



El Caganer, el Dimoni, el fum i la visió transcendent

Autor: Jordi Bilbeny

Data de publicació: 16-12-2020

En Jordi Bilbeny continua aprofundint en la figura més que emblemàtica del nostre Caganer, que ara posa en relació amb els antics cultes religiosos, on el tabac i el cànem eren plantes sagrades, inductores de la visió transcendent i la comunió mística

Com més avancem en l'estudi del Caganer i els seus vincles amb la sacralitat arcaica i l'ús sagrat dels excrements[1], 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'un estudi que vaig polint i ampliant, amb la voluntat que esdevingui llibre, però que ja podeu trobar publicat, en un primer esbós, al web de l'Institut Nova Història[2], i una mica més ampliat al meu propi web[3]. I, si bé cada vegada n'anem copsant més el sentit profund, jo crec que no podem desestimar la idea que el significat de la defecació s'hauria de connectar, a més a més, amb la neteja fecal que produeixen certs enteògens quan s'ingereixen a fi de provocar visions místiques.

Ho veiem a la imatge marmòria de Mitra, conservada a l'abadia anglesa de Woburn, on el vell déu romà caga sobre un gran ull. O, almenys, hi fa el gest[4].

Aquesta és una evidència plàstica que jo interpretava com el símbol de la visió transcendent o divina, atès que l'ull era l'ull de Mitra. O Mitra mateix. És a dir, que el que el monument de marbre ens vindria a revelar és que no hi ha iniciació a la visió transcendent sense la prèvia neteja fecal. Jo mateix també ho he comprovat en algunes experiències d'alteració de la consciència, cosa que m'ajuda profundament en aquesta interpretació, perquè som davant d'identiques manifestacions. Sense anar més lluny i reforçant-ho, l'antropòleg Josep M. Fericgla explica al seu llibre *Els jívaros*, caçadors de somnis, que així li esdevingué en prendre l'aiahuasca entre els 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»[5]. I així sabem que passa també entre els pacients o neòfits —segons el cas—, que

ingereixen la iboga a fi de tenir consciència més enllà del món físic, perquè la planta tant s'utilitza amb finalitats mèdiques com xamàniques. 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»[6]. I era només llavors quan «podien iniciar un viatge oníric per reunir-se amb els seus avantpassats a l'altre món»[7]. 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»[8]. En algunes de les meves experiències d'alteració de la consciència, després d'haver ingerit psilocybe o fumat alguna altra substància amb el mateix propòsit, com que ho vaig fer havent sopat, sense gaire temps de marge perquè la digestió fes el seu propi recorregut, recordo el mal tràngol que vaig passar amb la sensació punyent de cagar-me a sobre. En un d'aquests casos, que em trobava a Arenys de Mar, emboletat en una festa popular a la platja, vaig haver de marxar-ne a corre-cuita i anar encara més de pressa a casa per anar de ventre. El següent cop que ho vaig fer, ja vaig tenir prou cura de no menjar quasi res durant dos dies i mig, llevat d'algun suc de fruita, un iogurt i un parell d'infusions, perquè el que jo volia no era patir pel meu estómac, ni tenir-hi centrada tota la meva atenció, sinó mirar-me a mi i al món amb uns altres ulls, més propers als de l'esperit, la realitat immaterial i la transcendència. Això em va recordar de cop que, durant la meva infantesa, no podíem anar a combregar si, entre l'esmorzar i la comunió no havien passat algunes hores. Avui, llegeixo en un Manual per a ben combregar que «el dejuni eucarístic requereix que tots els catòlics s'abstinguin de menjar i beure, llevat d'aigua i de la medicació necessària, almenys durant una hora abans de la Comunió (no pas de l'inici de la missa)», per bé que «amb els anys, s'ha abreujat el lapse del dejuni eucarístic a fi de permetre una accés més gran a la Sagrada Comunió»[9]. La meua mare, Na Glòria Bilbeny i Botiguer, em confirma que a la seva època (entre el 1944, en què va fer la primera comunió i el desembre del 1965, en què es va acabar el Concili Vaticà II[10]), «per poder combregar, havies de mantenir el dejuni des de les 12 de la nit del dia abans». Cosa que demostraria que, a l'antigor, quan la sagrada forma era elaborada amb algun cereal o producte que ajudava a alterar la consciència, i facilitar, així, la visió transcendent i la comunió divina, calia rebre-la en absoluta puresa corporal i, per descomptat, intestinal. Des d'aquest caient, doncs, té molt de sentit el que ens relata En Sergio Briglia, en els seus comentaris a l'«Evangeli segons Sant Marc», car, per ell, el dejuni té cada cop un caràcter més místic: «Podem veure alguns textos en apòcrifs tardans en què el dejuni es converteix en una pràctica ritual prèvia a una revelació divina»[11]. I rebla que «fins a tal punt es vincula el dejuni amb les visions, que en 4 Esd, V,13 s'hi diu: Si encara dejunés durant set dies sentiria de nou coses més grans. Així, doncs, el dejuni disposa el cor per a una missió: és una manera d'obrir-se a la revelació divina»[12]. En aquest sentit, no és tampoc gens estrany que «abans de celebrar els seus ritus les bacants es preparessin mitjançant un dejuni d'alguns dies»[13]. I no en va, perquè és prou sabut que a fi de ser posseïdes per l'esperit de Dionís, a les festes de Delfos i Tebes, «mastegaven fulles d'[una] heura» embriagadora[14]. És fàcilment inferible, doncs, que el dejuni de les bacants era practicat amb l'objectiu de provocar i potenciar la comunió metafísica.

