

JOAN MAHIQUES CLIMENT

LO SOMNI DE BERNAT METGE
I ELS TRACTATS D'APAREGUTS*

LES FONTS DE *LO SOMNI* I *EL DE SPIRITU GUIDONIS*

De bell antuvi, el diàleg mantingut entre un viu i uns apareguts sembla una particularitat relativament supèrflua si sospesem la densitat de referents culturals que es poden extreure de *Lo somni* de Bernat Metge, però és un aspecte més a retenir en l'entramat de l'obra, perquè li atorga no sols un fonament estructural sinó també una justificació moral, i permet així fàcils comparacions amb altres textos sobre apareguts del Purgatori. De tota manera, el recurs dels visitants del més enllà es troba representat en les *auctoritates* preferides de Bernat Metge, entre d'altres els *Commentarii in Somnium Scipionis*, la *Consolatione* de Boeci i el *Secretum* de Petrarca. Cadascuna d'aquestes obres ens mostra almenys un interlocutor al·legòric o real que ve de l'altre món revestit d'una aparença lluminosa o bella o reverent, per tractar amb el visionari sobre temes més filosòfics que no pas teològics. Entre els models que *Lo somni* esmenta explícitament, el *Somnium Scipionis* (escrit per Ciceró i comentat per Macrobi) ens explica com l'Africà Major apareix en un somni del Menor, amb qui contempla des de l'altura estel·lar la ciutat de Cartago, i confirma l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima. El rerefons polític d'aquesta obra també salta a la vista quan l'aparegut reserva un espai celestial per a l'Africà Menor i altres benefactors de la República.

* L'autor d'aquestes pàgines és beneficiari d'una beca del 'Programa de Formación del Profesorado Universitario', i ha desenvolupat aquesta recerca a dins dels projectes PB98-1170 i BFF 2002-00052, cofinançats pel 'Ministerio de Ciencia y Tecnología' (a través del 'Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica') i pels fons FEDER. Agraïments a la Dra. Lola Badia, que ha llegit aquest treball i l'ha enriquit amb nombrosos suggeriments.

Tots aquests aspectes, i molts més, es podrien vincular a les aparicions que fan Joan I, Orfeu i Tirèsies a *Lo somni*, però també cal tenir en compte una altra tradició lligada a la religiositat tardomedieval, amb els *Dialogi* de sant Gregori, el *De Spitu Guidonis*, la *Visió d'Esperança Alegre*, el *Romiatge del venturós pelegrí* i també alguns exponents de la narrativa sentimental com el *Corbaccio* o *L'ànima d'Oli-ver*. Aquestes obres bandejen gairebé sempre el recurs de l'allegoria, perquè els apareguts ara actuen com a ànimes difuntes en procés de purgació que, necessitades dels sufragis, dialoguen amb els vius i els adoctrinen. Naturalment, l'ensenyament doctrinal que vehiculen aquests tractadets, ben difosos en vulgar català entre els segles XIV i XVI, es troba a mig camí entre la teologia, la devoció i les creences, però no té res a veure amb la filosofia ni amb les *auctoritates* antigues. Caldria reconèixer el deute que *Lo somni* té amb aquests mitjans de difusió de la cultura cristiana durant la tardor medieval; de fet, ara per ara sabem que Bernat Metge manllevà gairebé al peu de la lletra diversos passatges dels *Dialogi* de sant Gregori, de la *Summa contra gentiles* de sant Tomàs o de moltes altres fonts; i és probable que conegués el *Dragmaticon philosophiae* de Guillem de Conches.¹

Així mateix, el *Corbaccio* de Giovanni Boccaccio ha estat escaientment adduït com a model d'alguns passatges de *Lo somni*, però possiblement Bernat Metge també aprofità algunes idees del *De spiritu Guidonis* de Joan Gobi, un dels patrons decisius en la configuració de les regles que, a partir del segle XIV, regirien la redacció de moltes aparicions d'ànimes purgants. Aquesta obra explica com la vídua de Guido de Corvo escolta a les nits una veu terrorífica, dins la seua cambra. Per aquesta raó demana consell al prior Joan Gobi que, en el lloc de l'aparició i durant dues nits seguides, exorcitza la veu —es tracta de Guido de Corvo— i la compelleix a respondre diverses qüestions doctrinals. Les misses dites en sufragi de l'aparegut l'alliberen de les

1. Molts estudis s'han dedicat a la identificació i anàlisi de les fonts de *Lo somni*. Per això, la manera més pràctica de localitzar-les és consultar les edicions de Riquer (METGE, 1959) i de Badia (METGE, 1999). GÓMEZ (2002) és qui suggereix un paral·lelisme entre *Lo somni* i el *Dragmaticon philosophiae*, obra traslladada al català medieval; mentre que Ruiz Simon (2002) fa una nova interpretació sobre l'emparentament de l'obra de Metge amb el *Somnium Scipionis* i el comentari de Macrobi.

penes purgatòries. Aquesta aparició pretesament verídica, esdevinguda a Alès el 1323 o 1324, de seguida suscità un viu interès a la cort papal d'Avinyó, poc abans d'esdevenir-se en aquesta mateixa ciutat la Querella sobre la Visió Beatífica. Aquest debat, embolcallat de manifestacions teològiques, pietoses, literàries i artístiques, contribuí decisivament a la fixació i divulgació de les característiques específiques del més enllà; per això no resulta difícil emmarcar el *De Spiritu Guidonis* en aquest context. No és improbable, doncs, que unes quantes dècades després, de febrer a abril de 1395, Bernat Metge descobrís o fins i tot redescobrí a Avinyó el *De spiritu Guidonis* juntament amb alguns vestigis de l'esmentada Querella.²

Del *De spiritu Guidonis* es conserven dues versions llatines, una curta i altra llarga, ambdues estudiades i traduïdes al francès per Polo de Beaulieu (GOBI 1994). La versió curta l'escribí Joan Gobi en primera persona perquè el pontífex Joan XXII la pogués llegir, i es conserva en dos manuscrits del segle XIV, un dels quals és catalogat com el ms. 167 del fons de Ripoll, a l'Arxiu de la Corona d'Aragó (Barcelona). La versió llarga, amb insercions dialògiques, desenvolupa en tercera persona alguns trets fonamentals relatius al culte del Purgatori i als espais d'ultratomba. D'aquesta darrera versió, el ms. 17 de la Biblioteca Universitària de Barcelona ens ha transmès, en els ff. 105-127, una traducció catalana medieval («Tractat de una disputa [...] ab la ànima o spirit de Guido de Corvo»), precedida d'una còpia de *Lo somni* en els ff. 40-100. El copista que aplegà aquestes dues obres en el mateix manuscrit hi degué trobar molts elements en comú, i no sense raó, com veurem de seguida.³

2. Naturalment, aquesta hipòtesi s'ha de posar en relació amb les possibles lectures —sobretot petrarquistes— que estudiosos com Turró (2002) i Riquer (METGE, 1959: *70-88) atribueixen a l'estada avinyonesa de Bernat Metge. La Querella sobre la Visió Beatífica, estudiada entre d'altres per Trottmann (1995), s'inicia amb Joan XXII el 1331 i és closa tres anys més tard per Benet XII. La vinculació del *De spiritu Guidonis* amb Avinyó —i també amb Mallorca— està perfectament documentada, però la seua relació amb la Querella és un mer suggeriment, com bé es dedueix de tota la informació que aporta Polo de Beaulieu (GOBI, 1994: 32-38).

3. A banda de la versió catalana, editada per Miquel i Planas (1914: 177-207), del *De spiritu Guidonis* se'ns han conservat traduccions antigues al francès, a l'alt i al baix alemany, a l'anglès, al gal·lès i al suec. El cas de Guido de Corvo és també descrit d'una

L'APARICIÓ I EL PURGATORI DE JOAN I

Cabré (2002) ha advertit com Bernat Metge comença el seu relat amb uns pocs detalls farcits de connotacions: ell està a la presó un divendres cap a mitjanit quan té un somni en la manera «que malalts o famejants solen dormir» (METGE, 1959: 166). La data i hora triades coincideixen amb els testimonis trobats en dues obres més tardanes: la *Visió d'Esperança Alegre* i *L'ànima d'Oliver*.⁴ La presó és un espai aprofitat en alguns precedents com la *Consolatione Philosophiae* o fins a cert punt el *Corbaccio* però, com veurem més endavant, té un significat particular a *Lo somni*, perquè transllueix el seu rerefons polític. És en aquest marc on es produeix l'aparició de Joan I.

