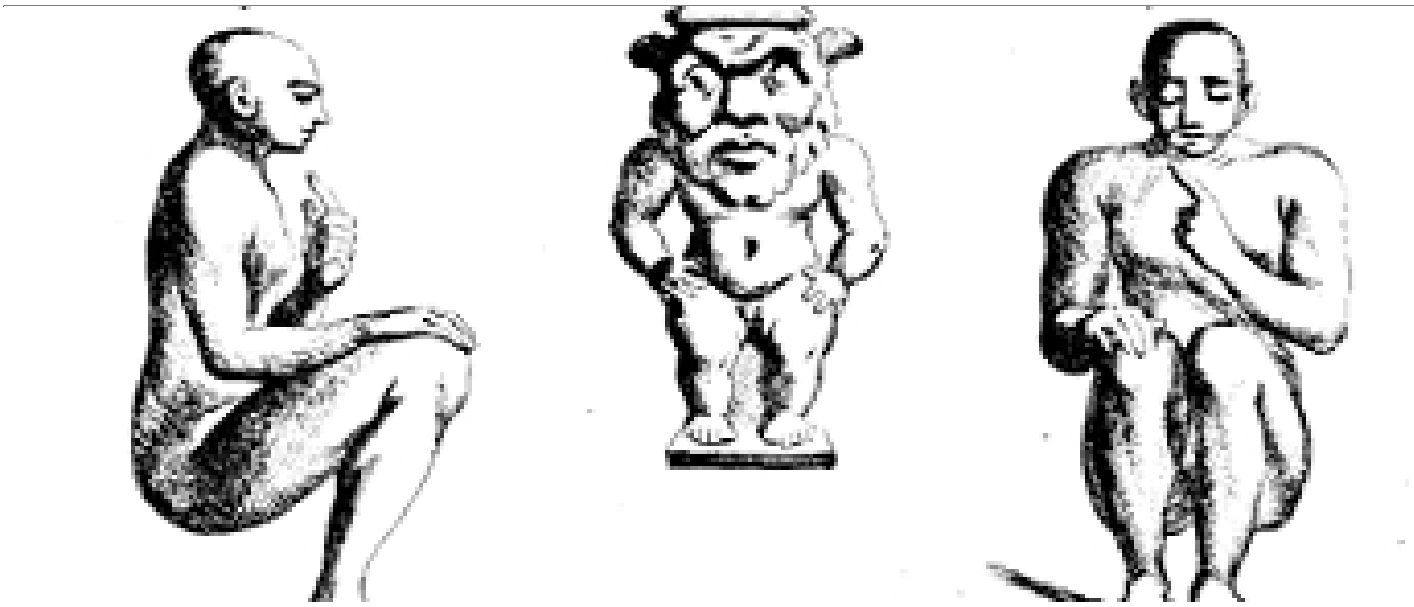


Apunts sobre «el Caganer» del pessebre. Furgant entre els abismes d'una sacralitat perduda

Autor: Jordi Bilbeny
Data de publicació: 18-07-2020

El caganer del nostre pessebre és un personatge àcid o groller? És una befa a la religiositat? O és un relicte vivent d'una sacralitat arcaica i perduda? En Jordi Bilbeny ens ofereix uns apunts d'un estudi més vast que està escrivint sobre un dels personatges de més ressò de la cultura popular catalana

Fa temps que explico que hi ha fortes relacions entre les figures del nostre pessebre i el passat religiós i mitològic precristià. Ho podeu resseguir tant a l'article «Arrels precristianes del pessebre de Nadal»[1], com a la conferència pronunciada aquest passat 12 de desembre, al restaurant l'Era d'Arenys de Munt, amb el títol «El Pessebre de Nadal: història i mite», on, entre d'altres temes, hi posava de relleu les grans similituds entre els lararis romans i els pessebres catalans moderns i els vindicava com un dels seus antecedents arcaics[2].

Figures de divinitats romanes al larari
de la «Casa delle Pareti Rosse», a Pompeia
(google.es)

Pel que fa ara a les nostres representacions, hom ha remarcat que «de totes les figures pessebristes, la més singular i popular és la del caganer»[3]. Per l'Amades, «aquesta figura era obligada en els pessebres vuitcentistes»[4], la qual cosa ens deixa entrellucar la seva transcendència ja en temps passats, que podria ser molt més gran si no fos que, com ens avisa aquest mateix etnògraf, «atesa la grolleria del tema, els tractadistes sens dubte han tingut interès a eludir-lo»[5]. El prejudici l'ha copsat també perfectament l'Alberto Cardín, que ens comenta: «És curiós que el "caganer", la figura més simpàtica i divertida del pessebre català pels habitants del Principat, i la que més estranyesa causa als