El dejuni o el rentatge del ventre, amb defecació inclosa, és, per tant, un fet objectivable «antropològicament» dins un àmbit sagrat: el de la preparació de la visió transcendent. I és que, com ens recorda En Dominique Laporte, es dona «un sistema de parentiu que lliga íntimament les figures de Déu, de la merda i de l'ànima»[15]. O com ho expressa En Luis Díaz: «En moltes tradicions culturals, menjar i defecar són activitats més lligades a l'ànima del que l'ortodòxia catòlica està disposada a admetre»[16]. Jo només en diria de l'«ortodòxia», en general, sense vincular-la a cap religió, ni a cap sistema de creences sinó, més aviat, a una visió restringida de les coses i els fets. Nogensmenys, aquest autor posa l'exemple d'un moribund que, a Benarés, a la riba del Ganges, «renuncia a qualsevol aliment en els dies anteriors a la seva mort, i no pren res més que l'aigua contaminada del riu i una barreja en què s'hi submergeix la imatge d'una deïtat. Aquesta ingesta té com a objectiu netejar-li el cos (alliberar-lo de matèries fecals) i debilitar-lo perquè a la seva ànima li resulti més fàcil deixar-lo»[17]. D'alguna manera N'Hília Moreira, en estudiar les visions del profeta Zacaries, sembla copsar aquesta relació entre neteja intestinal i preparació de la transcendència quan exposa que «lo fecal és signe de desobediència a les ensenyances divines i la seva neteja representa la tenaç preferència de Jahvè pels seus escollits»[18]. 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»[19]. Per tant, atès que sabem que hi havia «emblemes i records que posseïen els iniciats als ritus místics i que, de vegades, es conservaven als lararis com a signa et memoracula de la iniciació»[20] ?és a dir, com a senyal i record?, també es podria haver donat que el Caganer del pessebre en fos un, ara que ja sabem que el déu Pet també hi era escenificat i que sovint és representat com si fos un caganer. Però, majorment, ara que hem descobert que Mitra, tal com el veiem al marbre de l'Abadia de Woburn, també s'havia representat com un caganer amb barretina, relacionat directament amb l'Ull de la visió transcendent.