Fins a confirmar la identitat de l'aparegut, Bernat Metge ha hagut de patir algunes fluctuacions d'ànim. En el primer moment, el visio-nari és assaltat pel dubte i temor («E dubtant qui ere, spaordí'm terriblement»), fins que l'aparegut desvetlla la seua pròpia identitat («Lunya tota pahor de tu, car yo són aquell que't penses», *ibidem*: 168). Després del discerniment definitiu de la identitat de l'espectre, arriba la calma: «Ladonchs lo spaordiment me començà a passar» (*ibi-*

manera esquemàtica per tres cronistes italians dels segles XIV a XVII: Giovanni Villani, Antonino de Forcigliani i Odorico Raynaldi. La difusió d'aquesta obra per Itàlia també ens ve confirmada en la italianització que alguns testimonis de la versió llarga (també el text català) fan de l'escenari on transcorre la història: la vila d'Alès és substituïda per ciutats com Verona o Bolonya, que la narració localitza a prop de Roma i no a prop d'Avinyó. De tot plegat en parla Polo de Beaulieu (GOBI, 1994: 10, 15, 111-119). Si tenim en compte les relacions de la versió curta amb Joan XXII, es pot deduir (no sense risc) que la italianització del marc espacial pot tenir alguna relació amb les disputes entre Roma i Avinyó a l'hora d'ubicar la Seu Apostòlica, o potser també amb el Cisma d'Occident.

4. Es produeixen durant la nit d'un divendres la primera aparició de la *Visió d'Esperança Alegre* (MIRÓ *et al.*, 1998: 340) i la topada de Francesc Moner amb l'ànima d'Oliver (MONER, 1970: 138). Així mateix, cada divendres es compleix la cíclica aparició que contempla Nastagio degli Onesti al *Decamerone* (5, 8). Curiosament, la mort de Joan I s'esdevingué un divendres. Supose que no té cap relació la creença documentada en Amades: «Al diable li toca la setena part de tot el del món; de cada set persones, coses, etc. n'hi ha un pel diable. Dels set dies de la setmana li toca el divendres» (1954: 384). D'aquest darrer treball, vegeu també les ps. 387-388. Schmitt (1994: 203-220) i Walter (1999) estudien els calendaris d'aparicions, sense aportar informació relevant relativa al divendres.

dem: 174). Segons indica Fournié (1997: 353), alguns teòlegs expliquen com, en un primer moment, l'aparegut benigne ha de suscitar temor en la persona a qui s'adreça i, després, tranquil·litzar-lo. És cert que, com ha notat Cabré (2002: 56-57), aquestes mateixes fluctuacions d'ànim les trobem al *Somnium Scipionis* o al *Secretum*, però aquesta també és la reacció de la vídua de Guido de Corvo:

Ladonchs la dita dona [...] dix: «Jot conjur, per lo beneyt nom de Jhesuchrist, en la guarda del qual yo coman la mia anima e lo meu cors, que tu nom nogues en naguna cosa, mes digues me si tu est lo spirit de Guido, marit meu, o si est altra spirit». Respos lo spirit: «No dubtas, car yo not puch noura. Yo son verament lespirit de Guido, ça enrera marit teu». Ladonchs lo Prior ab sos companyons, postposada tota temor, atensaren se en aquella veu tant quant pogueren. (MIQUEL I PLANAS, 1914: 179-180)

Tant Bernat Metge com la vídua ja sospiten d'antuvi la veritable identitat de l'aparegut. El «yo són aquell que't penses» de *Lo somni* és comparable al «digues me si tu est lo spirit de Guido» i el «Yo son verament lespirit de Guido» de l'obra de Joan Gobi.⁵ Però quin Purgatori pateix Joan I? Bernat Metge no va a cercar-lo en cap cavitat de l'altre mon, com féu Ramon de Perellós en el seu *Viatge al Purgatori de sant Patrici*, sinó que és l'espectre del difunt el que se li apareix en somnis a l'autor. Joan I purga els seus pecats en plena nit i, segons sembla, en aquest món, fet que ens certifica la vigència d'aquesta creença:

Ad secundam quaestionem dicendum, quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem; et sic locus purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quod idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat; quamvis damnati secundum quod sunt inferiores merito, et

5. Vegeu també un cas del *Recull de exemplis*, citat a la darrera nota d'aquest mateix treball.

loco inferiores ordinandi sint. Alius est locus purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens, per suffragia Ecclesiae mitigaretur. Quidam tamen dicunt, quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit. Quidam vero dicunt quod puniuntur supra nos secundum legem communem; quia sunt medii inter nos et Deum quantum ad statum. Sed hoc nihil est; quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum. (SANT TOMÀS D'AQUINO, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, llibre IV, distinció 21, qüestió 1, article 1, solució 2)⁶

Hi ha, per tant, dos espais destinats a la purgació dels pecats. D'una banda, l'indret específic del més enllà, és a dir, el «Purgatorium» que neix entre els anys 1170 i 1180, segons Le Goff (1981). De l'altra, un espai terrenal (normalment coincidint amb el lloc de la falta comesa), tal com prescrivien els *Dialogi* de sant Gregori.⁷ Aquesta doble

6. Aquest episodi, que cita parcialment Fournié (1997: 371), l'hem extret de Sant Tomàs d'Aquino (2004), però hem regularitzat l'ús de majúscules. «Pel que fa a la segona qüestió, cal dir que sobre el lloc del purgatori no es troba res expressament determinat a l'Escriptura, ni tampoc es poden aportar raons convincents per al cas. De tota manera, segons el que lliga més amb les paraules dels sants i amb les revelacions que han estat fetes a molts, el lloc del purgatori és doble. L'un segons la llei comuna; i així el lloc del purgatori és un lloc inferior proper a l'infern, de tal manera que siga el mateix foc el que turmenta els damnats a l'infern i el que purifica els justos al purgatori; encara que els damnats, per tal com són inferiors en mèrit, convé que també estiguen situats en un indret més baix. L'altre és el lloc del purgatori segons la dispensació; i així algunes vegades es troben alguns castigats en llocs diversos, o per a la instrucció dels vius, o per al record dels morts, perquè la seua pena mostrada als vius siga mitigada pels sufragis de l'Església. Tanmateix, alguns diuen que segons la llei comuna el lloc del purgatori és allà on l'home peca; i això no sembla probable, perquè un home podria ser castigat al mateix temps per pecats que ha comès en llocs diversos. D'altres també diuen que són castigats al damunt nostre segons la llei comuna; perquè són a mig camí entre nosaltres i Déu pel que fa a l'estat. Però això no pot ser; perquè no són castigats per aquelles coses que els fan superiors a nosaltres, sinó per allò que tenen de més baix, és a dir el pecat».