forans (fins al punt de considerar-la un veritable emblema de l'esperit català), resulti, des del punt de vista del "pessebrisme" oficial i el folklorisme clàssic, una figura quasi clandestina, a la qual ni s'esmenta ni es representa»[6]. Una obliteració que no pot ser involuntària, ans ha de ser el resultat d'un menyspreu conscient i poderós. Sabem que al 1933 en Josep Maria Puig, al seu llibre sobre La construcció dels pessebres, en una clara al·lusió al caganer, encara recomanava que «sobretot, no posem mai en nostres pessebres aquelles figurotes que el mal gust ha estès dissortadament pel mercat, de posicions indecoroses, i que tota persona de bons sentiments i de mitjana educació ha de rebutjar»[7]. I, com ens recorden En Jordi Arruga i En Josep Mañà, «tant el 1863, la Unión de Pesebristas, com el 1921, l'Associació de Pessebristes de Barcelona, declaraven a les bases de convocatòria del seus concursos anuals que quedarien exclosos de concurs aquells pessebres en què hi hagués el caganer»[8]. I l'Andrés Antebi i l'Adrià Pujol també ens revelen com la mateixa «espiral purificadora ha arribat a límits insospitats, com la prohibició de la figura del caganer al pessebre municipal durant el Nadal del 2005»[9]. Per tant, la persecució d'aquesta figureta va ser un fet viu, coent i perseverant, mantingut al llarg del temps amb tota mena de suggeriments i consells, però també d'interdiccions de tota mena. Cosa que ens ajuda a copsar per què quasi no hi ha informació d'aquest personatge tan valuós i significatiu del nostre Nadal i que, tal vegada, potser darrera de la persecució, i activant-la, hi havia quelcom més pregon que una simple visió estètica.

D'entrada, doncs, sobta que quelcom relacionat amb la merda pugui tenir cabuda dintre d'una representació que pretén reivindicar la puresa del Nadal i del naixement de Crist. Llevat que tingui un altre sentit. En Joan Soler i Amigó, fent un pas endavant, hi veu una «expressió vulgaritzada ?com el tió, també caganer? de la fertilització de la terra»[10]. Cosa gens desencaminada, però que caldria polir amb més detalls, sobretot de context religiós, perquè, precisament, «el caganer», tot i aparèixer en d'altres àmbits socials, pren tot el seu sentit dins una manifestació religiosa com és el pessebre de Nadal. Per això em sembla molt encertat el parer d'En Cardín, que creu que aquesta figura, més que representar «una espècie d'ambigua i temorenca profanació de la sacra scœna», vindria a ser «una mena de "survival", una resta larvada d'antics cultes a la fertilitat»[11].

Si hi aprofundim una mica més, tot seguit ens adonarem que «els excrements simbolitzen un poder biològic sagrat»[12], per la qual cosa les figures i elements iconogràfics de caire escatològic es troben a les més diverses cultures i mitologies. Tal com han indicat l'Arruga i En Mañà, al seu preciosíssim llibre El Caganer, «entre els personatges més antics d'aquesta iconografia hi ha unes estàtues egípcies de bronze que reprodueixen divinitats, les quals són possiblement caganers o petaners»[13]. Conformement, En John Bourke, al seu imponderable estudi Escatología i civilización, ens innova que els romans i els egipcis ja «crearen algunes divinitats dels excrements que tenien la funció de protegir les latrines i als qui les sovintejaven»[14].

El Déu Pet egipci, de perfil i de cara, flanquejant Bes, segons el Recueil d'Antiquités Egyptiennes, Etrusques, Grecques, Romaines et Gauloises, del Comte de Caylus, editat a París al 1764,Tom Sisè, planxa IX

Assegura que «el Pet era una divinitat dels antics egipcis, la personificació d'una funció natural, i era representat com un nen arrupit que semblava que feia un esforç»[15], que tenia la seva pròpia representació en una figuereta de terracota[16], la qual s'assembla moltíssim (per això «d'arrupida» i que «feia un esforç») a la figura del nostre caganer. Per ell, és més que evident que la investigació sobre les divinitats arcaiques relacionades amb els fems i l'orina «no es pot adscriure a meres consideracions d'ordre higiènic»[17], ja que són prou estudiades «les raons religioses i mítiques que poden haver empès les comunitats primitives a ruixar-se amb les dejeccions divines, així com a amagar-les o conservar-les en receptacles adequats»[18]. De conformitat amb En Bourke, «sabent l'existència de coprodivinitats [és a dir, de divinitats dels excrements] entre els romans, els egipcis, els jueus i els moabites, no sense raó podem insistir que cal cenyir-se estrictament al text i afirmar que ?allà on es parla d'ofrenes d'excrements i s'indica una divinitat com a copròfaga? això significa exactament el que s'ha dit li i no s'ha de distorsionar ?amb l'excusa del simbolisme? alterant els fets i les afirmacions»[19]. I rubrica que «la utilització d'excrements humans en el cerimonial religiós era comú a tota la humanitat»[20]. Fins que va arribar el cristianisme. I llavors, els fets que repugnaven la nova religió dominant es van integrar i es van representar ara «de forma burlesca»[21]. Que és com dir que si trobem dins de l'espai sagrat del cristianisme alguns actes, gestos, símbols o figures de marcat to burlesc (estrafolari o repugnant, també si voleu) es podria considerar una supervivència d'una religió precristiana. Jo crec que el caganer, amb totes les distàncies que calguin ?mig indecent, entre desafiant i burlesc?, s'ha d'emmarcar dins aquest mateix context com un relicte vivent d'un espai religiós esborrat pel catolicisme.