Però a la transcendència i a la revelació també s'hi podia arribar fumant. En Walter Burkert creu que en els grans rituals iniciàtics d'Eleusis s'hi podia haver fumat opi. Segons ell, «es podria tenir en compte l'ús de l'opi a Eleusis, atès que la rosella, junt amb l'espiga de blat, és l'atribut constant de Demèter. La deessa subminoica de Gazi, a Creta, adornada

amb roselles, ha estat desemmascarada com una veritable deessa de l'opi i es diu que es trobà una pipa d'opi en un santuari de Kition, a Xipre, aproximadament de la mateixa època»[21]. Conformement, al 1954, en el decurs d'unes excavacions arqueològiques a la Torre dels Encantats, a Arenys de Mar, l'arxiver, escriptor i historiador del dret Josep Maria Pons i Guri va trobar unes pipes ibèriques del segle I abans de Crist[22], emprades, segons ell, «per fumar herbes aromàtiques»[23]. Ell en deia «aromàtiques», però jo crec que, més aviat, 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»[24]. I aquest és el desllorigador: el cànem. Per En Terence McKenna, «el Cannabis és el millor candidat per reemplaçar els fongs sagrats»[25], raó per la qual «està associat amb l'aspecte esotèric –i, per tant, secret– de la religiositat»[26]. Certament, «el seu ús perllongat ajuda a comunicar-se amb els esperits i il·lumina el cos»[27]. O, com assevera En Mircea Eliade, és «el fum de cànem, mitjà rudimentari per aconseguir l'èxtasi»[28]. 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'Amèrica del Nord. El fum esdevé una ofrena als poders espirituals quan aquest acte es realitza dins d'un determinat ritual»[29]. 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»[30]. Per aquesta raó, l'Enrique Margery ha posat de manifest «el caràcter sagrat de la pipa»[31] en 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 nous, «se'ls sortia a rebre portant a les mans fulles de tabac»[32]. Doncs, bé: a Arenys de Mar s'ha conservat, precisament per la Puríssima, el 8 de desembre, durant l'inici del cicle nadalenc, la festa de la Mare de Déu Fumadora, on encara fins fa ben pocs anys, els pares permetien fumar als nens. Aquell dia i només aquell dia, nens i nenes fumàvem plegats pels carrers de la vila, imitant inconscientment els adults. Però, a Arenys de Munt, segons me n'informava Na Sefa Planas a l'estiu del 2002, «les nenes anaven juntes a fumar en un bosquet a prop del poble». Cosa que indica un ritual que havia de comportar una germandat i, per tant, una iniciació arcaica ja perduda, però no pas esborrada del tot. Per més que durant molt de temps l'origen d'aquesta festivitat infantil hagués quedat diluïda en les ombres de la consciència arenyenca, i ja a mitjan segle XX ningú no la podia interpretar, jo crec que som davant d'un autèntic ritual d'iniciació infantil. Del pas de nens a adults a través del fum sagrat i de la comunió transcendent. Per això al segle XIX els nens no fumaven pel carrer, sinó únicament durant un aplec que se celebrava al turó de la Pietat, a l'entorn de l'ermita d'aquesta Mare de Déu[33], on avui hi ha l'actual cementiri.

Nens fumant a la Riera d'Arenys de Mar el dia de la Puríssima o Mare de Déu Fumadora (google.es)

La vinculació de l'espai on es permetia fumar als nens amb el Més Enllà ara es fa del tot palesa i ens deixa entendre que, en algun moment de la història, l'acte de fumar també havia d'estar relacionat amb la transcendència. Però, sobretot, amb el Nadal. Havia de tractar-se d'un ritual de purificació ?per això es fumava per la Puríssima? i preparació per a la gran festa del solstici d'hivern o naixement de l'Infant Diví. Encara que avui es pugui relacionar el fum o el fumar amb quelcom gens saludable o que afecta perniciosament la salut, antigament era ben al contrari. I el tabac es relacionava amb els déus i amb la purificació espiritual, raó per la qual En Carlos Villa vincula l'experiència «d'empassar fum» amb la voluntat «de purificar l'ànima»[34].