7. Un exemple gregorià ens explica com, en els banys, un capellà es troba una ànima en pena que confessa: «Yo fuy senyor d'aquest loc, mes per mos peccatz, après la mort són aycí encarcerat. Mes, si-m vols fer almoyna, fé sacrifici a Déu e pregue'l per mi» (SANT GREGORI, 1968: 116). Sobre el Purgatori en l'obra de sant Gregori, es pot consultar Dagens (1977: 423-425), Cremascoli (1979: 103-118) i Le Goff (1981: 121-131).

modalitat —un Purgatori general i un altre particular— és estudiada per Schmitt (1994: 177, 206-207), i la trobem constatada en el *De spiritu Guidonis*:

Lo Prior demanà: «¿Hon est tu?». Respos lo spirit: «Assi son, en lo meu purgatori». Al qual dix lo Prior: «Donchs seguex se que así es lo purgatori de las animas, car per aquella mateixa raho per la qual tu deus así purgar, seran assi aytan be purgades les altres animas, e aquell loch hon les animas son purgades es apellat purgatori. Donchs per consequent seguex se que assi es lo loch de purgatori de las animas». Respos lo spirit: «Dobla e lo purgatori, ço es, comu e particular». Al qual dix lo Prior: «Naguna anima ensemps en una vegade en un matex temps e ora pot esser punida en dos diversos lochs». Respos lespirit: «Yo de die en dia son punit ab les altres animas en lo purgatori comu». (MIQUEL I PLANAS, 1914: 185)

Altres elements, de caràcter folklòric, confirmen la utilització que Bernat Metge fa de les creences en purgatoris particulars. Tal com ha estudiat Lecouteux (1999a: 27), alguns relats llegendaris o classicitzants atribueixen les aparicions als morts de manera prematura o violenta, o insepults o venjadors.⁸ Fins i tot els *Commentarii in Somnium Scipionis*, en tractar el tema del suïcidi, es fan ressò d'aquestes idees, encara que d'una manera molt matisada:

Et re uera ideo sic extortae animae diu circa corpus eiusue sepulturam uel locum in quo iniecta manus est peruagantur, cum contra illae animae, quae se in hac uita a uinculis corporis philosophiae morte dissoluunt, adhuc extante corpore caelo et sideribus inserantur. Et ideo illam solam de uoluntariis mortibus significat esse laudabilem quae comparatur, ut diximus, philosophiae ratione, non ferro; prudentia, non ueneno [...] Anima ergo ipsa non deficit quippe quae immortalis atque perpetua est, sed impletis numeris corpus fatiscit; nec anima lassatur animando, sed officium suum deserit cum iam non possit animari. Hinc illud est doctissimi uatis: «...explebo numerum reddarque tenebris» [VIRGILI, Aen., VI, 545]. Haec est igitur naturalis uere mors, cum finem corporis solus numerorum suorum defectus apportat, non

8. Aquests aspectes, comuns en moltes aparicions, també són estudiats per Romeu i Figueras (1948: 93-121). Vegeu especialment les ps. 102-105.

cum extorquetur uita corpori adhuc idoneo ad continuationem ferendi. (MACROBI, 2001: 73-74)⁹

Aquest fet no es pot negligir, si recordem com Joan I va morir el divendres 19 de maig de 1396, mentre caçava al bosc de Foixà, pels volts de Torroella de Mongrí. El traspàs fou sobtat i sense sagraments, fet que afavorí la creença popular segons la qual el difunt monarca potser s'hauria damnat.¹⁰ De tota manera, no és menys cert que Bernat Metge té la prudència d'obviar qualsevol referència sobre les circumstàncies de la inesperada mort del rei, i es limita a formular la compromesa qüestió («per què tan soptosament pagàs lo deuta a natura», Metge, 1959: 228), que Joan I respon d'una manera elegant però tenyida d'intencionalitat política. En aquest context, són diverses les coses que queden clares: Joan I ha mort sobtadament perquè aquesta ha sigut la voluntat de Déu, i no per l'acompliment de cap càstig diví ni profecia ni creença llegendària sobre morts prematures i violentes. A més, l'ànima de Joan I es troba en procés de purgació i, per tant, no és ni damnada ni malèfica.¹¹

9. «I és cert, les ànimes que han estat arrabassades del cos d'aquesta manera vagaren molt de temps al seu voltant, de la seua sepultura o del lloc on ha estat perpetrat el suïcidi; en canvi, aquelles que en aquesta vida se separen de les cadenes del cos per la mort filosòfica es mesclen amb els astres del cel en un moment en què el cos encara existeix. I és per això que Plotí, a propòsit de les morts voluntàries, declara que l'única lloable és aquella que es du a terme, com hem dit, a través de la filosofia i no amb el ferro; amb la saviesa i no amb el verí [...] No és, doncs, l'ànima que desapareix, car és un ens immortal i etern, sinó el cos que falla quan el seu curs es compleix; no és que l'ànima es cansi de donar-li vida, sinó que el cos abandona les seues funcions quan ja no pot rebre l'animació. I d'aquí les paraules del gran poeta: "...acompliré el nombre i seré lliurat a les tenebres" [VIRGILI, Aen., VI, 545]. Aquesta és, doncs, la verdadera mort natural: quan l'esgotament del nombre, ell sol, provoca la fi del cos, i no quan s'arrabassa la vida d'un cos que encara és capaç de continuar sostenint-la».

10. Vegeu els comentaris de Riquer, en Metge (1959: *108-*109, *135-*137). Semblant al traspàs de Joan I degué ser el de Gastó Febus, comte de Foix, que Jean Froissart explica de la següent manera: Gastó Febus, després d'haver anat de caça, es deturà en un hostal, on demanà aigua per rentar-se, però quan els dits van tocar l'aigua freda el seu rostre empallidí, es desmaià i, en cosa de mitja hora, morí. Aquest fet l'ha vinculat Tucco-Chala amb les «prescriptions du *Livre de Chasse* recommandant d'éviter une trop grande fraîcheur après une intense sudation, précaution d'autant plus indispensable pour Fébus dont Froissart avait remarqué le visage sanguin» (1976: 205).

11. Al llibre II de *Lo somni*, Bernat Metge pregunta: «¿Donchs sens gran pena se'n va qui tost mor?». El rei respon: «dire't una cosa de què-t meravellaràs: la millor

LA CAÇA SALVATGE I LES SEUES PUNICIONS

Joan I, aficionat en vida a la música, l'astrologia i la caça, se li apareix a Metge juntament amb Orfeu i Tirèsies, entre l'esvalot de falcons, d'astors i de cans. Aquest aspecte dona al relat de Bernat Metge la vigència d'una poètica ficció, tenyida d'elements realistes, perquè els mitològics acompanyants eren utilitzats pels moralistes per confegir alegòriques ficcions amb intenció d'adoctrinar, però mai podien ser inclosos en un relat pretesament verídic (veg. GÓMEZ, 2002). Si el rei és de mitjana estatura, els seus dos acompanyants tenen una aparença gegantina, i tots plegats semblen formar «un seguici espavoridor compost de dos personatges infernals i una cridòria d'ocells i cans més pròpia del Comte Arnau o el Mal Caçador (i altres esperits llegendaris) que de cap *fabula* de tradició clàssica» (CABRÉ, 2002: 55). Es tracta d'una encertada caracterització, a la qual afegim una altra cita que inscriu l'obra de Bernat Metge «dans la tradition de la Mesnie Hellequin» (FOURNIÉ, 1997: 454). En efecte, aquesta presència esvalotada d'ocells i de gossos indueix a pensar en la purgació d'una ànima errant que pateix malèfiques persecucions, segons l'imaginari de la caça salvatge o «Mesnie Hellequin»: una prova més de l'aparició de Joan I en clau de purgatori particular. La caça salvatge és una tradició prou variada com per encabir diversos testimonis catalans, entre d'altres *Lo somni*, el *Viatge de Pere Porter a l'infern* o les llegendes del Comte Arnau i el Mal Caçador. En tots aquests casos l'element cinegètic salta a la vista, igual que en el «Miracle e exemple de una fembra amiga de ·j· clergue», inclòs en el *Recull de exempls* i en altres tractats i recopilacions semblants: en una nit de lluna clara, un cavaller contempla espavorat com una fembra amistançada amb un clergue, ja difunta, apareix al camp perseguida per diables amb semblança de cans i caçadors. «Ella co-

manera de morir que ésser puxe és morir sobtosament (als hòmens, però, que bé e virtuosament han viscut en lo món), car com menys dura la pena, ab menys dolor se passa. ¿E no-t recorda la qüestió que diu Patracha, en los *Rameys de cascuna fortuna*, que fou antigament entre alguns insignes e savis hòmens, ço és a saber qual manera de morir era millor, en la qual entrenchen Július Cèsar, qui aquella diffiní dient que la mort sobtosa e inopinada?». Poc després, Joan I afirma que es troba en procés de purgació. Vegeu METGE (1959: 232-234).

