

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

91

2010

EL PELEGRINATGE
COM A VIATGE

LLUÍS DUCH

QUADERNS

Lin

EL PELEGRINATGE COM A VIATGE

LLUÍS DUCH

fjm
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

Lluís Duch i Álvarez (Barcelona, 1936) és monjo de Montserrat i doctor en teologia per la universitat de Tübingen. Actualment és professor d'antropologia a l'Institut del Teatre de Barcelona i als cursos de llicència de la Facultat de Teologia de Catalunya. Algunes de les seves publicacions són *Religió i món modern* (1984), *Temps de tardor: entre modernitat i postmodernitat* (1990), *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans de Mèxic* (1992), *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana* (1994), una introducció a la logomítica en dos volums: *Mite i cultura* (1995) i *Mite i interpretació* (1996), *Antropologia de la religió* (1997), *Antropologia de la vida quotidiana* (6 vol.) (1999-2002), *Estaciones del laberinto* (2004), *Un extraño en nuestra casa i Dietrich Bonhoeffer. Una aproximació* (2007) i *La crisi de la transmissió de la fe* (2009).

© Lluís Duch i Álvarez

Edició: Isidre Ferré

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: abril de 2010

© Editorial Claret, SLU

Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona

Tel.: 933 010 062 – Fax: 933 174 830

www.claret.cat – editorial@claret.cat

Impressió a Agpograf

ISBN 978-84-9846-385-9

Dipòsit legal: B-5.505-2010

ÍNDEX

1. Introducció	7
2. El camí i la carretera	7
3. La diversitat d'experiències a l'entorn del viatge	11
4. El pelegrinatge	17
4.1. El pelegrinatge a Jerusalem	26
4.2. Les motivacions del pelegrinatge a Jerusalem	28
5. Conclusió	32
Bibliografia	35

Als meus amics Lali i Domingo

1. INTRODUCCIÓ*

No és cap exageració afirmar que es podria construir tota una antropologia molt ben articulada a partir del terme *viatge*; una antropologia que seria amb tota seguretat una doctrina psicològica i social molt completa que donaria raó de les variades formes de presència —o, més aviat, de les representacions, de les *històries*— de l'ésser humà en el seu món quotidià. El moviment és vida: el que no es mou és mort, a no ser que sigui com el Déu d'Aristòtil, un immòbil movent... El viatge, perquè és vida, és moviment, canvi, que, per a bé i per a mal, modifica el viatger i totes les coses i les idees que, de lluny o de prop, s'hi relacionen. És prou evident que el viatge és una de les categories més penetrants i plenes de sentit de l'imaginari col·lectiu occidental. Les dimensions espaciotemporals del nostre ésser en el món es manifesten plenament en l'experiència del viatjar. Per això el viatge, més que una de les metàfores amb connotacions més denses, és un «jardí de símbols» aptes per expressar de maneres molt diferenciades les transicions i les transformacions de l'existència humana: la mort («craspàs»), la vida («camí», «pelegrinatge»), els moments forts de la vida social (els diversos «ritus de pas»). Per a alguns esperits, per exemple Baudelaire, la fixació i l'estabilitat són «la grande maladie: horreur du domicile»... Per a l'infatigable rodamón Ibn Battūta, «qui no viatja, no arribarà mai a conèixer el valor dels homes».

2. EL CAMÍ I LA CARRETERA

Referir-se al viatge i, molt més en concret encara, al pelegrinatge implica tenir en compte els nombrosos simbolismes i imatges a l'entorn del

* A la base d'aquest text hi ha la conferència pronunciada dins el cicle «El viatge com a forma simbòlica», organitzat per la Fundació Joan Maragall i l'IdEC de la Universitat Pompeu Fabra el dia 4 de novembre de 2009. (N. de l'ed.)

camí, que és una referència simbòlica que ha tingut una importància enorme per a la immensa majoria de tradicions religiosoculturals de la humanitat de tots els temps. El camí i el caminar fan possible en l'ésser humà l'obertura de l'espai tancat, la superació física, psíquica i espiritual dels límits convencionalment establerts, la sortida cap a l'exterioritat geogràfica i espiritual, la marxa vers l'alteritat, sempre en direcció cap al desconegut. D'aquesta manera —hom així ho espera— s'arribaran a suplir les deficiències i les contradiccions que hom experimenta a causa dels límits del propi lloc. La meta vers la qual es porta a terme l'obertura espacial, però, ja no pot ser un simple espai privat o privatitzat, sinó que es tracta d'un àmbit almenys tendencialment compartit, conviscut, que és on té lloc la «circulació» dels trajectes espaciotemporals dels éssers humans amb la finalitat d'assolir uns determinats objectius físics, psicològics o espirituals.

Per això mateix no pot causar estranyesa que el camí com a símbol de la vida humana sigui un dels més antics i més recurrents. No hi ha cap mena de dubte que posa en relleu un fet indiscutible: l'existència humana, des del naixement fins a la mort, de bon grat o a contrapèl, sempre és un anar cap endavant sense treva ni retorn. Justament la saviesa de la vida consisteix en el fet de percebre que, malgrat les foscos i les incerteses, el camí condueix a algun lloc, en alguns casos fins i tot a un no-espai i un no-temps en els quals hom creu que l'ésser humà es reconciliarà amb ell mateix, amb els altres, amb la naturalesa i amb Déu. Mogut explícitament o secretament pel «principi esperança», aquest trajecte apunta vers un terme que Ernst Bloch solia anomenar la *pàtria de la identitat* (*Heimatsidentität*), on l'ésser humà finalment deixarà de ser un ésser alienat, profundament esqueixat entre el cec imperialisme de la necessitat i el desig mai no plenament realitzat de llibertat.

La *carretera*, sobretot a partir dels anys cinquanta del segle XX, ha estat un símbol amb alguns trets molt propers al simbolisme del camí. Va ser Jack Kerouac amb la seva novel·la *A la carretera* (*On the Road*, 1957), esdevinguda la Bíblia de la generació *beat*, que tenia alguns precedents en les novel·les d'aventures de Jack London o de Karl May i en algun film de Charles Chaplin (*Tramp*), el qui va proposar la carretera com a símbol de la puresa, la llibertat i la independència enfront d'una societat sotmesa a tota mena de necessitats creades artificialment pels sistemes de la moda i pels innombrables interessos de caràcter econòmic —sovint inconfessables— dels poderosos de torn. El fet de posar-se en marxa a la carretera no s'interpretava com una simple fugida irresponsable d'uns individus rebels i inadaptats a les pautes socials imperants, sinó més aviat com l'expressió del cruel

desengany d'una joventut que amb delir cercava la salvació i la casa pater-nomaterial de l'Amèrica perduda (*lost America*) en llocs, assentaments i situacions que de cap manera no eren els oferts per l'establishment i les seves cobejances, sobretot de caràcter consumista i maquinal. D'aquesta manera, la vida a la carretera, és a dir en la provisionalitat del fer camí, molt sovint sense una meta gaire precisa, es va convertir en una mena de mística que no podia ser (des)qualificada senzillament com a profana, ja que implicava la ressacralització d'uns gests i d'uns moviments que posseïen per als implicats un dring sagrat. No hi ha dubte, per més paradoxal que això pugui semblar, que la vida a la carretera mostrava alguns paral·lelismes amb la famosa *fuga mundi* de les antigues tradicions monàstiques dels primers segles cristians. Ibn Jaldun afirmava que «els nòmades estan més a prop del món creat per Déu i més lluny dels costums censurables que han infectat el cor dels assentats».

Per regla general, els estoics veïeren en la sortida de l'entorn familiar un mitjà ascètic per adquirir la saviesa i la serenitat del cor, tot bandejant les passions que segrestaven i malmetien la voluntat dels humans. Epictet recomana a tots els qui volen esdevenir amics de la saviesa que «abandonin germans, pàtria, amics, família, perquè les velles habituds ens importunen i no ens permeten de començar a adoptar nous costums». D'altra banda, el jueu Filó d'Alexandria, tot reprenent el tema de la *xeniteia*, escrivia que «molta gent ha posat seny expatriant-se», i referint-se al pelegrinatge al temple de Jerusalem que tot jueu piadós havia de fer abandonant temporalment la família, els amics i les ocupacions, apuntava que aquesta decisió li podia proporcionar «un alliberament beneficiós per als neguits i el mode de vida ordinari». Tota la literatura monàstica antiga, de sant Jeroni a Joan Cassià i Evagri Pòntic, insisteix en què l'*hesychia*, l'estat de pau i de tranquil·litat interior, tan sols pot aconseguir-se per mitjà de l'expatriació, de l'abandó del més ençà amb els ulls fits en el més enllà, on serà possible la pràctica de la «vida angèlica».