Abans he parlat de la importància dels dejunis per a la preparació de l'ànima en la seva trobada amb la divinitat o amb la realitat metafísica. Com que sabem que a l'església ortodoxa «el dejuni per preparar el Nadal comença el 28 de novembre»[35], i sabem per En Joan Amades que, per Sant Andreu, el 30 de novembre[36], a Ciutat de Mallorca i per la Puríssima, a Palamós, els nens també fumaven[37], és que a l'antiguitat la purificació per al Nadal començava el 28 de novembre, o una mica abans, si tenim en compte que l'Advent també és un temps de purificació i preparació per a la vinguda de Crist, que comença quatre diumenges abans i antigament tenia unes fortes «consideracions ascètiques»[38]. A la Garrotxa, a més a més, a mitjan segle XX, com comenta En Violant i Simorra, el temps d'Advent era, en general, observat «per tota la gent» amb vives demostracions de fe, «com dejunis i resos»[39]. Però a l'Edat Mitjana els dejunis eren més llargs i severs. Tal com ho recorda l'Alban Butler, «és clar que a Llombardia, al segle vuitè, l'advent era un dejuni de quaranta dies; tot i que a Roma, al segle novè, només era de quatre setmanes»[40]. La preparació al Nadal, doncs, començava un mes abans i havia d'incloure, com ara ja podem intuir, per raó d'aquest mateix ascetisme i d'aquests dejunis, les iniciacions infantils a través del fumar de les festes de Sant Andreu i de l'arenyenca Mare de Déu Fumadora. Però aquesta, pel fet que s'havia també mantingut viva a Arenys de Munt fins a la segona meitat del segle XX, pressuposa una antiguitat anterior al 1574, any de la separació municipal i política de les dues viles[41]. És a dir, que si podem assegurar que a l'antic Sant Martí d'Arenys, al segle XVI, els nens fumaven per la Puríssima, és que ho feien en un acte sagrat, car llavors fumar tenia encara aquestes claríssimes connotacions de transcendència. El fet que el ritual s'hagi mantingut en dos municipis que es van independitzar políticament al darrer terç del segle XVI, ho permet afirmar. I, en conseqüència, caldria considerar que no hi podia haver preparació al Nadal sense fumar. Jo estic convençut que això hauria fet del fum, del cigar i de la pipa també un símbol indefugible d'aquesta gran festa, a la qual s'hi lliguen ensems les famoses i indispensables cigarretes de xocolata que caga el tió i que els

Reis porten als nens.

Arribats aquí amb aquesta nova consciència de la sacralitat del tabac i de l'acte de fumar, ara veurem com a quelcom altament significatiu que, per l'Anna Maria Gaya, al caganer se'l representa «sovint fumant pipa»[42]. L'Amades, amb tot, no ens indica que el caganer fumés «de tant en tant» amb pipa, o que ho fes «sovint» o «molt sovint», sinó que creu que era preceptiu que hi fumés. I, així, ens adverteix 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»[43]. És a dir, que, fins fa ben poc, es considerava una heretgia pessebrística que el Caganer no fumés amb pipa. I hom no podia ni tan sols concebre'l sense pipa o sense fumar.

Caganer fumant amb pipa (El Pessebre, de Joan Amades, p. 308)

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 una pipa i un cigar»[44], 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»[45]. Certament, la iconografia presenta el caganer amb pipa, però no només això, sinó que tant la pipa com la barretina serien dos elements indispensables sense els quals no ens podem assegurar la felicitat futura. O com ho expressa Na Marta Alòs: «El meu padrí sempre deia que, perquè el caganer porti goig i alegria a les cases, aquest ha de lluir una barretina i fumar amb pipa»[46]. Llavors, i puix que la barretina no produeix cap efecte directe sobre l'ànima ni sobre l'alteració de la consciència, crec que de la sentència anterior en podem inferir ?sempre que la llegim en un sentit més ample que el que emmarca l'espai històric de qui la diu? que cal fumar alguna substància determinada (amb pipa) per aconseguir l'estadi de felicitat anímica ideal. Car no hi ha alegria ni goig sense el fum ?sense el fum consubstancialitzat? i, és clar, tampoc sense la pipa.