mença 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 deuant si en lo cavall» (AGUILÓ, 1881 II: 24-25). La mateixa miscel·lània ens ha transmès el conegut cas de la «dona muller de un caualler qui occis son marit per fer adulteri ab altre caualler», on un carboner, treballant de nit, veu travessar els espectres d'una dona nua (l'adúltera) perseguida per un cavaller (l'amant) sobre cavall negre, amb espasa en mà. El cavaller mata la fembra, la llença al carbó perquè creme, fins que la trau i la munta sobre el cavall (*ibidem* II: 155-157). El motiu de les dames castigades en l'altra vida compta també amb una tradició culta més propera a Bernat Metge, la qual es manifesta amb testimonis com el *De amore* d'Andrea Capellani, l'anònim *Salut d'amor*, la *Glòria d'amor* de Rocabertí o l'episodi de Nastagio degli Onesti extret de la cinquena jornada del *Decamerone*. En aquest darrer cas, Nastagio contempla en el bosc com un cavaller desdenyat, precedit de dos cans, persegueix i tortura una dama ingrata que ell estimà quan eren vius:¹²

[Nastagio] viu venir per lo dit bosch, qui asau espès de prunyons e de romagueres era, una dona molt bella e jove, nua, escabellada e arrapada per la espesura del bosch, e cridant: «Mercè! mercè!»; e ultra açò detras los flancs li viu dos grans e molt fers mostins, los quals durament llà on li aconseguien la mordien adés a hun costat, adés a altre. E darrera ells viu venir un cavaller vestit de negre ab la cara molt fera, cavalcant en un cavall molt negre, ab un estoch en la mà, menaçant-la de mort ab paraules espaventables e molt vilanes. (BOCCACCIO, *s.d.*: 419)

Hi ha millor manera de castigar un rei caçador com Joan I que amb el motiu de la caça salvatge? Certament, Bernat Metge mostra una habilitat ben remarcable a l'hora de triar les punicions del més en-

12. El mateix motiu apareix al *Lai du Trot*, al *Conseil d'Amour* de Richard de Fournival i a la història de Rosiphele narrada a la *Confessio Amantis* de John Gower. Tots aquests testimonis són ben coneguts des del treball de Neilson (1900), tret del passatge quatrecentista de la *Glòria d'Amor*, que sols és esmentat per Pagès (CAPELLANI, 1930: xxiii-xxx). Vegeu també WATANABE (1999), LECOUEUX (1999a: 10-11, 45-46, 127; 1999b: 55-60), MATTOSO (1993: 144-145) i DELUMEAU (1983: 430-431). No he pogut consultar Comoth (1981). Per altra banda, el motiu de la caça salvatge o «Mesnie Hellequin» l'estudien entre d'altres Schmitt (1994: 115-145) o Lecouteux (1999b), i és també el tema de la monografia preparada per Walter *et al.* (1997).

llà, encara que el purgatori particular que pateix l'aparegut és descrit amb una elegància que relativitza el rigor i la versemblança de les penes temporals. L'espectre metgià, per exemple, no es presenta en estat de descomposició, tal com succeeix en moltes versions de la llegenda de la «Trobada dels tres vius amb els tres morts». Aquesta llegenda narra l'aparició de tres cadàvers (sovint representats com a reis) a tres joves llicenciosos (Bernat Metge bé podria coincidir amb aquests visionaris) per advertir-los dels perills d'aquest món i per demanar-los la realització de sufragis.¹³ Els tres morts sovint apareixen amb cavall, element que permet vincular-los a la caça salvatge. Són tres morts terrífics, al contrari de *Lo somni*, on se suavitzen els tons macabres i també el rigor de la pena purgatòria.

Fixem-nos en una de les penes que pateix Joan I: «Per tal —dix ell— com yo me adelitave molt en cassar, Nostre Senyor Déu ha ordonat que aquests falchons, estors e cans que'm veus anar entorn, criden e udolen agrament de hora en hora devant mi» (METGE, 1959: 238). Les altres penes que pateix tampoc són més doloroses que aquesta. En canvi, un dels textos del *Recull de eximilis* explica com un devot cavaller fou «detengut en purgatori solament perque era stat en lo mon caçador desparvers e daltres ocells, e per ço tenia en la ma un astor qui continuament li picava e li roya la ma, del qual turment ell pasaba molt gran pena» (AGUILÓ, 1881 I: 81-82; veg. LE GOFF, 1981: 245). Certament, aquesta pena és més dolorosa que no les que pateix Joan I, però això no és gens estrany si tenim en compte que el difunt monarca, a pesar d'estar encara en procés de purgació, té una funció de mestratge filosòfic similar a la que en el *Somnium Scipionis* i en el *Secretum* tenen l'Àfrica Major i sant Agustí, i ambdós gaudeixen de la benaurança dels elegits. D'aquesta manera Bernat Metge conjumina, tant des d'un punt de vista literari com doctrinal, dues facetes dife-

13. De la «Trobada dels tres vius i amb els tres morts», Español Bertran (1984) n'estudia el testimoni escultòric —actualment desaparegut— d'un sepulcre del primer terç del XIV a l'església parroquial de Fraga, mentre que Morreale (1973-1974) vincula a la llegenda la xilografia d'una edició tardana del *Romiatge del venturós pelegrí*. Una altra xilografia que representa la mateixa escena l'he trobada en un imprès català del segle XVI, més concretament al f. xx^v de l'edició de les *Cròniques de Espanya* de Pere Miquel Carbonell (Barcelona, Carles Amorós, 1547).

rents: d'una banda les *auctoritates* dels clàssics i d'altra banda els paradigmes de l'escatologia cristiana. La justa mesura en harmonitzar aquests dos pols, aparentment oposats, atorga a *Lo somni* una ambivalència que ve confirmada per la diversitat d'interpretacions que la seua lectura suscita encara en l'actualitat.

METODOLOGIA ESCOLÀSTICA I MODEL ESTRUCTURAL

Si ens centrem momentàniament en el *De spiritu Guidonis*, hem de constatar que uns manuscrits utilitzen com a encapçalament de l'obra el terme «dialogum», mentre que altres opten pel terme «disputatio». La traducció catalana defineix l'obra com una «disputa e demandes». Sobretot en aquesta darrera opció, s'intueix una certa influència de la metodologia escolàstica, però també es fa notar en la temàtica de les *quaestiones*, reiterades també en compendis morals, en tractats de confessió o en els miralls de pecadors: confessió i penitència; misses, indulgències i sufragis; immortalitat de l'ànima i justícia d'ultratomba; Infern, Purgatori i Glòria; culte dels sants i de la Mare de Déu; sant Miquel i els dimonis en el judici particular; etc. Per això hom no ha dubtat en qualificar el tractat de Joan Gobi com «une sorte de *disputatio* théologique sur l'au-delà» (SCHMITT, 1994: 177). L'aparició de Joan I comença de manera semblant, amb un diàleg o disputa de caire doctrinal, que bé podria qualificar-se d'escolàstic, com ha observat Ruiz Simon:

Lo somni té una arrencada que descriu el mateix procés intel·lectual que una qüestió escolàstica. L'estructura típica de les qüestions escolàstiques, que és la que es troba molt ben reflectida en els articles de la *Summa teològica* [...], segueix un procediment marcat per la consideració que Aristòtil fa dels problemes dialèctics [...] Les objeccions que, a l'inici d'una qüestió escolàstica, es presenten amb un *videtur quod* en contra d'allò que es vol provar, a l'igual que l'argument o arguments que les segueixen immediatament i que són presentats a través d'un *sed contra*, indiquen que la qüestió de què es tracta és realment problemàtica. Un cop indicat això, ja es pot oferir una solució a la qüestió.