És prou evident que aquests dos símbols, el camí i la carretera, tan propers l'un de l'altre, han mantingut una presència constant i amb significacions d'una enorme transcendència en la història de les religions de tots els temps. En el fons, tota religió (molt especialment les anomenades *religions universals*) es presenta per a llurs adeptes com a camí de salvació, que hauria de permetre —de fet, no sempre ho fa— la realització del projecte de salvació, al qual aspira amb intensitats variables el creient. La història de les religions monoteïstes posa prou clarament en relleu que molt sovint han pretès imposar-se amb un caràcter exclusiu i amb actituds bel·ligerants res-

pecte a les altres propostes religioses, les quals gairebé sempre eren considerades aleshores no sols com a competidores, sinó com unes manifestacions aberrants, amb uns trets de caràcter més o menys demoníac. La història religiosa d'Europa de tots els temps, per exemple, confirma aquest extrem amb prou claredat i contundència. Com és a bastament reconegut, en el passat i segons com també en el present, les religions monoteistes no s'han caracteritzat precisament per llur tolerància i respecte per «l'altre religió», sinó que han proclamat als quatre vents —sovint aïradament— el caràcter exclusiu del seu camí de salvació. Religiosament parlant, però, no s'hauria d'oblidar que «tots els camins porten a Roma», amb el benentès que en aquest context «Roma» no és una senyalització confessional, sinó tan sols una paraula per indicar un centre inefable i inabastable per a totes les religions de la humanitat.

Sobretot a partir de l'edat mitjana, en l'espiritualitat de la tradició religiosa occidental (cristiana) el camí es caracteritzà pel fet de posseir força per elevar (*elevatio*) o fer ascendir progressivament l'esperit humà fins a Déu (*ascensus mentis ad Deum*). D'aquesta manera, es confirmava la imatge del camí i del viatge com a elements no sols importants, sinó imprescindibles per a la vida espiritual. En aquesta espiritualitat, hom acostumava a distingir tres menes de rutes per al progrés espiritual dels fidels: l'anomenada *via purgativa*, que era una mena de preàmbul, que tenia la missió de purificar l'ésser humà de la seva pecaminositat natural i dels seus lligams als béns d'aquest món; la *via illuminativa*, que aclaria al creient la seva situació real davant Déu, ja que venia a ser l'equivalent d'una mena d'«autojudici» de la seva situació real d'ésser caigut; i, com a culminació definitiva i irreversible del viatge espiritual, la *via unitiva*, que era la unió definitiva i sense marxa enrere de l'esperit humà amb Déu.

Cal fer notar que aquestes tres formes del camí espiritual s'anomenaven genèricament amb el terme *mètode*. El mot grec *metodos* significa senzillament 'camí' mitjançant el qual l'ésser humà aconsegueix alguna cosa, arriba a un cert indret més o menys planificat per endavant. En qualsevol cas, però, en un sentit simbòlic el mètode espiritual, el camí espiritual —perquè és expressió i interpretació simbòliques del recorregut espiritual que porta a terme l'ésser humà—, és autèntic i veritable quan *fa present en forma de representació* un Absent, que no és (no pot ser) l'Absolut en si, sinó l'Absolut-per-a-mi, una mena —i valgui la contradicció en els termes— d'«Absolut relatiu». O si es vol expressar d'una altra manera: el mètode espiritual té la missió de fer present el Transcendent en termes immanents (fins i tot en termes autobiogràfics), que, d'altra banda, és l'única possibi-

litat que té l'ésser humà, a causa justament de la seva finitud constitutiva i insuperable, de situar-se en l'esfera del Transcendent. És prou evident, i la història de l'espiritualitat ho mostra a bastament, que el mètode, el camí espiritual, pot convertir-se en quelcom d'autoreferencial, de solidificat i rancat en si mateix, que ja no remet a un més enllà que està més enllà de qualsevol més enllà, sinó que tanca la persona religiosa en la gàbia de l'autosuficiència, de l'autoengany i, molt sovint també, de les pròpies patologies. Aleshores, el mètode, el camí espiritual, no fa sinó encaminar els passos de l'individu cap a l'ídol, el qual il·lusòriament es caracteritza sempre perquè hom manté la presumpció de fer coincidir en ell mateix la representació i la presència, el simbolitzant i el simbolitzat. Això és la negació mateixa del que la tradició anomena l'*ascensió espiritual*, és a dir el camí vers l'Absolut, inassolible *in statu viae* (per parlar com sant Agustí), però que d'alguna manera ja pot ser *pre-gustat* en el mateix caminar (recordem l'aguda sentència de Blaise Pascal: «Déu manifesta a l'ésser humà: "No em cercaries si ja no m'haguessis trobat"»). O, expressant-ho d'una altra manera, espiritualment parlant: el camí és la meta.

3. LA DIVERSITAT D'EXPERIÈNCIES A L'ENTORN DEL VIATGE

El mot català *viatge* i el francès *voyage* deriven del llatí *viaticus*, que significa 'el que és necessari per al camí'. En anglès, el terme *journey* deriva del llatí *diurnum*, que en català ha donat el mot *jorn*: es tracta del camí que hom pot recórrer en un dia, de sol a sol. El mot alemany *reisen* deriva de l'antic alemany *risan*, que inicialment indicava el fet de preparar o d'emprendre una acció bèl·lica. El «vagabundeig» és, en canvi, un viatge *vagus*, propi del rodamón, errant, circular, sense cap meta precisa predeterminada. Com ho veurem més endavant, el *pelegrinatge* és el viatge d'aquell que ve de fora, de terres estranyes, alienes, al propi territori (*ager*). El terme *turista* procedeix del llatí *tornus*, el qual, per la seva banda, deriva del grec *tornos*, que significa 'torn', giravoltar sovint amb una meta molt poc precisa. La idea que el viatge és una experiència que posa a prova i perfecciona el caràcter del viatger s'expressa molt bé mitjançant el terme alemany *beuandert*, que en la llengua actual significa 'sagaç, expert, perspicaç', però que originàriament significava 'el qui havia viatjat molt', 'el qui havia adquirit una rica experiència viatgera', 'el qui n'havia vistes de verdes i de madures'.

L'arrel indoeuropea dels termes llatins *experior* i *experimentum* (dels quals deriva el mot català *experiència*) és *Per*. Moltes significacions secundàries de

Per fan referència a situacions en moviment, cinètiques, com, per exemple, travessar un espai, arribar a una meta, sortir cap enfora. La implicació del risc en el terme *perill* (que inclou l'arrel *Per*) és prou manifesta. D'altra banda, els verbs anglesos *to fare* (anar) i *to fear* (témer) tenen la mateixa arrel etimològica i es refereixen en el viatge al mateix terreny experiencial. El terme anglès *travel*, el francès *travail* i el català *truball* signifiquen en un sentit directe el fet de treballar, però freqüentment també indiquen 'prova, fatiga, suportar quelcom de feixuc'. En aquest context, el viatge implica una mutació del viatger, sovint molt profunda i irreversible, que el desgasta, el situa de sobte davant d'interrogants a primer cop d'ull insolubles, introdueix la seva existència en aventures que poden arribar a ser mortals.

Amb molta freqüència —evidentment no sempre—, els antics consideraven que el viatge comportava inacabables sofrències i sovint tot un seguit de càstigs: els viatges narrats a l'*Odissea* i a l'epopeia de Gilgamesh han estat decretats pels déus i, per això mateix, no són voluntaris i no han estat empresos per obtenir plaer. Per als antics, el viatge tenia valor perquè revelava —amb freqüència d'una manera molt subtil, altres vegades abruptament— quines eren les forces que de debò regien el destí dels humans. L'anar d'ací d'allà d'Ulisses és un llarg viatge frustrat vers la casa, la personificació de la qual és Penèlope, la dona virtuosa que conserva la llar familiar, a la qual nit i dia desitja amb totes les seves forces retornar Ulisses. En el cinquè llibre, trobem Ulisses «assegut a la platja: els seus ulls estan sempre plens de llàgrimes. La dolça vida es consumia en el sospirar pel retorn». En el tretzè llibre se'ns diu que, delerosament, Ulisses «desitjava retornar a casa». Quan finalment hi arriba, regracia el seu majordom Eumeu per l'hospitalitat que li ha ofert amb unes paraules que expressen explícitament la concepció antiga del viatge com a existència sofrent, marcada pel destí inflexible, indiscernible: «No hi ha un mal més gran per als mortals que vagabundejar» (llibre xv). El viatge com a sofriment es troba estretament unit al viatge com a *penitència*: a la Bíblia, Adam i Eva, bandejats del paradís; a Grècia, l'exili com a viatge penitencial dels qui havien caigut en la desgràcia pública; a l'Imperi Bizantí, els bisbes que s'oposaven a la política imperial i eren foragitats de la seva ciutat de residència...