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

Com que les primeres plasmacions iconogràfiques d'aquest caganer que fuma ens remeten a rajoles del segle XVII[47], 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 (amb 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. Però, si com vinc postulant, el Caganer té connexions amb les antigues divinitats i el Dimoni n'era una d'elles, llavors, no ens hauria d'estranyar que a aquest vell déu precisà també se'l representés fumant. És cert que, com adverteix Na Sylvia Lagarda-Mata, «el foc i el fum són elements típics en la caracterització del Maligne»[48]. És cert que el fum és arreu on la presència del Dimoni es materialitza i que, sovint, quan obre la boca, «vomita flamarades de sofre i fum»[49]. Però, més enllà d'aquest fum, i diguem-ne inherent a la seva natura, aquesta escriptora barcelonina ens adverteix que «el Diable és fumador»[50], raó per la qual en alguna rondalla Satanàs «es compra tabac per a la pipa»[51]. I tot seguit ens comenta: «El més original dels dimonis dels quals he tingut notícia és un que se li presenta a un pobre mortal fumant un gruixut cigar, cosa, d'altra banda, gens estranya si tenim en compte que la invenció del tabac s'atribueix al Maligne»[52]. A més, en estudiar el paper del diable dins del conte popular, En Carlos González expressa: «Molt sovint el veiem com a cavaller. En un cas, fins i tot, com un cavaller "molt guapo"; i en un altre, com un senyor "molt ensenyorit", tot apareixent en dos textos (cal assenyalar que pel seu casament) vestit d'etiqueta. Quant a la seva vestimenta, el trobem una vegada "vestit de negre" i, en dos exemples molt més explícits, com un senyor amb capa fumant un gran cigar»[53]. I, tot seguit, rubrica: «La imatge del diable fumant sembla, doncs, una de les més esteses»[54]. Però no només això. Vull dir que, pel que fa al fet de fumar, no hi ha tan sols i únicament un paral·lelisme remarcable entre el Dimoni i el Caganer. Sinó que es dona un nou vincle més profund i corprenedor, perquè sabem que, de bell antuvi, ja des dels primers moments de la colonització americana, el tabac va rebre el sobrenom d'«herba del dimoni»[55], perquè va ser aquest qui el va inventar i va ensenyar-ne l'ús als sacerdots indígenes d'Amèrica[56]. Per aquesta raó, en algun gravat maia, per exemple, es pot veure una antiga divinitat fumant amb pipa.

Antic déu maia fumant (zonamayadotorg.
wordpress.com)

I no només això, sinó que En Jeroni Benzó, un dels primers cronistes d'Índies, al 1565 ja el definirà com el «pestífer i malvat verí del diable»[57]. No és estrany, doncs, que tot sovint les pipes de fumar (tabac o cànem) vinguin decorades amb la cara del Dimoni, com aquesta del segle XVII que trobem a la venda a la botiga d'antiguitats Invaluable, de Sofia, a Bulgària[58].