Doncs bé, a l'inici del llibre I de *Lo somni*, se segueix un camí semblant. (RUIZ SIMON, 2002: 44)

Cal tenir en compte que Bernat Metge vehicula una dosi d'incrèdula i cinisme per mitjà d'aquesta metodologia dialèctica, la qual cosa atenuaria el caràcter subversiu de *Lo somni*. En els tractats d'apareguts, esdevé tòpic el debat entorn de l'existència real i les característiques de l'ànima o esperit. En general, el visionari dubta mentre que l'aparegut, des de la perspectiva privilegiada del qui coneix les realitats eternes, alligona. Aquests rols són perfectament representats en la *Visió d'Esperança Alegre*, on la visionària apunta a l'espectre la següent qüestió: «Y leshores dita deposant li dix: Digues-me tu si ets ànima? Perquè molta gent és de parer y molts parlen en ciutat que no creuen que les ànimes puguen tornar» (MIRÓ ET AL., 1998: 345).

A propòsit d'aquest episodi, els editors de la *Visió d'Esperança Alegre* comenten: «Aquest corrent de descreença en les aparicions, però, no l'hem de confondre amb un altre de més culte i reduït que trobàvem gairebé un segle abans en el cercle de Bernat Metge i en aquest mateix escriptor, on la descreença era més profunda i afectava la idea de la immortalitat de l'ànima» (*ibidem*: 334). Certament, no s'ha de confondre el cas de Bernat Metge amb el d'Esperança Alegre, però les recurrències temàtiques i formals que ambdues obres comparteixen ens permeten traçar una sèrie de motius comuns als tractats d'apareguts. No seria casual, per tant, la semblança de la pregunta d'Esperança Alegre («Digues-me si tu ets ànima?») amb els dubtes plantejats al llibre I de *Lo somni*:

Com l'esperit? [...] No puch creure que'l esperit sia res ne puxe tenir altre camí sinó aquell que la carn té. (METGE, 1959: 168)

Senyor, si no us és anuig, vos suplich que'm vullats dir què és spirit e que'm donets entendre la sua immortalitat. (*Ibidem*: 176)

Si al relat de Guido de Corvo el tema de la immortalitat de l'ànima no arriba ni a plantejar-se, a *Lo somni* l'autor es nega a acceptar cegament qualsevol resposta sobre aquesta qüestió: «Per ma fe, Senyor, bé'm tenits per ignorant, que us pensets que yo creega fermament que vós siats ànima o spirit» (*ibidem*: 184). Rere d'aquesta afirmació s'en-

treveu una qüestió amb antecedents filosòfics que particularitza *Lo somni* en relació amb la resta de tractats d'apareguts, perquè Bernat Metge era un seguidor del ramat dels epicuris, que negaven el dogma de la immortalitat de l'ànima. Aquesta negació deliberada, que ateny el grau de l'heretgia, va molt més enllà del simple «parar» o «dubte» a què alludeixen altres casos. Es tracta d'una negació rotunda, i no debades l'espectre de Joan I s'apareix precisament per refutar els errors d'aquesta opinió:¹⁴

Nostre Senyor Déu, havent gran compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdició perpetual (per tal com *no solament dubtaves*, ans, seguint la opinió de Epicuri, *havia per clar* la ànima morir qualque jorn ab lo cors, lo contrari de la qual cosa dessús te he fet atorgar), ha ordonat que yo vengués a tu, per mostrar-te clarament per experiència ço que per scripturas e inducció mia no havias volgut saber ne creure. (*Ibidem*: 250; la cursiva és meua)

No per això el debat mantingut a *Lo somni* deixa de cenyir-se a la temàtica del tractat de Joan Gobi, per la qual cosa no ens ha d'estranyar que en altres aspectes les coincidències siguin ben significatives. Heus ací la següent qüestió de Bernat Metge sobre la possibilitat que els morts tenen de parlar, parella a un episodi del *De spiritu Guidonis* comentat per Schmitt (1994: 229-230):

—Vós, Senyor, me podets dir què us plaurà; mas, parlant ab vostra reverència, yo no creuré que siats mort, car hòmens morts no parlan.

—Ver és —dix ell— que·ls morts no parlen; mas l'esperit no mor, e per consegüent no li és impossible parlar. (METGE, 1959: 168)

Lo prior demana: «¿Com pots parlar, que no hages bocha ne lenga, qui son instruments de parlar?». Respos l'esperit, que: «Axi com lo fuster ab la dextral sta aparellat per tayllar cascun arbra, empero no pot ésser asso aplicat al fuster sens ma del hom; axi com en aquesta vida no pot lom parlar sens lenga, e encare que hage lenga no pot per ella parlar, si ell dintra per virtut de la anima no y sera disposat; e per tal, lo cors del hom no es sino instrument de la anima, empero la anima ha per si

14. Vegeu els comentaris de Riquer (METGE 1959: *142-*145) i, sobretot, de Renedo (1994).

mateixa totes les virtuts franchament, e per amor de asso no val res ço que tu supons, ço es, que nagu no parla sens bocha e sens lenga. ¿E no saps tu que en la Sancta Scriptura se lig que Deu e los angels formauen veus sens lengas? Axi matex yo, spirit, parla per virtut del spirit e sens lenga». (MIQUEL I PLANAS, 1914: 200)

La major part dels aspectes que hem estudiat fins ara es desenrotllen especialment al llarg del llibre I de *Lo somni*. Al llibre II s'indaguen diversos assumptes sobre el més enllà, entre els quals podem citar el Purgatori i les condicions per accedir a la Visió Beatífica, la confessió i l'acompliment de la penitència, la mort i el judici particular, la intercessió de la Mare de Déu i les acusacions del Diable, etc. De fet, a l'inici d'aquest llibre Bernat Metge planteja a Joan I quatre qüestions pròpies dels tractats d'apareguts: quina ha estat la causa de la seua sobtada mort; en quin estat es troba la seua ànima; per què ha aparegut en la presó; i quina és la identitat dels dos acompanyants. Aquests dos acompanyants, que són Orfeu i Tirèsies, centraran l'atenció dels llibres III i IV. Orfeu explica, en el primer d'aquests llibres, el seu descens a l'Infern per recuperar Eurídice i aprofita per descriure l'Hades i les penes eternes, mentre que Tirèsies llença una dura invectiva contra la condició femenil i, més concretament, contra l'amor mundanal de Bernat Metge i el baix estament de la seua estimada. Si el parlament d'Orfeu podria integrar-se amb més o menys dificultats a dins de l'horitzó temàtic de les aparicions del més enllà, en canvi, la intervenció de Tirèsies és força insòlita en aquest gènere de relats, però Metge en aquest cas plagia el *Corbaccio*, un altre tractat d'apareguts al capdavant. A més, tant en l'obra de Boccaccio com en el *Secretum*, l'espectre actua amb la pretensió de guarir la malaltia espiritual (sobretot la passió amorosa) del visionari, just com Tirèsies amb Bernat. Però *Lo somni* altera el significat dels ingredients misògins boccaccians, perquè el llibre IV fa un ultrat elogi de diverses dames pretèrites i coetànies (entre les quals destaquen les reines catalanes) i llença una dura invectiva contra els homes, desautoritzant escolàsticament tots els arguments en boca de Tirèsies.¹⁵ A les darre-

15. Riquer fa un esquema i anàlisi de la rèplica de Bernat Metge contra Tirèsies (METGE, 1959: *153-*156).

res pàgines de l'obra encara intervé Tirèsies, fins que el visionari acaba despertant-se del seu somni. Siga com vulga, al llarg de tot *Lo Somni* es pot anar resseguint d'una manera o d'altra la influència del patró fixat pel *De spiritu Guidonis*. Això ens porta a replantejar-nos quin és el model arquitectònic que segueix *Lo somni*, tenint en consideració les aportacions més recents. Ruiz Simon veu aquest fonament estructural en el *Somnium Scipionis*:

Quan es parla de *Lo somni* de Metge és inevitable parlar de les múltiples fonts de l'obra: de les *Tusculanes*, del *Corbaccio*, dels *Diàlegs* de Gregori el Gran, de Cassiodor, dels *Remeis* de Petrarca. Aquestes fonts són les pedres amb què Metge aixeca l'edifici de *Lo somni*. Però el *Somni d'Escipió* sembla una font d'una altra mena, una font que li forneix no només materials per a l'obra, sinó també, i sobretot, el model arquitectònic, el pla general que guia la disposició d'aquests materials. (RUIZ SIMON, 2002: 25)

Però l'estructura del somni metgià no podria respondre a un model més general, això és el gènere de les disputes amb habitants del més enllà? Això voldria dir que Bernat Metge pren una pauta estructural no solament del *Somnium Scipionis*, sinó també de molts altres tractats, com el *Secretum*, el *Corbaccio* i, possiblement, el *De spiritu Guidonis*. És més: crec que, de manera més evident que els altres tractats suara esmentats, l'obra de Joan Gobi no sols clarifica tot l'esquema argumental de *Lo somni*, sinó que permet ponderar degudament alguns dels elements constitutius fonamentals. Per exemple, el relleu que en l'obra de Metge pren el culte del Purgatori tan sols és comparable amb el *De spiritu Guidonis*.