Aquests éssers paradoxals que són l'home i la dona concrets manifesten la seva singular situació en el món com a «coincidència d'oposats» (*coincidentia oppositorum*). Ho fan mitjançant dues actituds bàsiques que, almenys a primer cop d'ull, es mostren irreconciliables entre si: d'una banda, *viatjar*, moure's, canviar, sentir atracció per l'exòtic, i, de l'altra, *romandre*, tancant-se sobre si mateix, immobilitzar-se tot intentant incessantment man-

tenir-se vinculat a un lloc determinat i, sovint amb un pessimisme més o menys explícit, afirmar que «a nuestro parescer, cualquiera tiempo pasado fue mejor» (Jorge Manrique), tot adoptant aleshores el *semper idem* com a criteri i norma reguladores de l'existència.

Aquesta contraposició existencial entre canvi i estabilitat es pot detectar amb facilitat pel fet que històricament en gairebé totes les cultures humanes els individus i les col·lectivitats han establert una contraposició molt acusada, quasi violenta, entre *nomadisme* i *assentament*. Aquesta afirmació general es pot verificar a Occident d'una manera molt clara i almenys fins als segles XII i XIII exemplar, amb l'oposició entre formes de monaquisme estables (cenobitisme amb el vot d'estabilitat, l'*stabilitas loci*) i individus i grups humans moguts per un inextingible desig de canvi i novetat. La *Regla benedictina* (cap. 1) adverteix amb severitat contra els monjos vagabunds, els anomenats *giròvags* segons la terminologia de l'època, «els quals durant tota la seva vida s'alberguen per diverses regions, tres o quatre dies a diferents monestirs, sempre rondant i mai quietes, servint els propis volers i els incentius de la gola. Del seu miserable estil de vida, més val no dir-ne res que parlar-ne». Per això no ha d'estranyar que al segle XII sant Bernat, en el seu intent de renovació del monaquisme benedictí decadent d'aleshores, representat sobretot per la magnificència molt poc cristiana en el fons de l'abadia de Cluny, subratllant amb molta força l'estabilitat, prohibís severament als monjos tota mena de pelegrinatges, fins i tot els de Terra Santa —encara que ell mateix havia predicat amb molt d'entusiasme i vehemència la segona croada. Els *clerici vagi* no tingueren mai una fama gaire respectable, perquè se'ls considerava moguts per les baixes passions i en alguns casos per la curiositat, que en l'antiguitat, al contrari del que s'esdevindrà en la modernitat, era un vici amb uns trets gairebé diabòlics. De tota manera, un autor tan valorat en la tradició monàstica occidental com fou sant Jeroni no dubtava a declarar que «hom no podia ser enterament monjo en la seva pròpia pàtria».

Molt sovint, les formes del viatge modernes neixen de la voluntat d'infringir la fatal prohibició d'Ulisses. Els moderns solen exaltar el viatge com a manifestació de llibertat i com a fuga de les necessitats imposades per unes formes de vida minuciosament regulades i controlades. D'una manera sovint inconscient, aquest viatjar representa un esforç encaminat —i molt poques vegades reeixit— a aconseguir que el «regne de la llibertat» s'imposi sobre el «regne de la necessitat» (Bloch). Per això, al contrari del que s'esdevenia en l'antiguitat, el viatjar es considera, almenys idealment, com un mitjà per obtenir plaer, per descobrir «novetats» i «experiències-límit»

en un món dominat per la rutina, l'anonimat i la burocratització de tots els aspectes de l'existència humana —inclòs l'àmbit dels afectes. Sovint el viatger dels nostres dies, ni que sigui durant un petit lapse de temps, pre-tén escenificar el mite del bon salvatge...

El viatge voluntari modern posa molt d'èmfasi en l'autonomia de la individualitat personal i convida a donar-li vida sovint en escenaris exòtics, allunyats de l'entorn habitual de la vida quotidiana. D'aquesta manera, el viatger, més o menys conscientment, desitja descobrir i reafirmar la seva subjectivitat irreductible, la seva pròpia identitat, tan minuciosament establerta i controlada en la vida familiar, professional i social de cada dia. Sobretot per als romàntics —i en el fons en el romàntic que hi ha en cada ésser humà—, la mateixa indeterminació del vagabundejar del rodamón, tan difícil de suportar per a Ulisses, és la font de l'alliberament que atorga valor i encant al viatge com a ruptura de les estretors de tota mena que hi ha a la vida quotidiana.

Tot comentant la novel·la de Robert Musil *L'home sense qualitats*, Claudio Magris, referint-se als personatges principals, afirma amb la seva perícia habitual que llur odissea no és pas un *nostos*, aquella marxa entre l'esperança i la desesperació d'Ulisses que, acceptant tots els riscos de l'aventura, emprèn l'atzarós camí de retorn a casa. L'aventura dels personatges musilians no és circular, no parla del retorn de l'esperit a ell mateix, no té com a objectiu la confirmació de llur identitat —tant de la seva unitat com de la seva continuïtat— a través de l'experiència. De cap manera no es tracta del camí hegel·lià o marxista protagonitzat pel subjecte que, com a conseqüència de les seves aventures mateixes, esdevé més profundament ell mateix i retorna a si mateix enriquit amb valuoses experiències i perspectives. Els erràtics personatges de Musil mai no podran tornar a casa: són plenament conscients, des d'un bon començament i fins al final, que n'estan privats. L'itinerari que segueixen és un nomadisme que no té finalitat ni retorn perquè ells mateixos —homes sense qualitats— són completament incapaços de rememorar un començament i d'anticipar un terme.

En l'esquemàtica narració *El caçador Gracchus*, de Franz Kafka, la destrucció del fonament de la meta del viatge ateny el seu punt àlgid. A causa d'un error singular, Gracchus s'ha mantingut en un regne intermedi entre la vida i la mort. La barca funerària que havia de conduir-lo al més enllà va errar completament la seva meta:

Un cop equivocat de timó, un instant de distracció del pilot, potser atret per la bellesa del meu país; en fi, no sé què va passar, només sé que em vaig quedar en

terra i que, d'aleshores ençà, la meua barca navega per aigües terrenals. I així, jo que tan sols aspirava a viure a les meves muntanyes, vaig viatjant després de la mort per tots els països del món.

A la pregunta del batlle del lloc de si manté alguna relació amb el més enllà, Gracchus respon:

Em trobo sempre en l'escalinata que condueix vers les altures. Vaig desplaçant-me per aquesta escalinata d'una infinita amplada, a vegades amunt, a vegades avall, a vegades a la dreta, a vegades a l'esquerra, sempre en moviment. A vegades prenc tot l'impuls que puc i ja veig la llum de l'alt portal, però aleshores em desperto en la meua vella barca, flotant tediosament a la deriva per aigües terrenals...

La desgràcia de Gracchus és la manca de finalitat de la seva condemna a vagarejar amb la seva barca, sense poder atènyer mai la meta, sense mai poder arribar a morir del tot. Sols en els *somnis* li apareix la porta a través de la qual s'arriba a l'altre món. El seu viatge no condueix enlloc. Tot somrient respon al batlle, meravellat i intrigat per l'estranya vida de Gracchus:

Estic aquí, no sé res més, no puc fer res més. El meu bot no té timó, el porta el vent que bufa en les regions més profundes de la mort.

Aquest personatge és la imatge de la manca de meta. Privat de la possibilitat de concloure la vida, el viatge esdevé un etern vagarejar anodí i sense nord.

Després del que hem exposat, la pregunta inevitable que es planteja és: Viatjar sí, però cap a on? En les societats modernes, com per al caçador Gracchus, molt sovint la meta apareix «des-fondada», sense fonament, assentada tan sols en el somni. Serà el destí potser l'etern retorn? Serà el viatge un «viatge sense qualitats», sense meta, un vagarejar en un laberint mortal o, pitjor encara, immortal? Davant d'aquesta problemàtica és inevitable que irrompi la «qüestió hebraica» del viatge, la qual, d'altra banda, és directament o indirectament la que ha generat la crisi dels nostres dies. En realitat, el viatge hebraic és la negació del *nostos*, del retorn. El problema està en la meta, en la «terra promesa», que és un terme sense retorn.

Emmanuel Levinas ha posat en relleu que hi ha un viatge que el futur no ha malmès: el d'Abraham. Cridat per Déu, Abraham surt d'Ur de Caldea, un espai finit, per penetrar en un espai infinit, el de la Terra Promesa, passant pel temps infinit de l'esterilitat de Sara (vegeu Gn 12 i ss.). Quan

Abraham és cridat a sortir d'Ur per dirigir-se a la Terra Promesa, no en sap absolutament res, d'aquesta terra. Ulisses, en canvi, ja coneixia l'illa que l'esperava i que amb grans esforços intenta reconquerir: allí hi ha la seva casa i el seu vell gos Argos. Abraham, en canvi, es deixa seduir tan sols per una promesa molt imprecisa, que planteja uns interrogants enormes: el lloc vers on s'encamina li és completament desconegut i fins i tot, per subratllar la radicalitat de la partença, prohibeix al seu servent que retorni el seu fill al punt de partida. S'imposa una evidència: el temps i l'espai hebreus són lineals. A vegades amb joia, a vegades dolorosament, el viatger xoca amb tot un seguit de novetats imprevisibles i inimaginables fins aleshores, que li són estranyes i desafiadores.