D'una tenor semblant, En José Bermejo assegura que «els excrements de tota mena, d'origen animal i humà, foren utilitzats sistemàticament com a remeis medicinals pels pobles de l'Antiguitat Clàssica»[22]. Ara bé: puix que En Bourke també reconeix que «no és possible delimitar la línia exacta de demarcació entre medicina i màgia»[23], i que, segons

En Ramón Teja «la diferència i els límits entre religió i màgia són subjectius»[24], és evident que les propietats mèdiques o màgiques dels excrements havien de tenir ensems un fort component religiós i sagrat. En Bermejo insisteix a deixar clar que ell creu que la utilització d'excrements humans en cerimònies religioses no venia motivat per cap mena de condició geogràfica, ramadera o pagesa dels seus celebrants, «sinó perquè llur mentalitat atribuí a aquests productes un reguitzell de propietats curatives, que, efectivament, no posseeixen»[25]. I, després d'estudiar la divinització d'algunes parts del cos humà relacionades amb els excrements i els orins, En Bourke acaba subratllant que àdhuc el Manneken de Brussel·les «pot ser que sigui la supervivència d'alguna divinitat local oblidada des de fa temps, que serveix encara per a fins polítics» i que «podria constituir la prova de la difusió d'un culte fàl·lic arreu de Flandes»[26]. La connexió, doncs, entre els fems i les divinitats es perden en l'origen dels temps, i «a Polinèsia, els somoans inscriuen la relació entre l'home i déu dins el llenguatge, donant a cada petit subjecte el nom d'una divinitat de la merda»[27], car, segons ell, «la merda mai no ha deixat de ser una part de Déu»[28]. I, entre els bambara de Mali, un cop els excrements humans han estat cremats, «se'n llencen les cendres al Níger com a ofrena al déu Faro, organitzador del món»[29], i alhora déu de la fertilitat[30]. De la mateixa manera, els bambara consideren els excrements d'aquest déu «com el residu del món, principi d'on nasqueren tots els éssers vius»[31]. Amb la qual cosa, tornem a trobar una defecació vinculada a un fet diví i en relació amb un naixement, mal que sigui el de la humanitat mateixa.

Segurament també, per idèntiques raons, i com ha posat de relleu En Juan-Eduardo Cirlot, «a les llegendes i contes apareix la relació sorprenent de la femta i l'or»[32]. Ara bé, i com ell mateix postil·la, atès que «l'or és la imatge de la llum solar i, consegüentment, de la intel·ligència divina»[33], i, entre els bambara, la materialització de l'Esperit de Déu[34], o, fins i tot, pels cristians, «un dels símbols de Jesús»[35], els fems serien alhora una manifestació de la divinitat. I per tal com encara En Cirlot rubrica que «l'or constitueix també l'element essencial del simbolisme del tresor amagat o difícil de trobar, imatge dels béns espirituals i de la il·luminació suprema»[36], hauríem de poder relacionar els fems, d'alguna o altra manera, amb un bé espiritual o amb alguna mena de revelació suprema.

Així mateix, no hem de perdre de vista que, tal com remarca En Jean Bayet al seu imponderable llibre La religión romana, dins d'aquesta civilització es poden resseguir residus d'animisme en el fet que alguns animals, arbres, el bosc, les fonts, certs objectes, algunes malalties i «fins i tot el fem dels camps» tenien el seu propi numen, anomenat «Stercutus, o Sterculus o Sterculinius»[37]. La dada podria semblar banal si no fos que «en el cas dels déus ja individualitzats com a tals, el numen apareixia com a una emanació del seu poder» i «reflecteix, per tant, una concepció antropopsíquica dels déus, però que no n'exclou una representació antropomòrfica»[38]. En conseqüència, estirant el fil, també podríem dir que el numen dels fems es contemplaria com l'emanació d'alguna divinitat o poder diví poc o gens evolucionat ?o totalment menystingut? que havia de tenir o podia haver tingut la seva corresponent imatge plàstica. Per això mateix, En Sidney Shrager afirma que «els romans també tingueren déus dels excrements, el primer dels quals fou el deu-femta de la fertilitat Stercus»[39], que Sant Agustí esmenta, a La Ciutat de Déu, com «el pare de Saturn»[40]. I que Macrobi ja identifica amb el mateix Saturn, «ja que fou el primer a afavorir la fertilitat dels camps amb fems»[41].

Llavors, com que les Saturnàlies eren dedicades a Saturn, i aquestes festes s'esdevenien del 17 al 23 de desembre[42]; atès que aquí els romans s'intercanviaven regals[43] (els pares, per exemple, regalaven joguines als fills[44]) i decoraven llurs cases amb flors, espelmes, torxes, ofrenes i figuretes de fang[45], és versemblant pensar que una d'aquestes figures podria haver representat l'aspecte fecundador i més escatològic de Saturn. És una mera especulació. És cert. No en tenim cap prova. Però no vull deixar d'esmentar-la perquè les Saturnàlies eren viscudes com un carnaval, amb tota mena de llicències, transgressions i inversió de valors i on, de vegades, com relata Tertulià, els romans feien un servei a Saturn, «per buidar en ell els excrements del ventre»[46], i perquè, per torna, la figura del déu era posada als lararis com una autèntica divinitat protectora de la llar[47]. I atès que també els Lars són comptats entre els déus de la fertilitat[48], ara no se'm fa gens estrany que l'Isidre Vallès pensés que «la figura del caganer està relacionada amb les grans festes i menjades paganes amb què se celebrava el solstici d'hivern»[49].

No voldria arraconar les Saturnàlies sense parlar directament de Saturn, un dels déus més antics de Roma, i íntimament relacionat amb Janus[50]. En Franz Altheim el té per una divinitat etrusca[51]. Ja hem vist que era considerat el déu de l'agricultura i de la fertilitat, cosa que el podria relacionar, per la seva antiguitat i per la seva vinculació amb la natura, però majorment, perquè «ensenyà als homes el conreu de la terra»[52], amb el déu dels antics bascos Basajaun, que també «representa la natura»[53], «apareix als relats populars com a primer agricultor»[54], com Saturn a Roma, i el nom del qual, especialment per l'arrel «Jaun» també es pot connectar etimològicament amb Janus.