A més a més, a la segona meitat del segle XVI, «serà quan l'Església es proclama sobre l'ús del tabac i el condemna dient que és "un instrument del diable", ja que els taïns el feien servir per comunicar-se amb els seus déus, que per l'Església no eren altra cosa que dimonis»[59]. Així mateix, el rei Jaume I d'Anglaterra comparava el fum del tabac «amb les fogueres terribles de l'infern»[60], raó per la qual «en prohibí serverament l'ús»[61]. I, segons En Rafael Cámara, En José Ramón Martínez i En Fernando Díaz, «la persecució contra el tabac assolí el seu màxim històric quan al 1624 el Papa [Urbà VIII] promulgà una Butlla per la qual amenaçava d'excomunió aquells que consumissin tabac en forma de pòlvores o rapè en llocs sagrats»[62]. Sembla que els bisbes i els sacerdots, «secundant les disposicions de la Santa Seu amenaçaven el poble amb les ires de Déu si no s'abstenia de l'ús del tabac en qualsevol de les seves formes»[63]. I, finalment, sabem que, a Espanya, «des del 1693 Carles II (1661-1700) n'havia impedit la producció i venda» i que «al 1714 Felip V en reitera la prohibició»[64]. Poca broma, doncs, amb el tabac. I menys encara amb el tabac a dins les Esglésies. Reporto ara això justament aquí, perquè si l'Església creia i preconitzava que el Dimoni havia inventat aquesta herba i l'ús de fumar i ell tot sovint ens és descrit fumant, ara amb pipa i suara un cigar; i més encara: si al llarg de la segona meitat del segle XVI i, pel cap baix, durant la primera meitat del XVII, l'Església va llençar tota mena d'interdiccions contra el fet de fumar tabac, no pot ser casual ni involuntari que el Caganer aparegui sempre fumant, ja a les primeres representacions gràfiques del XVII. Els artistes que els pintaven, primer a les rajoles i després els qui creaven la figureta del pessebre, no podien estar al marge de les connotacions diabòliques que comportava el tabac i el fet de fumar-ne. I menys de les múltiples interdiccions de reis, papes i bisbes perquè la gent deixés de fumar. Per tant, no m'estranyaria gens que la persistència fortíssima a construir caganers fumadors, que a Catalunya comencem a percebre al llarg del segle XVII i que s'anirà accentuant cada cop més al llarg dels segles XVIII i XIX, tingués quelcom a veure també amb la voluntat de dotar-lo d'aquesta mateixa connotació anticatòlica o antiespanyola o de vincular-lo directament amb el Dimoni.

Llavors, vist el que hem vist, i mesurat el que hem mesurat fins aquí, m'atreveixo a postular que «el Caganer», a més a més de la manifestació evident d'una divinitat antiga, o d'un possible símbol del contrapoder, alhora vindria a ser una mena d'indicador de la proximitat de la revelació divina. Per això apareix sempre en contextos religiosos i sagrats, fent la mateixa feina corporal que trobem que feien antics déus, o com a divinitats explícites o ja en forma de dimonis. Per això fuma; per això, com el dimoni, ensenya el cul; per això està relacionat amb els excrements; per això, com el déu Mitra, porta barretina; per això és un pagès ?és a dir, un pagà? i, per això mateix, el posem a la nostra representació religiosa per excel·lència: el pessebre de Nadal, on comparteix l'espai sagrat amb d'altres divinitats precristianes, avui ja totalment deixatades i infantilitzades[65].

Jordi Bilbeny

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES:

[1] Vg. JORDI BILBENY, «En Patufet, el bou i els excrements rituals», web de festes.org; <http://www.festes.org/arxius/patufetbouexcrements.pdf> i «La sacralitat perduda d'"El Caganer"», web d'En Jordi Bilbeny, 20 de novembre del 2020, <http://www.jordibilbeny.cat/2020/11/20/la-sacralitat-perduda-del-caganer/>

[2] JORDI BILBENY, «Apunts sobre "el Caganer" del pessebre. Furgant entre els abismes d'una sacralitat perduda», web de l'Institut Nova Història, 18 de juliol del 2020; <https://www.inh.cat/articles/Apunts-sobre-el-Caganer-del-pessebre.-Furgant-entre-els-abismes-d-una-sacralitat-perduda>

[3] JORDI BILBENY, «La sacralitat perduda d'"El Caganer"», web d'En Jordi Bilbeny, 20 de novembre del 2020, <http://www.jordibilbeny.cat/2020/11/20/la-sacralitat-perduda-del-caganer/>

[4] Vg. JAMES MILLINGEN, «Some observations on an Antique Bas-relief on which the Evil Eye, or Fascinum, is represented», *Archaeologia*, XIX (1821), làmina VI, p. 74.