Una de les peculiaritats de la cultura hebrea és que ha generat a la història de la humanitat el viatge sense retorn, ja sigui en direcció a la promesa o sense promesa (que aleshores esdevé ateu o sense qualitats). El viatge lineal o bé posseeix una meta o bé és una aventura sense cap ni peus. D'una manera molt explícita, el viatge d'Abraham es contraposa radicalment al d'Ulisses: d'aquí la diferència fonamental entre *exodos* i *nostos*, entre el 'sortir cap a enfora' i el 'retornar'. El viatge com a èxode exigeix sortir de l'àmbit que ens és connatural, propi i familiar, amb la seguretat dolorosa o no d'haver perdut definitivament la casa familiar, de no disposar de la *donació* de la Terra, sinó tan sols de la *promesa*. D'aquesta promesa sense fi neix una espera absoluta: «es tracta d'un caminar sense meta amb la certesa de la meta sense camí» (Blanchot). Per això l'hebreu no coneix el retorn; potser encara millor: es troba sempre en camí cap al retorn, però la meta vers la qual es dirigeix, com l'horitzó per al caminant, es retrau sense cessar. En la narració *La partença*, Kafka expressa molt bé aquesta realitat:

En el portal el servent em derurà i em preguntà: «On aneu, senyor?» «No ho sé», vaig dir, «lluny d'aquí, lluny d'aquí. Sempre lluny d'aquí, només així podré arribar a la meua meta». «Així que concixeu la vostra meta?», preguntà. «Sí», vaig respondre, «acabo de dir-ho, lluny-d'aquí, aquesta és la meua meta». «No porteu provisions», digué. «No les necessito», vaig contestar, «el viatge és tan llarg que em moriré de fam si no em donen res en el camí. Cap provisió no em pot salvar. És, per fortuna, un viatge veritablement immens».

4. EL PELEGRINATGE

El pelegrinatge és el viatge pròpiament religiós, el viatge per motius religiosos. Encara que els termes *pelegrí* i *lloc sagrat* siguin típicament occidentals, no hi ha dubte que designen uns fets i unes actituds essencials de l'experiència religiosa que han tingut —i tenen encara— una presència molt important i activa en una gran majoria d'universos religiosos. El pelegrinatge és un «fenomen planetari i omnipresent» (A. Dupront) a gairebé totes les etapes de la història de la humanitat, el qual, malgrat les enormes diferències culturals i religioses, posseeix uns trets comuns molt remarcables. Ininterrompudament, hom troba perjades ben documentades del pelegrinatge des dels vells santuaris semites del segle XII aC fins als pelegrinatges ben organitzats dels nostres dies a La Meca, Lourdes o Jerusalem. És prou evident que en una gran majoria d'àmbits culturals és una realitat molt anterior al cristianisme. El *pelegrinatge* és una forma de moviment, de desplaçament físic, de sortida d'un lloc menys sagrat (o gens sagrat), amb la finalitat d'arribar a un lloc més sagrat, com poden ser, per exemple, Jerusalem, La Meca, Benarés o Karbalā' (lloc de la tomba dels dotze imams xiïtes), que són els indrets on, al llarg dels temps, culturalment i històricament (no absolutament) s'ha esdevingut i articulat la màxima expressió i representació del sagrat. Com a tal, el pelegrinatge és una presa de possessió d'un determinat espai mitjançant uns comportaments religiosos adequats, la qual cosa implica una sacralització d'aquest espai amb els gestos apropiats per fer-ho. Cal subratllar un fet notable: encara que el pelegrinatge s'acostumi a realitzar en un marc col·lectiu, l'experiència és fonamentalment personal: un individu es posa en camí per motius estrictament personals i s'inscriu en una societat difusa, provisional i funcional que, a través del temps i de l'espai, ha marcat el camí que cal seguir, ha definit el lloc al qual s'ha d'arribar i ha establert amb més o menys rigor el que s'hi ha de fer.

Com hem apuntat més amunt, la idea de *pelegrinatge* (amb noms molt diversos en els diversos àmbits religiosos i culturals) es troba pràcticament en totes les cultures humanes i en tots els universos religiosos. Gairebé totes les religions posseeixen «llocs sagrats» vinculats a uns determinats personatges o esdeveniments, sovint amb trets mítics i llegendaris, però que exerceixen una gran influència material i espiritual en sectors molt amplis de la població. A l'antic Egipte (Heliòpolis, Busiris), a Grècia (Delfos, Delos, Eleusis, Epidaure), a Roma (l'illa tiberina), a Israel (la cova de Macpelà, Jerusalem), en el món cristià (Roma, Santiago de Compostel·la, Mont-

Saint-Michel, Assís, Pàdua, Einsiedeln, Mariazell, Częstochowa, Moscou, Kiev, Kazan, mont Athos, a Amèrica (Saint-Anne de Beaupré al Quebec, Santa Rosa de Lima, la Verge del Cobre a Cuba, Guadalupe a Mèxic, Chiquinquirá a Colòmbia) i un llarguíssim etcètera són indrets d'arreu del món considerats sagrats, és a dir en *discontinuitat* amb el seu entorn físic i espiritual: per això exerceixen una immensa atracció sobre els homes i les dones, que sovint recorren distàncies enormes per atansar-s'hi i *incorporar* en llurs existències les virtuts que flueixen com un torrent cabalós dels llocs sagrats. És prou evident que l'element central de tots els pelegrinatges a uns determinats santuaris és l'esperança i la fe dels pelegrins, que amb determinació superen tots els obstacles i inconvenients per fer-se mereixedors de la gràcia i de la salvació dels llocs sagrats. Tanmateix, no hem d'oblidar el fet que el pelegrinatge com a actitud religiosa sol articular-se mitjançant unes formes religioses més lliures i molt més desvinculades de la «religió oficial» propugnada per la jerarquia eclesiàstica i la seva ortodòxia.

En el món romà, l'adjectiu llatí *peregrinus* (sovint emprat com a substantiu) deriva del verb *per-agrare*, que significa 'recórrer', en el sentit de traslladar-se a un indret llunyà (*peregre*). En el dret romà, *peregrinus* designa el no-ciudadà, és a dir l'individu que no es troba sota el *ius civile*, sinó tan sols sota el *ius gentium*. El *peregrinus* és, d'una banda, l'estranger, el qui ve de fora i no pertany a la població autòctona instal·lada en un indret determinat i, de l'altra, el qui recorre amb una finalitat més o menys concreta el territori i va d'ací d'allà a la recerca d'un canvi, d'una experiència espiritual. La *peregrinatio* designa un viatge o un sojorn fora i lluny de l'*ager* en el qual hom habita, és a dir a l'estranger. Pot ser *forçada* (aleshores es tracta de l'expatriació: per a Ciceró, la *peregrinatio* és senzillament l'exili) o *voluntària* (aleshores pot ser agradable, per exemple, en forma de *peregrinatio voluptaria*). És un cas més aviat rar, que podria incloure's fàcilment en els actuals viatges turístics. Gairebé sempre, però, la peregrinació és considerada penible i feixuga (*labores peregrinationis*). En el cas més favorable, el que peregrina es troba privat tan sols dels seus amics i de les relacions socials habituals; però el més comú és que no disposi de les riqueses de l'ànima, de tot el que fa còmoda la vida, de la convivència com a forma de presència de l'ésser humà en el seu món quotidià. Aleshores la peregrinació pot arribar a ser un forma aguda de pobresa.

Sant Jeroni contribuirà de manera decisiva a l'adaptació del terme llatí *peregrinus* al cristianisme amb uns valors i unes connotacions que eren desconeguts en el món romà clàssic. S'aplicarà la noció de *peregrinus* a Jesucrist i a tots els qui volen viure d'acord amb el seu esperit i amb els seus matei-

xos sentiments. Aleshores, la vida cristiana mateixa, des del naixement fins a la mort, tindrà tots els trets d'un autèntic pelegrinatge. El Pseudo-Hilari, per exemple, marcarà un contrast fortíssim entre «aquest pelegrinatge» (*in hac peregrinatione*) i «la mansió celestial» (*in mansione patriae*). Per a sant Agustí, l'Església sencera es troba incessantment en estat de pelegrinatge, en camí (*in via*) des de la ciutat terrenal cap a Jerusalem, la ciutat celestial, que és el lloc de la reconciliació, la pau i la benaurança eterna, on les contradiccions i els conflictes que són inevitables en la ciutat terrena han estat definitivament superats. Per a sant Hilari, «el temps del pelegrinatge és el de la penitència, no el del repòs». D'acord amb l'opinió de molts Pares de l'Església, el *peregrinus* és un cristià que, per mantenir desperta l'aspiració vers el més enllà, renuncia voluntàriament a tot el que aquí a la terra el podria establir i empresonar. Per això gosa encaminar-se a una regió de la qual no coneix la llengua, on no gaudeix dels drets garantits al ciutadà (*civis*), amb la qual cosa esdevindrà un exiliat voluntari i es convertirà en una persona «desplaçada» per voluntat pròpia.