Així, En Pierre Grimal ens advera que a la Filadèlfia de Lídia, al primer dia de l'any, es portava en processó Janus, «que hom anomena Cronos, és a dir Saturn»[55]. Des d'aquest vessant, la Margaret Murray ens reporta que és «Janicot, un antic déu basc»[56], el qual vindria a ser «una forma tardana del déu bifacial Janus»[57]. És a dir, que si el Déu dels bascos és anomenat Jaun, Jan o Janicot i aquest era tingut pels catòlics com el Dimoni i, alhora, podia provenir del vell déu bifacial Janus, és que Janus i el Dimoni havien de ser també la mateixa divinitat, preservada en dues èpoques

diferents i esmentada en variants d'un mateix nom. Probablement per això, el Dimoni també era representat de tant en tant amb dues cares[58]. Llavors, com que En Robert Ogilvie innova que, en un principi, «Saturn començà sent un déu maligne»[59] i, a més a més, per més conjectures que s'hagin fet a l'entorn del seu nom, hi ha una absoluta «mancança d'una etimologia clara»[60], jo voldria posar de manifest una possible connexió entre aquest arcaic déu malèfic dels aborígens romans dit Saturn i el nostre Satan. De fet, Satan també era un déu de la Natura i un déu del sexualitat. L'Yves Verbeek l'anomena «Príncep del plaer»[61] i «Príncep de la luxúria»[62]. I comenta que «Satanàs, sigui quina sigui la forma que revesteixi, apareix sempre com un personatge (o una bèstia) poderosament sexual, sota l'aspecte de la luxúria, el desenfrenament i la pitjor de les perversions»[63]. I no podem obviar que les festes dedicades a Saturn continguessin també tota mena d'excessos i llicències sexuals.

Saturn en la forma de Llucifer (mygodpictures.com)

A més a més, el culte al Dimoni se celebrava, com exposen la major part de tractadistes del tema, majoritàriament en dissabte. Per no fer-me ni prolix ni pesat, vull recordar tan sols que, a parer d'En Cels Gomis, «les bruixes de Barcelona acostumaven a reunir-se el dissabte a la nit en una placeta que abans hi havia al carrer de Sant Ramon del Call»[64]. Llavors, si el culte al Dimoni es realitzava en dissabte i aquest mot en anglès es diu precisament Saturday ?que significa ni més ni menys que «el dia de Saturn»?, és de còngrua i lícita deducció que Saturn i Satan havien de compartir un passat comú o ser dos aspectes descavalcats d'una mateixa divinitat. De fet, que Saturn i Satan fossin el mateix nom sota dues formes molt properes, ja ho va indicar En Morgan Kavanagh al seu estudi sobre l'etimologia d'aquesta divinitat romana[65]. I jo suposo que podem trobar un relicte d'aquesta identificació en el fet que, entre els egipcis, hi havia la idea força estesa que «els jueus adoraven el dimoni Saturn-Tifó»[66] i que, segons En Dynamo Jakk, en un origen, aquest antic déu «estava clarament connectat amb l'inframon»[67] i tenia evidents concomitàncies amb Plutó i Cèrber[68]. I, així mateix, per En Cisco Wheeler, «a la pràctica de la màgia còsmica i planetària, els babilonis sabien que Saturn representava Satan. Saturn/Satan fou conegut com el déu dels consells amagats, l'amagat, i el déu dels Misteris»[69]. És per aquesta raó, doncs, «en dedicació a Saturn, el Sàbbat del dissabte és el dia establert a honor de Saturn»[70]. I, com era d'esperar, a Egipte, el dia de la festa de Saturn «se celebrava el Solstici d'hivern»[71]. Llavors, com que Mitra té també connexions amb el culte solar[72] i va ser «assimilat al Sol invencible»[73], hom creu que «hi ha conseqüentment una relació propera entre el Pare [Déu-Pare], Mitra i Saturn»[74]. I és ben normal que tant els seguidors de Saturn com els de Mitra anessin cofats amb una gorra vermella, dita també «gorro frigi»[75], que a Catalunya s'identifica amb la barretina.

Arribats aquí, cal recordar a més a més, que el Dimoni era adorat al cul, com donen testimoni els innombrables relats dels inquisidors, entre els quals hi ha el d'En Pierre de Lancre[76], assassí de bruixes dels més abominables de la història. Consegüentment, penso que no pot ser casualitat que un dels símbols per excel·lència del Diable sigui «el cul» i que l'únic personatge que ensenyi el cul al pessebre és únicament el caganer. Les ponderacions que he exposat fins aquí, els vincles entre Saturn i el Dimoni, però, especialment, la relació del déu romà amb la merda i els excrements ens podrien indicar que el cul del caganer podria venir a mostrar-nos la relació velada ?com una clucada d'ull? entre aquesta inofensiva figureta del pessebre i aquella divinitat arcaica romana, sobretot si podem assumir que el pessebre, com ja he mirat de demostrar, també seria una representació de les divinitats precristianes i de l'espiritualitat arcaica, en un context totalment pagà, més o menys connectada amb els lararis romans i ara, com veiem també, amb les Saturnàlies.

El bes anal al 'Compendium Maleficarum', de fra Francesco Maria Guaccio, Milà 1626, foli 71.

Finalment, sabem que, a Roma, la gorra característica de les Saturnàlies era el pileus[77], que sovint pren la forma de la nostra barretina, i que inundava la ciutat durant la festa[78]. L'Ogilvie ens exposa que «tothom es treia la toga convencional i en el seu lloc la gent portava vestits de festa (synthesis) i es cofava amb gorros lleugers (pileus)»[79], considerats «l'emblema de la llibertat»[80]. Amb les quals coses tenim una relació més que directa entre els lararis (o antecedents del pessebre), les festes nadalenques, la barretina, la defecació ?o un home cagant? i una divinitat.

