłazino en polonès. Se situa a uns 5 km. de Kãtrzëno.

⁴ “Galoppierende Schwindsucht” (tuberculosis galopant).

Jaume Albiol.
Jordi Ardanuy

Referències

- Rob Brautigam (1990). “Vampire of Roslasin”. *International Vampire*, núm. 1: 4-5
- Rob Brautigam (2001). “Vampire of Roslasin” [En línia] A: <<http://www.shroudeater.com/croslasi.htm>>, consulta 5 d'abril de 2001. [La versió actual (agost 2012), quant el contingut, no ha variat respecte l'original].
- Hermann Schreiber (1975). *Es spukt in Deutschland*. Würzburg : Arena Verlag.

L'UPIR

Butlletí de Cercle V

ISSN: 2014-2846

Edició: Josep Fígols i Francesc Casanova

Muntatge: JF&A

Correcció lingüística externa: Núria Ribas

Correspondència: contacte@cercle-v.org

www.cercle-v.org