ORIGINALITAT I REREFONS POLÍTIC

També és cert que *Lo somni* presenta algunes particularitats que el distingeixen nítidament en relació a altres relats d'apareguts. En primer lloc, Joan I tan sols s'apareix en un somni únic, que finalitza abruptament, sense donar cap notícia sobre l'accés definitiu de la seua ànima a la Glòria o sobre la conversió del visionari. Això vol dir que

Lo somni tampoc inclou al final la típica aparició on l'ànima especifica el seu accés definitiu a la Visió de Déu, perquè —com veurem més endavant— Joan I ha de mantenir l'estat de purgació fins a la fi del Cisma d'Occident. En aquest aspecte Bernat Metge es distancia de la pauta seguida al *De spiritu Guidonis*, a la *Visió d'Esperança Alegre* o al *Romiatge del venturós pelegrí*.

Ben altrament, algunes particularitats del somni metgià les retrobarem en *L'ànima d'Oliver*, una prosa sentimental de la segona meitat del segle xv on Francesc Moner, alhora autor i narrador, s'endinsa per Vall Hebron i té l'oportunitat de debatre amb l'ànima del suïcida Oliver. Com Tirèsies amb Bernat Metge, l'ànima d'Oliver adverteix l'autor sobre els perills de l'amor i els enganys de la condició femenil, però Francesc Moner no està disposat a deixar-se vèncer, i per això respon: «Bé mostrau, senyor, que dones vos han fets mals, però yo no'm puch estar de respondre, en aquest cars, per aquella de qui só» (MONER, 1970: 163). El diàleg acaba d'una manera abrupta, i el narrador ens comenta: «Yo restí trist, mas no gens spantat» (*ibidem*: 164). Comparable al desvetllament de Metge: «E yo desperté'm fort trist e desconsolat» (1959: 370-372).¹⁶ Francesc Moner explica que durant la nit de sant Miquel es tornà a trobar amb l'ànima d'Oliver, però no ens informa en cap moment sobre l'acabament de les seues penes purgatòries o sobre la decisió definitiva que el narrador pren en escoltar la misògina invectiva: «Despuys y só tornat la nit ja dita de sant Miquel, y ha'm molt bé tenguda la promesa. Lo que m'ha dit, per ara no u desliber scriure. Si'm satisfarà, per avant ho sabreu» (MONER, 1970: 165). Per tant, es pot comprovar con Bernat Metge es distancia lleugerament del model pietós representat pel *De spiritu Guidonis*, al mateix temps que aprofita altres elements característics de proses sentimentals com el *Corbaccio* i *L'ànima d'Oliver*, on els visionaris —en primera persona— disputen amb les ànimes purgants sobre la perversitat de la passió amorosa més que no pas sobre els fonaments bàsics de la doctrina d'ultratomba.

Lo somni no deixa de ser un producte merament literari amb el qual l'autor podia autojustificar-se d'una manera elegant. No es trac-

16. Altres testimonis semblants, en Cabré (2002: 59).

ta, evidentment, d'una autojustificació sentimental, sinó d'una autojustificació moral i política, per diverses raons inherents al relat.¹⁷ Vers aquesta direcció sembla apuntar el fet que l'autor, com a marc del seu relat, haja triat la presó. En oposició a l'escenari representat en el *De spiritu Guidonis*, l'espai descrit pel visionari català no pot definir-se com a domèstic, sinó com a polític. A més, Bernat Metge, un diplomàtic i cortesà que ret fidelitat al màxim representant de la Corona, no manté amb l'espectre cap parentesc carnal o espiritual, ni cap dependència econòmica, però sí una relació de vassallatge.¹⁸ Ens ho confirmen les primeres paraules que el presoner Bernat Metge adreça al rei Joan I: «O Senyor! ¿Com sòts vós assi?» (METGE, 1959: 168).¹⁹

17. Seguesc pensant en la intencionalitat i rerefons polítics de *Lo somni*, a pesar dels atenuants que subratlla Cingolani (2002: 83-125). A aquesta conclusió no sols m'empeny la consideració dels esdeveniments històrics, tal com els exposà Riquer (METGE, 1959), sinó el text mateix, en si prou eloqüent.

18. Depenent de les relacions socials establertes en els relats d'apareguts, Schmitt (1994: 212-221) distingeix entre relacions de parentesc familiar, de parentesc espiritual, de vassallatge i de dependència econòmica. L'espectre Guido de Corvo s'adreça a la seua muller en el llit de matrimoni, emfatitzant les relacions de parentesc familiar. Els lligams de caràcter espiritual els trobem en els difunts religiosos que, bandejant els vincles de la carn, es dirigeixen a altres membres vius del mateix estament. La dependència econòmica es produeix quan l'espectre o el visionari és deutor, creditor o simoníac. Per altra banda, quan es produeixen lligams vassallàtics, l'aparegut és de rang superior al del visionari, i aquest darrer sovint es limita a exercir la funció de *nunctius*. Relacions de parentesc espiritual, de vassallatge i de dependència econòmica es donen alhora en un cas del *Recull de exemplis* que citem a la darrera nota d'aquest treball. Així mateix, en la cançó tradicional del Comte Arnau es transllueix la importància del parentesc familiar i de la justícia social entesa en termes econòmics: la visionària és la «muller lleial» i «viudeta igual» del Comte Arnau, condemnat a l'Infern «per pagar males soldades». Aquesta cançó és editada i estudiada per Romeu i Figueras (1948).

19. La cursiva és meua, i posa èmfasi en el reconeixement de l'aparegut com a «senyor» del visionari, aspecte que retrobem en el capítol CCXXXIV del *Tirant lo Blanc* i en un *exempli* citat a la darrera nota d'aquest treball. En aquest aspecte, Riquer (METGE, 1959: *166) aporta una bona llista de les frases de cortesia que Bernat Metge dirigeix a Joan I, mentre que Badia (METGE, 1999: 206) vincula l'estil d'alguns d'aquests girs amb les fórmules de la litúrgia. En tot cas, l'espectre de Joan I conserva la seua indumentària reial i es reconeix com aquell al qui Bernat Metge solia «servir e fer reverència e honor». Paral·lelament, el mateix rei reconeix la fidelitat de Bernat Metge: «Alguns singulars dels regnas que yo possehia, havents iniquitat e envege a tu e alguns altres servidors meus [...], donaren fama que tu e los altres que vuy sòts presos èrets hòmens de vida reprovada, e que haviats discipat e usurpat mon patrimoni e'm consellàvets falçement». Vegeu METGE (1959: *137, 174, 230).