Anar és la pulsio primordial del pelegrí en una situació tensa que no implica el retorn, encara que aquest es mantingui implícit i previst abans d'emprendre la marxa. El canvi, l'experiència s'acompleix en l'acte mateix de pelegrinar: el pelegrí és l'home que passa i en els incessants «passos» d'aquest passar continua essent un estranger. El pelegrí sol ser el qui ha escollit per voluntat pròpia l'estrangeria com a forma predominant de presència en el món; és el qui mai no es troba (ni es vol trobar) a casa, que sempre està sortint d'ell mateix, el qui ha descobert d'una manera definitiva l'estrany (o almenys això és el que pretén) que hi ha en ell mateix. La natura i la significació del pelegrinatge varien d'acord amb la intenció que inspira la marxa: (a) una primera significació es refereix al viatge del qui, de grat o per força, fuig d'un lloc determinat: és la situació del expatriat, del qui abandona el seu lloc natal sense tenir una meta concreta i predeterminada per endavant; (b) en segon lloc, hom pot marxar amb la intenció de no arribar mai a un lloc concret, rondant contínuament en cercles més o menys ben determinats: és l'itinerari cíclic, tan sovint adoptat pels nòmades; i (c) hom pot marxar, en tercer lloc, per arribar a un lloc sagrat: és pròpiament el pelegrinatge en un sentit estricte. Aquestes tres formes de marxa no s'exclouen completament entre si, sinó que amb freqüència les seves psicologies s'interpenetren i es potencien en la mentalitat del pelegrí.

L'autèntic pelegrí és algú que cerca perquè no es troba totalment identificat amb el seu rol social d'origen ni es dona per plenament satisfet amb les estructures heretades de la seva societat; el pelegrí es llença vers la re-

cerca d'allò del qual encara no té cap experiència, però que sospita que li obrirà uns horitzons desconeguts, sorprenents encara que ja pressentits, i espiritualment gratificants. Amb una consciència major o menor, el pelegrí es manté constantment, sovint amb una gran eufòria, «entre el desig i la seva realització» (Piaget): només així adquireix sentit el seu caminar vers el desconegut tan sols intuïtivament conegut. Aquí cal tenir en compte una dada antropològica molt bàsica: el que és proper, habitual, casolà, és *profà*, mentre que el que és llunyà, difícil d'abastar, inhabitual, és *sagrat*. La sortida voluntària és la *xeniteia*, que en els Pares de l'Església qualifica la marxa arquetípica d'Abraham, que abandona Ur, la seva pàtria, per anar a la terra desconeguda que Jahvè li ha promès. A Gn 23,4, Abraham és presentat com a *pàroikos kai parepídemos*, com a 'foraster i hoste', però a Lv 25,23 és tot el poble que ja habita en la Terra Promesa que és descrit com a poble de forasters i estadians. En grec, *pàroikos* és pràcticament sinònim de *métoikos*, i s'aplica a aquell que, tot i romandre establement en un lloc, no gaudeix dels drets de ciutadania. La seva condició és la de l'estranger hoste. Israel ha de saber que aquesta és la seva situació: no sols a Egipte, sinó arreu. David beneeix el Senyor així: «Ja que som forasters i hostes davant vostre [Jahvè], igual que tots els nostres pares, i els nostres dies a la terra són com l'ombra i sense esperança» (1Cr 29,15). Es tracta d'una experiència primordial, que es troba en els tres grans monoteïsmes. L'escriptor jueu Filó d'Alexandria fa d'aquest exili voluntari el símbol de la *metanoia*, de la conversió espiritual de l'*homo religiosus*:

L'ànima ha de sortir de la presó sollada dels plaers i del cos; ha de sortir del parentiu dels sentits que la dominen; ha de sortir del discurs per tal que, enlluernada per la bellesa dels mots, no esdevingui estrangera a la bellesa de les realitats que aquests mateixos mots signifiquen.¹

Durant milers d'anys, els «viatges sagrats» han estat articulacions d'un conjunt de pràctiques que posaven en moviment els desigs més vius i imperiosos d'alguns creients de cara a la purificació, la santificació i la salvació. En uns altres temps, els pelegrinatges foren fenòmens molt estesos cronològicament, geogràficament i culturalment. Encara que avui dia aquest fenomen es presenta molt sovint, amb un cert menyspreu, com una pràctica adscrita al folklore, cal reconèixer que es tracta d'un fenomen que ens in-

1. *De migratione Abrahami*, 2.

forma sobre la constitució més íntima de l'ésser humà perquè ens posa davant els ulls tot un seguit d'aspiracions i d'expectatives que mai no arribaran a ser plenament satisfetes. I, a més, entre altres coses, ens informa sobre la naturalesa de la funció de mitjanceria que atorguem a les imatges, als espais i als monuments que constitueixen la geografia material i espiritual d'un pelegrinatge concret. Dient-ho d'una altra manera, els pelegrinatges permeten copsar com funcionen en cada religió en concret les imatges i les actituds que cal esperar dels pelegrins en relació amb d'elles.

La vida terrestre considerada com un exili, lluny del Déu creador, implica que l'home ha de viure com un estranger. Aquest sentiment ja es troba present a l'Antic Testament, en el qual la condició concreta de l'immigrant és aplicada metafòricament a la condició del creient:

Escolteu, Jahvè, la meva pregària,
estiguen atent al meu crit d'auxili,
no feu el sord als meus plors,
perquè per a vós no sóc sinó un vianant,
un foraster com els meus pares (Sl 59,13).

La predicació apostòlica subratllarà amb una insistència especial l'estrangeria (*paroikia*) del creient: «Sabem que, mentre vivim en el cos, vivim com emigrats lluny del Senyor ja que fem camí per la fe, sense viure-hi» (2Co 5,6-7; vegeu també He 11,13; 1Pe 2,11). L'autor desconegut de l'escrit anomenat *Epístola a Diognet* (5,5-59), de començament del segle III, quan vol concretar la situació paradoxal dels cristians en el món, recorre al vocabulari jurídic relacionat amb l'estrangeria:

[Els cristians] resideixen cadascun en la seva pròpia pàtria però com a estrangers domiciliats (*paroikoi*) [...]. Tota terra estrangera els és una pàtria i tota pàtria una terra estrangera [...]. Passen llur vida a la terra però són ciutadans del cel.

No es tracta d'una represa de l'antiga saviesa cosmopolita hel·lenística: el cristià no és un «ciutadà del món», sinó a tot arreu és *paroikos*; mai no es troba «a casa», sinó que sempre és estranger i pelegrí. Desarrelat de qual-sevol pertinença d'*èthnos*, de *gènos*, la seva residència en un lloc determinat és tan sols aparent. ¿Pot dir-se, doncs, que el cristià és absolutament un sense-lloc, un *atopos*? No, el seu veritable lloc, la seva mansió definitiva, és en veritat aquell *éskehaton* (el terme del pelegrinatge) que permet a l'autor de l'epístola als Efezis, tot dirigint-se als creients, exclamar amb entusias-

me: «Ja no sou més estrangers ni forasters (*xénoi i pároikoi*), sinó conciutadans dels sants i familiars de Déu» (Ef 2,19).

Molt sovint els pelegrins es trobaven sotmesos a certes regles que en alguns casos posseïen caràcter de tabú. Així, per exemple, en l'Àrabia preislàmica, el pelegrí no podia tallar-se ni pentinar-se els cabells, havia d'abstenir-se de relacions sexuals, no havia de vessar sang, havia de sotmetre's a una dieta especial i durant tot el viatge no podia dormir en un llit. El que per damunt de tot distingeix el pelegrinatge com a ritus religiós de les altres formes rituals, però, és l'experiència mateixa del viatge —del *mouré's*— amb les possibilitats que ofereix de trobar el desconegut, la novetat, la fesomia real del que, materialment i espiritualment, cerca el pelegrí una mica —o molt— a les palpentes. A partir d'aquí és possible establir comparacions d'usos i costums, de pràctiques i ritus.

No és gens infreqüent que els pelegrins manifestin la seva profunda joia pel fet d'accedir al lloc sagrat on s'ha manifestat la divinitat mateixa o una presència considerada sobrenatural i benèfica. A Mesopotàmia, els pelegrins cantaven amb entusiasme: «Nosaltres anem al santuari del déu amb reverència, anem al banquet, anem-hi amb joia, cantant de goig.» I també: «Gaubança i alegria: anem a la casa de déu cantant un càntic amb tocs de timbal, el sacerdot entonarà un himne joiós.» A l'Antic Testament, hi ha innombrables exemples de la joia dels pelegrins que es dirigeixen a Jerusalem a adorar el Senyor. L'anhel de l'home piadós per visitar la casa de Déu queda plasmat de forma impressionant en el salm 122:

Quina alegria quan em van dir:
«Anem a la casa de Jahvè.»
Ja han arribat els nostres peus
al reu lllindar, Jerusalem.