Representació moderna d'una Saturnàlia (novaroma.org)

Pel que fa a d'altres vincles entre la defecació i alguna forma de religiositat, tenim –tal com ens advera En Pepe Rodríguez– que al cadirat de la catedral de Ciudad Rodrigo, a Salamanca, hi ha un caganer[81], i un altre amb barretina i la boca ben oberta és representat, per bé que avui ja força malmès, en una gàrgola del portal de Sant Iu de la Catedral de Barcelona[82], fent «lo que no deuria dintre'l sant edifici»[83].

El caganer de la Catedral de Barcelona, quan encara tenia rostre al segle XIX
(freircorbatasyplancharhuevos.com)

Per l'Arruga i En Mañà, «en diverses esglésies romàniques i gòtiques d'arreu de la Península Ibèrica existeixen escultures d'individus que defequen»[84], evidenciant així que ja abans del segle XII hi havia uns lligams fortíssims entre el caganer i un espai sagrat.

Caganer a l'església romànica de Santa Maria (segle XII).
Uncastillo (elbouilamula.cat)

L'Arruga i En Mañà, per acabar, rubriquen que «el precedent més directe que coneixem del caganer del pessebre és, sens dubte, és un relleu de marbre del segle XVII i d'autor anònim, anomenat La Virgen y la montaña de Montserrat, que es troba exposat al Museu de Belles Arts de València»[85]. I, segons ells, «aquest és el testimoni més reculat en el temps de què disposem sobre la presència d'un caganer dins un paisatge pertanyent a la iconografia religiosa»[86]. És a dir, que la primera aparició d'"el caganer" a la iconografia religiosa el situa ja a Montserrat, lloc sagrat per excel·lència, i en una escultura d'alabastre.

La Mare de Déu de Montserrat. Relleu de marbre d'autor desconegut (esquerra) i detall del caganer (dreta).
Segle XVII (Museu de Belles Arts de València)

Com més avancem en l'estudi d'aquest tema, més evident sembla que antigament hi havia una relació entre la defecació i la representació d'una divinitat i entre la defecació i una forma esfumadissa d'espiritualitat. He anat desgranant el significat d'aquest vincle al llarg d'aquest petit estudi. I, per més que sembli totalment velat, jo crec que s'hauria de connectar amb la neteja fecal que produeixen certs enteògens quan s'ingereixen a fi de provocar visions místiques. L'antropòleg Josep M. Fericgla explica al seu llibre Els jívaros, caçadors de somnis, que així li esdevingué en prendre l'aiahuasca entre les indis shuar, poc abans que la seva consciència fos alterada. Segons ell, «quan vaig prendre natema [que és un altre dels noms de l'aiahuasca] a casa de Don Carlos, no em va fer efecte mental perquè jo tenia el cos brut per dintre, i aquesta nit, amb els vòmits i les defecacions abundants, s'ha netejat»[87]. I així sabem que passa també entre els pacients o neòfits –segons el cas–, que ingereixen la iboga, perquè la planta tant s'utilitza amb finalitats mèdiques com xamàniques a fi de tenir consciència més enllà del món físic. Quan En Vidiadhar Naipaul, doncs, parla de la seva ingestió, subscriu: «Quan, després de la deguda preparació psicològica, el pacient o aspirant prenia aquesta arrel, li buidava l'estómac i li produïa al·lucinacions»[88]. I era només llavors quan «podien iniciar un viatge oníric per reunir-se amb els seus avantpassats a l'altre món»[89]. En Naipaul insisteix que «l'arrel et portava darrera el teló, per dir-ho així, [i] també et mostrava l'altre costat de la realitat»[90]. El rentatge del ventre, amb defecació inclosa, és, per tant, un fet objectivable «antropològicament», dins un àmbit sagrat, de la preparació de la visió transcendent. És a dir, que si les iniciacions rituals començaven amb una neteja interior, que consistia a buidar els budells de tota impuresa, hom bé podia haver creat, al llarg dels segles, un símbol que ho representés, ja en fos una divinitat, un numen, una força o una simple figureta humana. De fet, Apuleu ens comenta que els iniciats als divins misteris conserven «a casa seva alguns símbols de reconeixement dels cultes»[91]. Per tant, atès que sabem que hi havia «emblemes i records que posseïen els iniciats als ritus mistèrics i que, de vegades, es conservaven als lararis com a signa et memoracula de la iniciació»[92], també es podria haver donat que el caganer del pessebre en fos un.