Deixat de banda aquest aspecte, el llibre II de *Lo somni* toca diversos temes d'interès didàctic i propagandístic. D'antuvi, la mort sobtada del rei apella als imperatius de la voluntat divina i de la necessitat de justícia política.²⁰ A més, resulta ben estrany que Joan I no demane cap sufragi per la pròpia salvació quan aquesta sol ser la causa principal que motiva les trobades d'espectres amb mortals. De fet, el rei difunt confirma la inutilitat de qualsevol sufragi en favor de la seua ànima: «Yo stich bé, e jatssia que als defuncts aprofiten sovén les suffràgias dels vius, no fretur molt de res possibla a hòmens» (METGE 1959: 252). Aquesta afirmació ens prova que l'aparició de Joan I té una motivació que s'escapa del culte tradicional de les ànimes del Purgatori. Aquesta hipòtesi esdevé més plausible si es considera com, a diferència del *De spiritu Guidonis*, Joan I s'adreça a Metge i no a cap membre de la cèl·lula familiar. Anomalia que, de nou, el rei ha de justificar davant del visionari:²¹

20. El mateix Joan I explica: «Nostre Senyor Déus [...] ordonà que jo morís sobtosament [...] per tal que els [...] envejosos teus e dels altres servidors meus presos, mostrassen llur iniquitat e donassen ocasió que fossen ben coneguts en llurs costums e maneres; la segona, per tal que tu e los lleials servidors meus poguésets jurídica-ment e en públic purgar e mostrar vostra innocència, així com certament farets» (METGE, 1959: 183). De seguida veurem com l'aparició de Joan I no s'adiu amb els paràmetres del culte de les ànimes del Purgatori, encara que compleix una funció ben assimilada en les històries d'apareguts: la d'adoctrinar, tot provocant la conversió i penediment dels mortals. Aquesta és una altra raó de l'aparició adreçada a Bernat Metge: «Nostre Senyor Déu, havent gran compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdició perpetua [...] ha ordonat que jo vengué a tu, per mostrar-te clarament per experiència ço que per escriptures e inducció mia no havies volgut saber ne creure» (*ibidem*: 193).

21. No crec que aquest passatge tinga cap relació amb el *Somnium Scipionis*, a diferència del que indica Ruiz Simon (2002: 33, n. 15). En canvi, cal notar un paralelisme amb la *Visió d'Esperança Alegre*: «Y dita deposant la interrogà perquè no se amostre a son pare y a sa mare, o a son marit, o a altres parents que tenia. La difuncta li respòs que no podia fer perquè Nostre Senyor no ho volia» (MIRÓ ET AL., 1998: 344). El narrador del *Corbaccio* adreça a l'espectre una qüestió semblant, on es transllueix la importància de les relacions familiars i socials entre visionari i aparegut: «Io non mi ricordo che mai, mentre nel mortale mondo dimorasti, teco né parentado né dimestichenza né amistà alcuna io avessi già mai; e parmi essere certo che, nella regione nella quale dimori [això és el Purgatori], molti sieno che amici e parenti e miei dimestichi furono, mentre vissero: per che, se di quindi alla mia salute alcuno dovea venire, perché più tosto a te che ad alcuno di quelli fu questa fatica imposta?» (BOCCACCIO, 1994: 512).

Singular càrrech te do de revalar-ho tot a aquelles [la reina Violant i la seua filla], car gran consolació ne hauran, a les quals yo volenterosamente fóra aparegut, axí com són ara a tu, si per Nostre Senyor Déu fos ordonat; mas pus no li ha plagut, no s'i pot àls fer. Digues a la Regina que perçever en lo bon propòsit que ha de servir Déu e pregar per mi, jatssia no·m fassen freytura sos prechs ni d'altres; e que ab diligent cura tenga a prop ma filla e sua. (*Ibidem*: 254)

Altres dades confirmen igualment el rerefons polític del somni metgià. Recordem com Riquer (1960) insinua una possible reminiscència del *Somnium super materia scismatis*, lleugerament anterior a l'obra de Metge. L'autor i narrador d'aquest *Somnium* és Honoré Bouvet, que en aquesta obra se'ns presenta disputant sobre el mateix Cisma amb la majoria dels monarques europeus, entre d'altres Joan I. Doncs bé, Bernat Metge ens explica com el seu rei difunt no pot accedir a la Glòria perquè ha estat un dels monarques que, amb llur actuació, han perllongat el Cisma. A més, *Lo somni* determina la justícia d'ultratomba en relació amb les responsabilitats polítiques, ja que, segons indica Joan I, després de l'inici del Cisma fins al moment, cap monarca terrenal ha pogut accedir a la Glòria, tampoc el seu pare Pere el Cerimoniós. En canvi, Elionor de Sicília, esposa del Cerimoniós i mare de Joan I, que com a personatge femení no representa el poder polític, ja ha obtingut un lloc entre els sants (veg. METGE, 1959: 244-248). Si, després de considerar tots aquests aspectes, es fa ben difícil defensar el caràcter apolític de l'obra de Bernat Metge, hi ha encara un altre element que vindria a confirmar la lectura de *Lo somni* en clau propagandística, perquè les disputes amb apareguts tenien generalment una funció política. Això és el que ha notat Schmitt en unes paraules referides al *De spiritu Guidonis* i a altres dues obres similars:²²

22. La justificació propagandística de les aparicions i altres representacions d'ultratomba és un fet tan estès que podria portar-nos a èpoques i tradicions molt diferents. Per exemple, apunta Badia com, al *Dotzè* d'Eiximenis, el rei «Palatinus de Lombardia [...] mor en pecat per culpa del seu confessor, que és un home indigne triat per ell mateix; el rei s'apareix en somnis al papa Ponci per revelar-li el seu estat actual d'ànima penitent que té promès el cel gràcies a la seva devoció mariana» (1988: 116). De les diverses mostres que podrien prendre's del *Recull de exemplis*, tan sols n'esmentarem aquesta: «Un bisbe de la ciutat de Capra, apres que papa Benet fon mort, ell lo veu

Trois longs récits se distinguent de tous les autres par leur longueur —qui atteint celle de véritables petits traités— et par leur forme: celle de longs dialogues avec le revenant, requis de répondre à une suite de questions systématiques. Les questions et les réponses données portent sur le statut du mort en particulier et, plus généralement, sur les mort et leur sort dans l'au-delà. Ces dialogues font écho aux grands débats contemporains sur ces thèmes. [...] Enfin, le destin particulier de ces textes —offerts à l'empereur ou au pape— permettra de préciser la fonction politique des récits de revenants. (SCHMITT, 1994: 175)

CONCLUSIÓ

De tots els elements que fins ara s'han posat en joc es pot concloure que *Lo somni* s'adiu perfectament amb les regles que regeixen les històries d'apareguts al final de l'edat mitjana, entre les quals destaca el *De spiritu Guidonis* per la seua importància en la configuració del gènere. El grau de difusió que va atènyer aquest tractat de Joan Gobi per tota Europa, així com les seues relacions amb la Seu Apostòlica d'Avinyó, ens indueixen a pensar que aquesta obra fou una de les fonts que manllevà Bernat Metge.

La comparació de diversos relats d'aparicions ens ha aportat també un seguit de detalls que faciliten la interpretació de *Lo somni*. Hem vist com Bernat Metge tria, per a l'aparició de Joan I, un espai i un temps ben significatius. També representa els personatges de l'altre món voltats de cans i ocells, d'una manera molt pròxima a la tradició folklòrica de les ànimes inquietes, però sense oblidar per això altres models filosòfics, que atorguen als apareguts la dignitat i mesura es-

star caualcant corporalment en un cauall negre; e lo dit bisbe li dix: Est tu Papa Benet? El papa li respos: *Jo son aquell* mal auenturat *que tu dius*. E lo bisbe li dix: Com te va, pare e *senyor*? El papa li respos: Molt greument so turmentat, mas nom desesper de la misericordia de Deu; e prech te que vages al meu successor, e dili que face fer almoyna de la moneda que sta en tal caxa ques en aytal loch, car les almoynes que per mi tro are han fetes nom aprofiten, per tal com son fetes de diners guanyats ab peccat» (AGUILÓ, 1881 I: 227-228). He marcat en cursiva els girs que apareixen gairebé idèntics en l'aparició de Joan I a Bernat Metge. Una altra aparició propagandística, relacionada amb la successió de la Seu Apostòlica, la recompten els *Dialogi* de Sant Gregori (1968: 95-97). Es tracta del capítol XLII del llibre IV.

caients. De més a més, el culte dels difunts i la idea d'un purgatori particular ens ha permès vincular de nou *Lo somni* amb el *De spiritu Guidonis*, dues obres que també coincideixen en la metodologia escolàstica i el recurs del diàleg.