Jerusalem, ciutat ben construïda,
conjunt harmoniós;
és allà que pugen les tribus,
les tribus de Jahvè,
a complir l'aliança d'Israel,
a lloar el nom de Jahvè.

En el Nou Testament, seguint les petjades de l'Antic, la marxa dels cristians cap a la Jerusalem celestial constitueix una de les marques característiques del viure en la fe, l'esperança i l'amor. Per això l'autor anònim de l'e-

pístitola als Hebreus recomana als cristians: «Sortim cap a Ell [Jesucrist], fora del campament, portant el seu oprobi; que no tenim pas aquí una ciutat permanent, sinó que busquem la futura» (He 13,14). El model d'aquest posar-se en camí és l'*èxode*, la penosa i arriscada marxa imprescindible per atènyer la Terra Promesa, figura que exemplifica molt bé l'actitud pelegrinant de l'individu i de l'Església. Per això sant Agustí, tot al·ludint als salms, parlarà de l'*homo peregrinans* i de l'*ecclesia peregrina*. Reprendrà aquestes imatges en referir-se a les dues ciutats: la *peregrinatio* de la ciutat terrestre, que es troba en situació d'exili momentani, vers la ciutat celestial.

Sobretot a Europa, a l'Índia i al Japó, el pelegrinatge als llocs sants era l'única possibilitat legítima i fins i tot religiosament sancionada que les classes amb pocs recursos intel·lectuals i econòmics sortissin del propi entorn i coneguessin costums i poblacions estranyes. Cal tenir en compte que les classes baixes es trobaven indissolublement lligades a la terra i, potser encara més, al senyor eclesiàstic o laic que n'era el propietari per dret diví. Al segle XIII, però, amb l'entrada tan decisiva per al futur de la cultura occidental i de la seva religió dels ordes mendicants en el panorama religiós i cultural d'Europa, es va produir un canvi molt important en els comportaments religiosos, socials i econòmics, que van comportar una mobilitat cada vegada més acusada de les relacions i dels comportaments humans, els quals fins aleshores havien estat estrictament fixats per endavant. En concret, en l'ordre religiós, aquests canvis tingueren com a conseqüència una marginació cada vegada més notable de la tradició benedictina i un afermament cada vegada més intens de l'espiritualitat i dels modes de vida mòbil dels mendicants, amb uns trets, sobretot en el cas dels franciscans, que avui qualificaríem d'*anàrquics*. Les formes imposades pels mendicants —el reflex del món que aleshores s'obria pas— oferien una altra comprensió de la vida humana i per tant també del cristianisme mateix, el qual s'havia basat, majoritàriament fins aleshores, en l'estabilitat dels individus, en una plasmació monocèntrica i piramidal de la convivència humana i en l'exercici sense límits ni restriccions i per vida dels superiors eclesiàstics. En l'àmbit social, hi ha una *municipalització* creixent de totes les esferes de l'existència humana, que tindrà profundes conseqüències per al futur d'Europa. A poc a poc, el castell i el monestir van deixar de ser els centres de l'existència humana, la qual cosa significa que l'exercici del poder religiós i del poder secular perden progressivament el caràcter monocèntric i elitista que havien tingut fins aleshores. Des del punt de vista religiós, s'imposen els mendicants; des del polític, la burgesia i les municipalitats. Tant els uns com els altres són gent del camí, del *mou're's*, dels intercanvis més variats i sorprenents entre les po-

blacions de la xarxa ciutadana d'Europa, i fins i tot més enllà dels confins d'Europa en un sentit restringit.

És interessant de fer notar que a l'Índia el Buda trenca amb l'antiga tradició que obligava els monjos i el conjunt de la població a quedar-se a casa, perquè hom atribuïa al viatge, a la ruptura de les regularitats que ritmaven la vida quotidiana dels individus i a les novetats que els viatgers observaven en llurs desplaçaments, un poder de seducció que malmeria la puresa dels costums i de les ordenacions consagrades per la tradició. Amb una actitud realment revolucionària, el Buda introdueix l'anar d'ací d'allà del rodamon com a forma ideal i més preuada per assolir la salvació i l'alliberament espiritual dels individus, perquè ajuda a deslligar-los dels paranys que ofereix la immediatesa de la vida quotidiana. Els monestirs budistes apareixen molt més tard, i d'alguna manera signifiquen la pèrdua o almenys l'esmassament de l'ideal original del Buda. Es diu que les darreres paraules que el Buda adreçà als seus deixebles van ser: «Seguiu caminant!»

Cal insistir en el fet que la sortida d'una cultura determinada o la seva negació no són, com a vegades s'afirma, retorns o caigudes a la natura, sinó que són entrades en una altra cultura, de la mateixa manera que la tradicional *fuga mundi* monàstica no era sinó l'entrada en un *altre* món, que posseïa les mateixes ambigüitats que el món que presumptament, a causa de la seva maldat, hom creia ingènuament que havia abandonat de manera definitiva. Per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural. El que hom designa amb el nom de *cultura* és sempre una construcció d'un món, en la qual intervenen elements de natura molt diversa, amb intencionalitats també molt diverses, amb protagonistes que tenen biografies i necessitats molt diferents.

La recepció que el cristianisme dels primers segles va fer d'aquest terme va transformar el sentit «físic» del desplaçament del *peregrinus* i va adoptar unes valències amb un caràcter més interior i espiritual. Tres són els trets més importants del pelegrinatge cristià com a actitud de desplaçament no merament físic: (a) el viatge a terres llunyanes amb la intenció de deslligar-se dels vincles amb els quals fins aleshores havia estat el món quotidià del pelegrí; (b) la percepció de la vida terrestre com un exili «lluny del Senyor», perquè el cristià no té en aquesta terra la pàtria definitiva; i (c) l'encaminar-se vers la Jerusalem celestial, que és l'únic lloc veritablement estable perquè és l'únic lloc no sotmès a canvis i a situacions imprevisibles. L'èxode dels israelites cap a la Terra Promesa és interpretat com el paradigma de la vida del cristià, que sempre es troba, per emprar una reflexió del poeta Rainer Maria Rilke, en situació d'acomiarar-se:

¿Qui, doncs, ens ha donat la volta de tal manera
que fem el que fem sempre tenim l'actitud
del qui se'n va? Com el qui
sobre el darrer pujol que una vegada més li mostra
tota la vall es gira i es deté, es demora,
així vivim nosaltres, sempre acomiadant-nos.²

«Sortir» és una pulsio primordial i molt decisiva que posa en moviment la gesta del pelegrinatge, que sempre és una aventura amb un desenllaç bastant incert. Comporta una tensió, sovint indeterminada i, en qualsevol cas, no mancada de perills desconeguts, que no sempre acaba amb retorn feliç, encara que aquest es mantingués implícit i previst abans d'emprendre l'aventura. En la consciència col·lectiva, això conferix al pelegrinatge la gravetat i la solemnitat d'una partença amb trets de *de-funció* perquè implica una ruptura, potser definitiva, amb el món familiar de la vida quotidiana. Els pelegrins medievals acostumaven a moure's a la corda fluixa entre la «terra del naixement» i la «terra de la promesa», molt més que els dels nostres dies. Sovint la segona era inassolible sense la negació de la primera.

Pelegrinatge i llocs sagrats han estat dues realitats molt ben connectades durant mil·lennis en gairebé totes les cultures. Donen vida a dues esferes existencials ben significatives: la primera significa la marxa vers un «altre lloc» espacial que es troba marcat i afavorit per la revelació d'una alteritat sagrada, inaccessible en l'espai habitual on es desenvolupa la vida quotidiana de l'ésser humà; la segona implica l'acompliment en aquest lloc sagrat d'una participació misteriosa en una altra realitat, que és qualitativament diferent de la realitat pròpia de l'existir profà en el món de la immanència. En el lloc sagrat es produeix el que Mircea Eliade designa amb la coneguda expressió «ruptura de nivell», que no és res més que la incursió del pelegrí en un espai i en un temps qualitativament diferents dels de la seva vida quotidiana: gairebé podríem parlar de *sobre-naturals*.