Però a la transcendència també s'hi podia arribar fumant. Al 1954, en el decurs d'unes excavacions arqueològiques a la Torre dels Encantats, a Arenys de Mar, En Josep Maria Pons i Guri va trobar unes pipes ibèriques del segle I abans de Crist[93], emprades, segons ell, «per fumar herbes aromàtiques»[94]. Ell en deia «aromàtiques», però jo crec, més aviat, que havien de ser extàtiques, tal com es pot deduir –com ell mateix em comentava el 7 de desembre del 1987– del fet que «les pipes s'han trobat amb llavor de cànem a dins». I aquest és el desllorigador: el cànem. Per En Terence McKenna, «el Cannabis és el millor candidat per reemplaçar els fongs sagrats»[95], raó per la qual «està associat amb l'aspecte esotèric –i, per tant, secret– de la religiositat»[96]. Certament, «el seu ús perllongat ajuda a comunicar-se amb els esperits i il·lumina el cos»[97]. O, com assevera l'Eliade, és «el fum de cànem, mitjà rudimentari per aconseguir l'èxtasi»[98]. És a dir, que el fumar ha estat fins als nostres dies un altre camí per a la il·luminació i l'experiència divina. Així, En Jorge Blaschke ens objectiva que «la pipa es converteix en un objecte de culte, per a fumar tabac, entre les religions ameríndies d'América del Nord. El fum esdevé una ofrena als poders espirituals quan aquest acte es realitza dins d'un determinat ritual»[99]. I rebla que «cada tribu té un ritual determinat per a l'ús de la pipa sagrada, però, en qualsevol cas, sempre és una recerca de la visió, que ha de realitzar-se amb un cerimonial apropiat, respectuós i lliure de tota impuresa»[100]. Per aquesta raó, l'Enrique Margery ha posat de manifest «el caràcter sagrat de la pipa»[101] amb molts pobles de l'Amèrica indígena, tot remarcant, també que, quan, algunes tribus no coneixien aquest objecte, i volien oferir la seva amistat a uns nouvingut, «se'ls sortia a rebre portant a les mans fulles de tabac»[102]. Doncs, bé: és

altament significatiu que l'Amades ens digui d'«el caganer», que «era obligat que el personatge portés barretina i fumés amb pipa, feta d'una engruna de filferro que simulava el broquet i d'una miqueta de fang, que volia esser el bruc amb el tabac»[103]. Dada que reforça l'Amadeu Carbó, en dir-nos que «la iconografia tradicional presenta el caganer com un home cofat amb barretina, ajupit amb les natges enlaire, fumant amb pipa o un cigar»[104], i que també remarquen l'Arruga i En Mañà, car per ells, aquest personatge «sol portar un cigarret als llavis o fumar en pipa mentre compleix la seva obligació natural»[105]. Com que les primeres plasmacions iconogràfiques d'aquest caganer que fuma ens remeten a rajoles del segle XVII[106], on encara la influència del tabac sagrat americà tenia unes fortíssimes connotacions espirituals, no podem menystenir de cap manera la noció que el caganer del pessebre s'hagi de representar fumant (en pipa o un cigar), atesa la seva vinculació directa amb l'experiència espiritual i transcendent, ara que ja sabem que per arribar-hi, abans calia una neteja estomacal.

Caganer fumant un cigar. Rajola catalana
del segle XVII (amicsdelcaganer.cat)

I vist el que hem vist, i mesurat el que hem mesurat fins aquí, m'atreveixo a postular que el caganer, posat a sota el pont –del trànsit místic– o al costat del portal del naixement, com indicava la tradició, podria venir a ser una mena d'indicador de la proximitat de la revelació divina. Per això apareix sempre en contextos religiosos i sagrats, per això fuma, per això ensenya el cul, per això està relacionat amb els excrements, per això porta barretina, i per això mateix el posem a la nostra representació religiosa per excel·lència: el pessebre de Nadal, on comparteix espai amb d'altres divinitats precristianes, avui ja totalment deixatades i infantilitzades.

Jordi Bilbeny

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES

[1] JORDI BILBENY, «Arrels precristianes del pessebre de Nadal», web de l'Institut Nova Història, 22 de desembre del 2015; https://www.inh.cat/articles/Arrels-precristianes-del-pessebre-de-Nadal.

[2] JORDI BILBENY, «El pessebre de Nadal: història i mite», web de l'Institut Nova Història, 31 de desembre del 2019; https://www.inh.cat/articles/El-pessebre-de-Nadal-historia-i-mite.

[3] FERRAN ESCODA, Barcelona imaginada; Taurus, Madrid, 2004, p. 212.

[4] JOAN AMADES, El Pessebre; Biblioteca Biogràfica Catalana-20, Editorial Aedos, Barcelona, 1959, p. 302.

[5] Ídem, p. 303.

[6] ALBERTO CARDÍN, Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II; Icaria Editorial, S.A.; Barcelona, 1990, p. 291.

[7] JOSEP M.ª PUIG i ROIG, La construcció dels pessebres (Recull d'orientacions pessebristes); amb dibuixos de Josep Bonet i del Rio, Foment de Pietat, Barcelona, 1933, p. 119.

[8] JORDI ARRUGA i JOSEP MAÑÀ, El caganer. La figura més popular del pessebre català; Auca-1, Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1992, p. 62.

[9] ANDRÉS ANTEBI ARNÓ i ADRIÀ PUJOL i CRUELLS, Entre el poder i la màscara. Una etnohistòria del Carnestoltes a Barcelona; Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació, Barcelona, 2008, p. 372.

[10] JOAN SOLER i AMIGÓ, Enciclopèdia de la Fantasia Popular Catalana; Editorial Barcanova, S.A.; Barcelona, 1998, p. 568.

[11] A. CARDÍN, ob. cit., p. 280.

[12] JEAN CHEVALIER i ALAIN GHEERBRANT, Diccionario de los símbolos; traducció de Manuel Sivar i Arturo Rodríguez, Herder Editorial, S.L.; 8a impressió, Barcelona, 2007, p. 553.

[13] J. ARRUGA i J. MAÑÀ, ob. cit., p. 64.

[14] JOHN GREGORY BOURKE, Escatología y civilización; traducció de Jordi Marfà, Antropología-209, Ediciones Guadarrama, S.A.; Madrid, 1976, p. 103.

[15] Ídem, p. 129.

[16] Ídem.

[17] Ídem, p. 109.

[18] Ídem.

[19] Ídem, p. 108.

[20] Ídem, p. 38.

[21] Ídem.