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

[6] 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.

[7] Ídem.

[8] Ídem.

[9] CORINA LAUGHLIN, KENNETH A. RILEY, PAUL TURNER, Manual para ministros extraordinarios de la Sagrada Comunión; Liturgy Training Publications, segona edició, Chicago, 2014, p. 55.

[10] Cf. CÉSAR IZQUIERDO, Para comprender el Vaticano II. Síntesis histórica y doctrinal; Ediciones Palabra, S.A.; Madrid, 2012, p. 72.

[11] SERGIO BRIGLIA, «Evangelio según San Marcos», Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento; publicat sota la direcció d'Armando J. Levoratti, Editorial Verbo Divino, Estella, 2010, p. 414.

[12] Ídem.

[13] ALFRED LOISY, Los misterios paganos y el misterio cristiano; traducció d'Ana P. de Goldar i supervisió d'Eduardo J. Prieto, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; primera reimpressió, Barcelona, 1990, p. 26.

[14] Ídem.

[15] DOMINIQUE LAPORTE, Historia de la mierda; traducció de Nuria Pérez de Lara, 3a edició, Pre-Textos, Paterna, 1998, p. 113.

[16] LUIS DÍAZ VIANA, «Sentimientos ante la muerte: las narrativas del paraíso», Emociones y sentimientos. La construcción social del amor; dirigit per Luisa Abad González i Juan Antonio Flores Martos, Humanidades-115, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Conca, 2010, p. 38.

[17] Ídem.

[18] HILIA MOREIRA, Antes del asco. Excremento, entre naturaleza y cultura; Ediciones Trilce, Montevideo, 1998, p. 28.

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

[20] 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.

[21] WALTER BURKERT, Cultos místéricos antiguos; traducció de María Tabuyo i Agustín López, Paradigmas-36, Editorial Trotta, S.A.; Madrid, 2005, p. 133.

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

[23] Ídem, p. 85.

[24] ARXIU JORDI BILBENY, Carpeta «Mare de Déu Fumadora»; nota en un paper solt datat el 7 de desembre del 1987.

[25] 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.

[26] Ídem, p. 184.

[27] 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.

[28] 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.

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

[30] Ídem.

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

[32] Ídem.

[33] Vg. JORDI BILBENY, La Mare de Déu Fumadora. A la recerca del fum esvanit; Servei Municipal de Català. Ajuntament d'Arenys de Mar, Arenys de Mar, desembre del 1987 i al web de l'Institut Nova Història, 7 de desembre del 2013,
<https://www.inh.cat/articles/La-Mare-de-Deu-Fumadora.-A-la-recerca-del-fum-esvanit>

[34] CARLOS VILLA ROIZ, Popocatepetl. Mitos, ciencia y cultura (un cráter en el tiempo); Plaza y Valdés, Editores; Mèxic, D.F., 1997, p. 286.

[35] JOSEFINA ROMA, «La fiesta, doblemente desplazada: los ortodoxos en tierras de tradición cristiana occidental», Fiesta y ciudad: pluriculturalidad e integración; edició de Josep Martí, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Departamento de Antropología de España y América, Madrid, 2008, p. 94.

[36] JOAN AMADES, Costumari Català. El curs de l'any; Salvat Editores, S.A.; Barcelona, 1985, vol. V, «Tardor», p. 745.

[37] Ídem, p. 869.

[38] BERNABÉ DALMAU, Viure l'Advent; Col·lecció Emaús-73, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2006, p. 11.

[39] R[AMON] VIOLANT i SIMORRA, El Llibre de Nadal. Costums, creences, significat i orígens; Obradors del mestre impressor Salvador Salvadó, Barcelona, MCMXLVIII, p. 26.

[40] ALBAN BUTLER, The Moveable Feasts, Fasts, and Other Annual Observances of the Catholic Church; James Duffy, Dublín, MDCCCXXXIX, p. 59-60.