El pelegrinatge com a viatge implica un exercici actiu i salvífic de la «memòria col·lectiva» que a poc a poc imposa en el pelegrí el record d'una gesta salvífica, que té la virtut de transfigurar la seva pròpia existència i tot el que porta a terme en aquest món. No es pelegrina per turisme o per conèixer altre gent o altres cultures, sinó per recordar i reviuir, en el cas del cristianisme sobretot el pelegrinatge a Terra Santa, els *acta et passa Chris-*

2. *Elegia de Duino*, VIII.

ti. El que el pelegrí vol veure, tocar, al final del seu itinerari és l'Altre, vivent en la seva realitat d'aparença humana i en la glòria invisible del més enllà (Dupront). Més enllà de la materialitat de la tomba del Senyor o de qualsevol altre sant, el pelegrí els visita, dialoga amb ells, queda meravellat de llur proximitat i cordialitat. Això és especialment important de subratllar en la religió cristiana, que posa un èmfasi molt especial en l'Encarnació històrica del Fill de Déu com a senyal característic de la seva singularitat. En la vida dels cristians dels primers segles, el pelegrinatge a Terra Santa va exercir una veritable funció sacramental. Era considerat una mena d'absolució general de tots els errors, crims i pecats que el pelegrí havia comès durant la seva vida passada i, a més, feia possible que portés a terme la integració en la seva pròpia existència de la vida del Salvador, la qual era el viàtic segur per avançar a través dels atzarosos camins de la vida fins a la benaurança celestial. Es pot afirmar que el pelegrinatge a Terra Santa tenia totes les característiques d'una confessió general dels pecats, i com a conseqüència la «dissolució» de la vida anterior del pelegrí, que li permetia el naixement a una vida nova —gairebé de caràcter angèlic— de gràcia i salvació.

El pelegrí esdevé un home nou perquè l'horitzó de la seva existència ha experimentat una transmutació significativa que afecta profundament l'escala de valors i prioritats que fins aleshores havien estat els criteris dels seus viure i conviure quotidians. El 14 de juny de 1912, per donar gràcies per la guarició inesperada d'un dels seus fills, Charles Péguy inaugura una marxa de tres dies vers Notre-Dame de Chartres: «No sentia res, ni la fatiga ni els meus peus. Era un altre home. He pregat com mai no havia pregat. El meu fill s'ha salvat. Els he donats tots tres [fills] a Nostra Senyora.»

4.1. *El pelegrinatge a Jerusalem*

Des dels primers segles de l'era cristiana, els pols majors que atreuen l'atenció i els esforços dels pelegrins cristians són dos: els *llocs sagrats bíblics* (d'una manera quasi exclusiva la ciutat de Jerusalem) i les *tombes* dels màrtirs i dels sants. Hi ha encara un tercer pol, que, sobretot a l'Orient, va tenir molta importància com a destí de nombrosos pelegrinatges: el lloc de residència d'alguns monjos cèlebres per la seva santedat, que eren visitats perquè se'ls considerava autèntics oracles i representants de la divinitat sobre la terra. Un cas exemplar és el de Simeó l'Estilita (ca. 390-459). No hem d'oblidar que, en algunes ocasions, alguns visitaven els monjos estilites com una atracció més o menys excèntrica i espectacular de caràcter popular —cosa que, per altra banda, em sembla molt normal. De Simeó s'explica que

multituds ingents acudien a contemplar-lo, per escoltar les seves declaracions i probablement també per fer-se guarir.

Després que els romans destruïssin Jerusalem l'any 70, durant un període de temps força llarg la ciutat va exercir un poder d'atracció reduït, a causa de les enormes dificultats que hi havia per viatjar-hi. A partir del segle IV, com a conseqüència de la pau constantiniana (313), van començar els pelegrinatges gairebé massius a Terra Santa, molt especialment a Jerusalem (als llocs de la Passió, la Resurrecció i l'Ascensió del Senyor), que es va convertir en la meta preferida de la gran majoria de pelegrinatges. La basílica de la Nativitat de Betlem també va ser un lloc molt visitat pels pelegrins procedents tant d'Orient com d'Occident. Amb anterioritat, ja ens hem referit de passada a les motivacions que posen en moviment el viatge del pelegrí. Ara voldríem precisar-ho més subratllant sobretot el que solia ser específic del pelegrinatge a Jerusalem.

És prou ben sabut que la representació apocalíptica de la Jerusalem celestial ha exercit un enorme atractiu en el món cristià de tots els temps, malgrat que el Pròxim Orient ha estat —i continua essent— un dels llocs més conflictius de tot el planeta. Devers el 326, el bisbe Eusebi de Cesarea presenta en l'obra titulada *Onomasticon* una geografia bastant completa dels llocs bíblics, especialment de Jerusalem, Betlem i Hebron.

La narració *Itinerarium Egeriae*, d'una pelegrina segurament d'origen hispànic anomenada Egèria (el viatge de 381-384, la redacció, des del 393 fins al 415, segons els diversos estudiosos), sense el començament ni el final, ofereix unes descripcions detallades no sols de la geografia dels llocs sants,³ sinó també de les festes i del culte que s'hi celebraven, amb la intenció d'edificar espiritualment els cristians que tenien la possibilitat de desplaçar-s'hi.⁴ No deixa de ser curiós que la cèlebre narració d'Egèria no porti el títol de *peregrinatio*, sinó el d'*itinerarium*. Es tracta d'un manuscrit únic del segle XI, només conservat en part, originari pel que sembla del monestir de Montecassino, descobert el 1884 a Arezzo. Són coneguts alguns testimonis indirectes de l'existència del manuscrit com, per exemple, el de Pere el Diaca († 1159), bibliotecari de l'abadia de Montecassino, que el devia tenir al davant quan va redactar la seva obra *De locis sanctis* (*Dels llocs sants*). Egèria escriu la narració del viatge en forma epistolar per a les seves «germanes» d'un país llunyà, sense però precisar quin és. Alguns estudiosos han proposat

3. *Itinerarium Egeriae*, part I, cap. 1-23.

4. *Ibid.*, part II, cap. 24-49.

que les destinatàries podien ser d'un monestir femení de Galícia. També s'ha discutit sobre l'estatus personal d'Egèria: alguns creuen que era monja, però actualment l'opinió més comuna és que era una dona benestant que, com altres del seu rang, emprengué un viatge a Terra Santa moguda alhora per la pietat i la curiositat. Egèria no sols visita Jerusalem, que és l'autèntica meta del seu desplaçament, sinó que, a més, ressenya un viatge a la muntanya santa del Sinai (el començament del viatge); també narra amb detall el seu camí fins a Mesopotàmia i el retorn a Constantinoble passant per tot un seguit d'indrets venerables per als fidels cristians, com són, per exemple, Tars, Selèucia i Calcedònia.

Una intenció molt semblant a la d'Egèria pot apreciar-se en la narració anònima de l'anomenat *Pelegrí de Piacenza* (ca. 570).

4.2. Les motivacions del pelegrinatge a Jerusalem

El pelegrinatge no és en principi ni un viatge de plaer ni un mitjà per adquirir coneixements, però el pelegrí té ulls i orelles. Ho vulgui o no, veu i escolta. La *curiositat*, malgrat la mala premsa que tenia a l'antiguitat cristiana, no pot desaparèixer per art d'encanteri. Orígenes (ca. 185-254), per exemple, afirma que va anar a Palestina amb la intenció de « cercar les petjades de Jesús, dels seus deixebles i dels seus profetes ». ⁵ Aquest mateix autor posa en relleu que la visió dels llocs sants ha d'eleva el pelegrí a la contemplació de les realitats espirituals que hi ha rere dels llocs sants i al creixement de la caritat. Teodoret de Cir (ca. 393-ca. 466) comenta que Déu no està reclòs en un indret geogràfic determinat com pot ser Palestina, sinó que la seva majestat i la seva glòria no tenen límits ni en el cel ni en la terra. Teodoret, però, visita els llocs « on s'esdevingueren els sofriments salvadors a fi de nodrir els seus ulls amb l'objecte dels seus desigs, perquè no sigui tan sols la visió de l'ànima que gaudeixi per la fe dels plaers espirituals, sinó que també ho faci la visió del cos ».

Val la pena de tenir en compte que aquesta actitud davant el pelegrinatge posseeix un innegable caràcter ambigu: d'una banda, en positiu, el pelegrinatge als llocs sants significava haver-se pres seriosament l'esdeveniment de l'Encarnació del Fill de Déu com a centre cabdal de la religió cristiana en un lloc físicament determinat i accessible al pelegrí; d'una altra, en negatiu, no hi ha cap mena de dubte que els llocs sants materials podien

5. *In Iob. comm.*, vi, 40.

deixar de ser *representacions* de l'obra salvadora de Déu operada mitjançant Jesucrist i convertir-se en finalitats en si mateixes, és a dir en unes *presències* gairebé físiques, en algun sentit idolàtriques, de Jesucrist. Per dir-ho amb altres paraules: la possibilitat idolàtrica és connatural a l'ésser humà a causa justament de l'ambigüitat que és inherent a la seva insuperable condició. Com tan freqüentment ho ha posat en relleu la història humana, les imatges, és a dir les mediacions, que sense excepció són imprescindibles per al desplegament en el temps i en l'espai de l'existència humana, poden ser interpretades i experimentades com a *icones* o com a *ídols*: són, en la seva multiplicitat i exuberància, el principi de la *temptació* com a forma de presència de l'ésser humà de tots els temps, cultures i situacions.