[22] JOSÉ C. BERMEJO BARRERA, Mitología y mitos de la Hispania Prerromana; Akal bolsillo-61, Akal Editor, Madrid, 1982, p. 24.

[23] J. G. BOURKE, ob. cit., p. 238.

[24] RAMÓN TEJA, «Monjes, magia y demonios en la "Vida de Hipazio", de Calínico», Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas; edició coordinada per Ramón Teja, Fundación Santa María La Real - Centro de Estudios del Románico; Aguilar de Campo, 2001, p. 110.

[25] J. C. BERMEJO BARRERA, ob. cit., p. 24.

[26] J. G. BOURKE, ob. cit., p. 138.

[27] DOMINIQUE LAPORTA, History of Shit; traducció de Nadia Benavid i Rodolphe el-Khoury, Massachusetts Institute of Tecnology and Documents Magazine Inc., Cambridge i Massachusetts, 2000, p. 112.

[28] Ídem.

[29] J. CHEVALIER i A. GHEERBRANT, ob. cit., p. 553.

[30] Vg. JUSTIN GAMMAGE, «Faro», Encyclopedia of African Religion; editada per Molefi Kete Asante i Ama Mazama, Sage Publications, Inc.; Thousand Oaks (Califòrnia), 2009, p. 261.

[31] J. CHEVALIER i A. GHEERBRANT, ob. cit., 554.

[32] JUAN-EDUARDO CIRLOT, Diccionario de símbolos; Editorial Labor, S.A.; 5a edició, Barcelona, 1982, p. 202.

[33] Ídem, p. 344.

[34] J. CHEVALIER i A. GHEERBRANT, ob. cit., p. 785.

[35] Ídem, p. 786.

[36] J.-E. CIRLOT, ob. cit., p. 344.

[37] JEAN BAYET, La religión romana. Historia política y psicológica; traducció de Miguel Angel Elvira, Ediciones Cristiandad, S.L.; Madrid, 1984, p. 122.

[38] Ídem.

[39] SIDNEY SHRAGER, Scatology in Modern Drama; Irvington Publishers, Inc.; Nova York, 1982, p. 6.

[40] SAINT AUGUSTINE, «The City of God», Basic Writings; edició de Whitney J. Oates, Random House Publishers, Nova York, 1948, Volum Segon, p. 419.

[41] Vg. MACROBIO, Saturnales; edició de Juan Francisco Mesa Sanz, Ediciones Akal, S.A.; Tres Cantos (Madrid), 2009, p. 114.

[42] Cf. AULO GELIO, Noches áticas. Libros 11-20; Universidad de León; Lleó, 2006, p. 160.

[43] «Saturnalia, fiestas de señores y esclavos romanos», blog Domus Romana; https://domus-romana.blogspot.com/2014/12/saturnalia.html.

[44] ROBERT M. OGILVIE, Los romanos y sus dioses; traducció d'Álvaro Cabezas, El libro de bolsillo-1766, Alianza Editorial, S.A.; Madrid, 1995, p. 124.

[45] «Saturnalia, fiestas de señores y esclavos romanos»; ob. cit.

[46] QUINTO SEPTIMIO FLORENTE TERTULIANO, Apologia Contra los Gentiles en Defensa de los Christianos; Diego Dormer, Saragossa, 1644, p. 65.

[47] Ídem.

[48] Vg. MARGARET C. WAITES, «The Nature of the Lares and Their Representation in Roman Art»; American Journal of Archaeology, XXIV, 3 (1920), p. 260.

[49] Cf. «La figura del caganer», web dels Amics del Caganer; https://www.amicsdelcaganer.cat/catala/figura/figuracaganer.htm.

[50] Cf. PIERRE GRIMAL, Diccionario de Mitología Griega y Romana; Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; 1a reimpressió, Barcelona, 1982, p. 475.

[51] FRANZ ALTHEIM, A History of Roman Religion; traducció de Harold Mattingly, Methuen & Co. Ltd., Londres, 1938, p. 114.

[52] P. GRIMAL, ob. cit., p. 475.

[53] ANDRÉS ORTIZ-OSÉS, Los mitos vascos. Aproximación hermenéutica; Euskal Herria-26, Universidad de Deusto, Bilbo, 2007, p. 43.

[54] JOSE MIGUEL DE BARANDIARAN, Diccionario de mitología vasca; «Ipar Haizea»-19, Editorial Txertoa, Donostia, 1984, p. 39.

[55] PIERRE GRIMAL, Le dieu Janus et les origenes de Rome; Berg International Editeurs, París, 1999, p. 84.

[56] MARGARET A. MURRAY, El culto de la brujería en Europa Occidental; traducció de Beatriz Constante i Antonio Pigrau Rodríguez, Col·lección Labor-214, Editorial Labor, S.A.; Barcelona, 1978, p. 191-192.

[57] JOHN HOLLAND SMITH, Joan of Arc; Charles Scribner's Sons, Nova York, 1973, p. 215.

[58] Cf. M. COLLIN DE PLANCY, Diccionario Infernal; Imprenta de los Hermanos Llorens, Barcelona, 1842, p. 16.

[59] R. M. OGILVIE, ob. cit., p. 123.

[60] GEORGE DUMÉZIL, La religione romana arcaica; edició i traducció a cura de Furio Jesi, Rizzoli Editore, Milà, 1977, p. 244.

[61] YVES VERBEEK, La sexualidad en la magia; Amigos do Livro, Editores, Lda.; Lisbona [s/d], p. 120.

[62] Ídem, p. 176.

[63] Ídem, p. 98.