[41] Cf. AGUSTÍ ESPRIU i MALAGELADA, Aproximació històrica al mite de Sinera; Publicacions de l'Abadia de Montserrat, edició revisada, corregida i augmentada, Barcelona, 2010, p. 153.

[42] ANNA MARIA GAYA i FUERTES, La nostra cultura. Art, festes, llegendes i tradicions populars a Lleida; Edicions de la Universitat de Lleida - Institut de Ciències de l'Educació, Lleida, 2008, p. 87.

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

[44] 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.

[45] JORDI ARRUGA i JORDI MAÑÀ, El caganer. La figura més popular del pessebre català; Auca-1, Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1992, p. 16.

[46] MARTA ALÒS i BRAHIM YAABED, Entre imams i capellans. Diàleg obert sobre la societat, la cultura i la religió; Pagès Editors, S.L.; Lleida, 2007, p. 19.

[47] Vg. JORDI ARRUGA, «De la pintura costumista flamenca als pessebres casolans de Catalunya: un recorregut per les manifestacions de l'escatologia a la imatgeria i la ceràmica»; Butlletí Informatiu de Ceràmica, 86-87, juliol-desembre del 2005; figura 6, p. 42.

[48] SYLVIA LAGARDA-MATA, El Diable és català; Inspira-46, Angle Editorial, Barcelona, 2014, p. 43.

[49] Ídem.

[50] Ídem.

[51] Ídem, p. 70.

[52] Ídem, p. 43.

[53] CARLOS GONZÁLEZ SANZ, «El diablo en el cuento folklórico», El diablo en la Edad Moderna; edició de María Tausiet i James S. Amelang, Marcial Pons, Ediciones de Historia, S.A.; Madrid, 2004, p. 141.

[54] Ídem.

[55] Cf. JOSE PEREZ VIDAL, España en la Historia del tabaco; Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Centro de Estudios de Etnología Peninsular, Madrid, 1959, p. 50.

[56] Vg. FRANCISCO DE LEIVA Y AGUILAR, Desengaño Contra el Mal Uso del Tabaco; Salvador de Cea Tesa, Còrdova, 1634, p. 5 [Recte].

[57] GIROLAMO BENZONI, La Historia del Nuevo Mundo; traducció i notes de Marisa Vannini de Gerulewicz, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia-86, Academia Nacional de la Historia, 2a edició, Caracas, 1987, p. 97.

[58] Vg. «Lot 331. 1600s Antique Clay Pottery Tobacco Pipe w/ Devil Satan Head Xtr. Rare», web de la botiga d'antiguitats Invaluable; <https://www.invaluable.com/auction-lot/1600s-antique-clay-pottery-tobacco-pipe-w-devil-s-331-c-c094c60bf4>

[59] RAFAEL CÁMARA ARTIGAS, JOSÉ RAMÓN MARTÍNEZ BATLLE i FERNANDO DÍAZ DEL OLMO, Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente en República Dominicana. Medios naturales, manejo histórico, conservación y protección; Consejo Superior de Investigaciones Científicas ? Escuela de Estudios Hispano-Americanos ? Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, p. 207.

[60] E[LEUTERIO] LOMBA Y URRIOLA, Un Defensor del Tabaco ante la Razón y la Lógica; Imprenta de D. Antonio Perez Dubrull, Madrid, 1880, p. 6.

[61] Ídem.

[62] R. CÁMARA ARTIGAS, J. R. MARTÍNEZ BATLLE i F. DÍAZ DEL OLMO, ob. cit., p. 207.

[63] E. LOMBA Y URRIOLA, ob. cit., p. 7.

[64] ROBERTO MARIA TISNES JIMENEZ, Caballero y Góngora y los comuneros; Ministerio de Educación Nacional ? Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, 1984, p. 67.

[65] Vg. JORDI BILBENY, «Arrels precristianes del pessebre de Nadal», web de l'Institut Nova Història, 21 de desembre del 2015; <https://www.inh.cat/articles/Arrels-precristianes-del-pessebre-de-Nadal>