Ara bé, en relació a les aparicions pietoses més convencionals, *Lo somni* es particularitza per una sèrie de característiques ben precises, que ja hem assenyalat. Valga com a tall d'exemple l'aparició d'una ànima purgant que no demana sufragis, o bé el parlament poètic d'Orfeu i la invectiva misògina de Tirèsies, o bé l'acabament abrupte quan l'espectre encara no ha accedit a la Glòria. No per això l'obra de Bernat Metge deixa de ser un diàleg d'ultratomba, tant per la forma com pel contingut. Fins i tot la intencionalitat política no és una característica aliena a les aparicions del més enllà.

A la llum de tots els aspectes que hem anat suggerint, *Lo somni* se'ns mostra com una elaboradíssima síntesi de tradicions i fonts ben diverses, on cap element deixa de tenir la seua significació, tant a nivell contextual com cultural. Per aquest motiu l'obra ha estat llegida al llarg dels anys com un text de ficció, com un document filosòfic i polític i també com un tractat devot.

JOAN MAHIQUES CLIMENT
Universitat de Barcelona

BIBLIOGRAFIA

- AGUILÓ I FUSTER, Marià (ed.) (1881): *Recull de exemplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per a-b-c*, Barcelona, Alvar Verdaguer, 2 vols.
- AMADES, Joan (1953): *El diable*, «Zephyrus», núm. 4, ps. 385-379.
- BADIA, Lola (1988): *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona, Quaderns Crema.
- BOCCACCIO, Giovanni (s.d.): *Decameron. Traducció catalana publicada segons l'únic manuscrit conegut (any 1429)*, Barcelona, Editorial AHR.
- BOCCACCIO, Giovanni (1994): *Tutte le opere*, vol. V, ed. Vittore Branca, Milà, Mondadori.

- CABRÉ, Lluís (2002): *De nou sobre Metge, Laelius i el Somnium Scipionis*, dins BADIA, Lola / Miriam CABRÉ i Sadurní MARTÍ (eds.): *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*, Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 49-61.
- CAPELLANI, Andrea (1930): *De amore. Text llatí amb la traducció catalana del segle XIV*. Introducció i notes per Amadeu Pagès, Castelló, Societat Castellonense de Cultura.
- CINGOLANI, Stefano (2002): *El somni d'una cultura: «Lo Somni» de Bernat Metge*, Barcelona, Quaderns Crema.
- COMOTH, R. (1981): *Le châtement des cruelles. Antécédents médiévaux d'une nouvelle du Decameron*, «Marche romane», núm. 31, ps. 73-105.
- CREMASCOLI, Giuseppe (1979): *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Bolonya, Patron.
- DAGENS, Claude (1977): *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, París, Études Augustiniennes.
- DELUMEAU, Jean (1983): *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e)*, París, Fayard.
- ESPAÑOL BERTRAN, Francesca (1984): *El «Encuentro de los tres vivos y los tres muertos» y su repercusión en la Península Ibérica*, dins YARZA LUACES, Joaquín (ed.): *Estudios de iconografía medieval española*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, ps. 53-135.
- FOURNIÉ, Michelle (1997): *Le ciel peut-il attendre. Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ - 1520 environ)*, París, Cerf.
- GOBI, Joan (1994): *Dialogue avec un fantôme*. Dossier établi, traduit et annoté par Marie-Anne Polo de Beaulieu. Préface de Jean-Claude Schmitt, París, Les Belles Lettres.
- GÓMEZ, Francesc J. (2002): *L'ofici del poeta segons Orfeu: una clau hermenèutica per Lo somni de Metge?*, dins BADIA, Lola / Miriam CABRÉ i Sadurní MARTÍ (eds.): *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*, Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 63-85.
- LE GOFF, Jacques (1981): *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard.
- LECOUTEUX, Claude (1999a): *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.
- LECOUTEUX, Claude (1999b): *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*, París, Imago.
- MACROBI (2001): *Commentaire au Songe de Scipion. Livre I*. Texte établi, traduit et commenté par Mireille Armisen-Marchetti, París, Les Belles Lettres.
- MATTOSO, José (1995): *O imaginário do Além-Túmulo nos exempla peninsulares da Idade Media*, dins PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura*.

- Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. I, Granada, Universidad de Granada, ps. 131-146.
- METGE, Bernat (1959): *Obras de Bernat Metge*, ed. Martí de Riquer, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- METGE, Bernat (1999): *Lo somni*, ed. Lola Badia, Barcelona, Quaderns Crema.
- MIQUEL I PLANAS, Ramon (ed.) (1914): *Llegendes de l'altra vida*, Barcelona, Fidel Giró.
- MIRÓ, Ramon i Pep VILA (1998): *Visió d'Esperança Alegre (Lleida, 1500)*. *Una visita al més enllà*, dins COMPANYY, Ximo i Isidro PUIG (eds.): *La pintura gòtica dels Ferrer i altres aspectes (in)coneguts al voltant de la Seu Vella de Lleida, s. XIII-XVIII*, Lleida, Amics de la Seu Vella, ps. 327-353.
- MONER, Francesc (1970): *Obres catalanes*, ed. Peter Cocozzella, Barcelona, Barcino.
- MORREALE, Margherita (1973-74): *Un tema no documentado en España: el «Encuentro de los tres vivos y los tres muertos», «Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona», núm. 35, ps. 257-263.*
- NEILSON, William Allan (1900): *The Purgatory of Cruel Beauties: a note of the source of the 8th Novel in the 5th day of the Decameron*, «Romania», núm. 29, ps. 85-93.
- RENEDO, Xavier (1994): *L'heretge epicuri a Lo somni de Bernat Metge*, dins BADIA, Lola i Albert SOLER (eds.): *Intellectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 109-127.
- RIQUER, Martí de (1960): *El Somnium de Honoré Bouvet (Bonet) y Juan de Aragón*, «Analecta Sacra Tarraconensia», núm. 32, ps. 229-235.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep (1948): *El mito de «El comte Arnau» en la cançió popular, la tradició legendaria y la literatura*, Barcelona, Archivo de Etnografía y Folklore de Cataluña (Instituto «Balmes» de Sociología).
- RUIZ SIMON, Josep Maria (2002): *Lo somni de Metge: el malson filosòfic d'un epicuri*, dins BADIA, Lola / Miriam CABRÉ i Sadurní MARTÍ (eds.): *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*, Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 25-47.
- SCHMITT, Jean-Claude (1994): *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société féodale*, París, Gallimard.
- SANT GREGORI (1968): *Diàlegs*, vol. II, ed. Amadeu-J. Soberanas, Barcelona, Barcino.
- SANT TOMÁS D'AQUINO (2004): *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Auctore Roberto Busa*, The Society of Aristotelian Studies. URL: <http://www.aristotelian.org/aquinas/>. Consultat: 2-3-2004.
- TROTMANN, Christian (1995): *Vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École Française de Rome.

- TUCCO-CHALA, Pierre (1976): *Gaston Febus. Un grand prince d'Occident au XIV^e siècle*, Pau, Éditions Marrimpouey Jeune.
- TURRÓ, Jaume (2002): *Bernat Metge i Avinyó*, dins BADIA, Lola / Miriam CABRÉ i Sadurní MARTÍ (eds.): *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*, Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 99-111.
- WALTER, Philippe (1999): *La Mesnie Hellequin. Mythe calendaire et mémoire rituelle*, «Iris. Centre de Recherche sur l'Imaginaire – Université Grenoble 3», núm. 18, ps. 51-71.
- WALTER, Philippe / Claude PERRUS / François DELPECH i Claude LECOUTEUX, (1997): *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, Honoré Champion.
- WATANABE, Kôji (1999): *Le défilé de femmes mortes dans le Lai du Trot*, «Iris. Centre de Recherche sur l'Imaginaire – Université Grenoble 3», núm. 18, ps. 73-83.