[64] CELS GOMIS i MESTRE, La bruixa catalana. Aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a

Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915; edició a cura de Cels Gomis i Serdañons, Arxius de Folklore Català-1, Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1987, p. 61.

[65] MORGAN KAVANAGH, Myths Traced to Their Primary Source Through Language; T. C. Newby, Londres, 1856, vol. II, p. 180, 203 i 220.

[66] S. F. DUNLAP, Vestiges of the Spirit-History of Man; D. Appleton and Company, Nova York, 1858, p. 298.

[67] DYNAMO JAKK, «Saturn: The hidden god», web The Energy Exchange 369, 30 de juny del 2019; https://theenergyexchange369.blog/2019/06/30/saturn-the-hidden-god/.

[68] Vg. LIZ GREEN, Saturn. A New Look at an Old Devil; Wiser Books, San Francisco, 1976, p. 141-142.

[69] CISCO WHEELER, Behold A White Horse; Xulon Press, Maitland (Florida), 2009, p. 173.

[70] Ídem.

[71] Ídem.

[72] Cf. A. GASQUET, Essai sur le Culte et les Mystères de Mithra; Armand Colin et Cie., Éditeurs; París, 1898, p. 19.

[73] FRANZ CUMONT, Les Mystères de Mithra; Albert Fontemoing, Éditeur; segona edició revisada, París, 1902, p. 158.

[74] M. J. VERMASEREN i C. C. VAN ESSEN, The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome; E. J. Brill, Leiden, 1965, p. 180.

[75] Ídem, p. 136.

[76] Vg. PIERRE [DE] LANCRE, Tratado de Brujería Vasca. Descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios; traducció d'Elena Barberena, Editorial Txalaparta, s.l.; Tafalla, 2004, p. 70.

[77] Cf. WILLIAM SMITH i CHARLES ANTHON, «Saturnalia», A School Dictionary of Greek and Roman Antiquities; Harper & Brothers, Publishers; Nova York, 1851, p. 281.

[78] JORGE CANO CUENCA, «Los días felices. Festividades griegas y romanas en torno al solsticio de invierno y otras fiestas de inversión», Navidades paganas. Raíces y sombras de una liturgia; Colección Janus-4, Editorial Hermenaute, Barcelona, 2017, p. 71.

[79] R. M. OGILVIE, ob. cit., p. 123.

[80] W. SMITH i CH. ANTHON, «Pileus or Pileum»; ob. cit., p. 250.

[81] Cf. PEPE RODRÍGUEZ, Mitos y ritos de la Navidad. Origen y significado de las celebraciones navideñas; Ediciones B, S.A.; Barcelona, 1997, p. 78.

[82] NORBERT FONT Y SAGUÉ, Les gárgoles de Barcelona; Establiment Tipográfich de Vives y Susany, Barcelona, 1898, làmina XXXV, p. 111.

[83] Ídem, p. 112.

[84] J. ARRUGA i J. MAÑÀ, ob. cit., p. 39.

[85] Ídem

[86] Ídem, p. 40.

[87] JOSEP M. FERICGLA, Els jívaros, caçadors de somnis; Terres i Gent-4, Edicions La Campana, Barcelona, 1994, p. 262.

[88] V. S. NAIPAUL, La máscara de África. Un viaje por las creencias africanas; traducció de Flora Casas, Literatura Mondadori-464, Random House Mondadori, S.A.; Barcelona, 2011, p. 193.

[89] Ídem.

[90] Ídem.

[91] APULEU, «Apologia», Apologia i Flòrides; a cura de Marçal Olivar, Fundació Bernat Metge, Barcelona, MCMXXXII, cap. LVI, p. 62.

[92] MARÍA PÉREZ RUIZ, Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense; Anejos de Archivo Español de Arqueología, LXVIII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2014, p. 109.

[93] Cf. JOSÉ Mª. PONS GURI, «Sobre unas pipas romanas»; Boletín de la Biblioteca-Museo Balaguer, II (1954), p. 86.

[94] Ídem, p. 85.

[95] TERENCE McKENNA, El Manjar de los Dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana; traducció de Fernando Pardo Gella, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1993, p. 188.

[96] Ídem, p. 184.

[97] ROWAN ROBINSON, El Gran Libro del Cannabis. Guía completa de los usos medicinales, comerciales y ambientales de la planta más extraordinaria del mundo; traducció de Mercedes Victoria Córdoba y Magro, Lasser Press Mexicana de S.A. de C.V., Naucalpan de Juárez (Mèxic, D.F.), 1999, p. 82.

[98] MIRCEA ELIADE, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis; traducció d'Ernestina de Champourcin; Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V., 2a reimpressió, Mèxic, D.F., 1986, p. 306.

[99] JORGE BLASCHKE, Enciclopedia de las creencias y religiones; Ediciones Robinbook, s.l.; Teià, 2003, p. 294.

[100] Ídem.

[101] ENRIQUE MARGERY PEÑA, Estudios de mitología comparada indoamericana; Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2003, p. 8.

[102] Ídem.

[103] J. AMADES, ob. cit., p. 302.

[104] AMADEU CARBÓ i MARTORELL, Celebrem el Nadal. Quan com i perquè de la festa més gran; Col·lecció l'Ermità-3, Edicions Morera, S.L.; Barcelona, 2016, p. 20.

[105] J. ARRUGA i J. MAÑÀ, ob. cit., p. 16.

[106] Vg. JORDI ARRUGA, De la pintura costumista flamenca als pessebres casolans de Catalunya. Un recorregut per les manifestacions de l'escatologia en la imatgeria i la ceràmica; Barcelona, 2005; figura 6, p. 3.