Un mercader d'Irkust aconsella al *Pelegrí rus* amb aquestes paraules: «Tu hauries d'arribar-te a Jerusalem, allí hi ha una santedat que no és comparable amb la de cap altre lloc.» Tot lloc de pelegrinatge pot equiparar-se a un «centre del món». Des d'una perspectiva cristiana, Jerusalem és indiscutiblement el «centre del món», la «casa de Déu», *beth-él*, *l'omphalos*, el melic del món on coincideixen la divinitat transcendent i l'ésser humà. Els textos antics que narren el pelegrinatge a Jerusalem subratllen que la motivació central és l'increment de la pregària del pelegrí. En el cèlebre *Itinerarium Egeriae* (segle IV), s'afirma senzillament que va emprendre el viatge «per pregar».⁶ Un altre pelegrí afirma que hom va a Palestina a «adorar els llocs sants i la creu preciosa» (Marc el Diaca, segles IV-V). Tanmateix, cal tenir en compte que, almenys teòricament, l'«adoració» dels llocs sants o de les relíquies no és el que hom ha de retre a Déu. Sant Joan Damascè, per exemple, precisa que «nosaltres adorem les criatures en les quals i per les quals Déu ha acomplert la nostra salvació, ja sigui abans de la vinguda del Senyor, ja sigui després de la seva "economia" en la carn». Assenyala que ell venera i adora aquestes relíquies i aquests monuments perquè han estat —i són encara— receptacles de l'energia divina per mitjà de la qual Déu ens ha salvat del poder del diable, que és el príncep d'aquest món.

Una motivació molt menys freqüent per emprendre el viatge als llocs sants és l'acompliment d'un vot o d'una promesa. La història gairebé només ha retingut el nom de grans personatges que van peregrinar per aquest motiu. Sabem, per exemple, que l'emperadriu Eudòcia († 460), esposa de l'emperador Teodosi II i molt interessada per qüestions de caràcter teològic, peregrinà a Jerusalem per primera vegada el 437 i en un segon viatge

6. *Itinerarium Egeriae*, 13, 1; 17, 1, 2; 10, 2; 23, 10.

el 443 per donar gràcies pel casament de la seva filla. Hipatios, nebot de l'emperador Anastasi, hi anà per complir un vot que havia fet durant el seu captiveri. Vers el 560, un grup d'uns 560 habitants d'Edessa vestits amb hàbits negres de penitent, van pelegrinar a Jerusalem per demanar perdó per tota una sèrie de comportaments pecaminosos, brutals i degradants dels quals havien estat els criminals protagonistes. També Egèria assenyala que una de les seves motivacions era l'acció de gràcies a Déu.⁷ Escriu:

Teníem sempre el costum que, cada vegada que arribàvem als llocs desitjats, primer es feia una petita pregària, després es llegia la lectura corresponent del llibre, es deia també un salm escaient a la circumstància i novament es feia una pregària.⁸

Alguns fan el viatge a Jerusalem per residir-hi fins a la mort. Almenys des del segle IV, a la muntanya de les Oliveres es pot comprovar l'existència d'un nombre bastant gran de monestirs i d'ermitoris. A Betlem, en el desert de Judà, en el Sinai i pels voltants del Jordà, també s'hi van edificar monestirs habitats per homes i dones procedents de tots els indrets del món conegut d'aleshores. El desig d'una gran majoria d'aquests nous residents de Jerusalem, en concret, i de Palestina, més en general, era ser enterrats a prop dels llocs sants a causa de la santedat que s'hi manifestava. En aquest sentit, una figura tan controvertida i polèmica com la de sant Jeroni és molt significativa.

Cal assenyalar una altra motivació de la pelegrinació a Jerusalem: la petició d'alguna gràcia com, per exemple, la conversió de l'espòs, l'alliberament d'un parent captiu, la recuperació d'objectes robats i, per damunt de tot, la guarició d'una mena o altra de malaltia. Jerusalem, en concret, i tots els llocs de pelegrinatge, en general, són considerats «indrets terapèutics» especialment eficaços per al cos i per a l'esperit. Això no ens ha de sorprendre si hom té en compte la precarietat de les condicions de vida d'aquells temps, sobretot si es té present que, en els evangelis i en la tradició de l'Església, Jesús es presenta com a metge del cos i de l'ànima. Fer penitència pels pecats de la vida passada també apareix com un dels motius per emprendre el viatge a Jerusalem i als altres nombrosos llocs sants de Palestina.⁹

7. *Ibid.*, 5, 11; 16, 2, 7; 19, 5; 21, 3; 23, 5, 8, 9.

8. *Ibid.*, 10, 7.

9. *Ibid.*, 3, 2; 13, 1.

Una motivació potser més important que l'anterior és l'adquisició de relíquies de tota mena, sovint un exercici de compra-venda molt beneficiós per a alguns. Només cal tenir en compte que una de les motivacions de la ruptura de Luter amb l'Església de Roma va ser justament la qüestió de les relíquies, que es trobava estretament vinculada a la de les indulgències. Malgrat tot, però, el pelegrí està ben convençut que ha arribat a un lloc sant i que desitja endur-se de retorn a casa algun fragment de la santedat d'aquells indrets i de les perjades materials que hi deixaren els personatges qualificats de sants, que es troben històricament, llegendàriament o hagiogràficament vinculats amb la Terra de Jesús. És el record d'una experiència espiritual concreta —el contacte amb el sagrat— el que importa. Arribat a un lloc sant (en aquest cas a Jerusalem), el pelegrí vol emportar-se a casa seva un signe tangible d'aquesta santedat que ha trobat, signe directe o indirecte d'una santedat terapèutica que l'ha transformat. No tenen gaire importància la realitat i la veracitat històriques d'aquests signes sagrats. Per al pelegrí, el que fonamenta l'autenticitat de la relíquia és la concreció en un objecte de l'experiència de fe que ha viscut en el seu pelegrinatge. No cal insistir en el fet que al voltant de les relíquies s'establirà un negoci força important i amb abusos notoris. En el segle XVI, això esdevindrà una de les causes, segurament no la més important, de les Reformes protestants, en concret de la luterana.

En un nombre molt important de pelegrins de Jerusalem, hom pot observar un clar paral·lelisme entre la «Jerusalem celestial» tal com, per exemple, la descriu el llibre de l'Apocalipsi (Ap 21,9-27) i la «Jerusalem real» a la qual arriba el pelegrí per nodrir-se de les arrels de la seva fe. Aquest, mogut pel desig i pel treball de la memòria, fa una veritable transposició espiritual: en la Jerusalem de la terra entreveu alguna cosa de la celestial. A través de les coses visibles es donen a conèixer les invisibles, perquè, en darrer terme, «tot allò que és passatger és —pot ser— tan sols una paràbola» (Goethe).

Al costat del pelegrinatge, que implica desplaçaments físics, trobem formes molt més espiritualitzades, com ara la dels místics sufís, que invoquen la noció d'una *Ka'ba* interior, o la concepció patristica segons la qual la veritable Jerusalem resideix en el propi cor dels creients. Rabi'a es troba en camí cap a La Meca i veu venir la *Ka'ba* al seu encontre a través del desert: «Jo no vull la *Ka'ba*, sinó el Senyor de la *Ka'ba*. Perquè, què en faria jo de la *Ka'ba*?» Per la seva banda, el místic musulmà Al-Hallaj afirma amb contundència:

La gent surt en pelegrinatge. Jo vaig en pelegrinatge espiritual cap al meu Benamar. Ells ofereixen en sacrifici anyells, jo ofereixo la sang de les meves venes. Alguns fan processons al voltant del temple sense trobar-s'hi corporalment, perquè és en Déu que ells fan processons. Ell mateix els n'ha dispensat.

Cal recordar que en la tradició cristiana el pelegrinatge espiritual ha trobar una de les seves màximes expressions en el llibre de John Bunyan (1628-1688) titulat *El viatge (progrés) del pelegrí*, el qual ha exercit una enorme influència no sols en el món anglosaxó, sinó també en les espiritualitats continentals europees. En relació amb el pelegrinatge espiritual, Walter Hilton escrivia:

De la mateixa manera que si fessis un veritable pelegrinatge a Jerusalem, abandona la teva casa i la teva pàtria, la teva dona i els teus fills, i fes-te pobre, despullat de tot allò que poseeixes. Si vols ser un pelegrí espiritual, t'has de desfer de tot el que tens. Aleshores, coneixeràs en el teu cor, plenament i totalment, allò que series en la mareixa Jerusalem.

5. CONCLUSIÓ

«Nuestras vidas son los ríos que van a parar en la mar, que es el morir...», diuen les conegudes *Coplas a la muerte de su padre*, de Jorge Manrique. Per això el temps humà ha estat comparat a un riu que incessantment i sense retorn possible flueix vers la mar. L'observació més superficial de l'existència humana posa tot seguit en relleu el seu indomitable caràcter mòbil, plena de desplaçaments vers un terme, la qualificació i la determinació del qual dependran en cada cas dels convenciments més profunds, no sempre totalment reflexius, del subjecte humà. El viatge és una de les paràboles de l'existència humana més actives i freqüents en gairebé totes les cultures i religions. Des del naixement fins a la mort, la vida és un trajecte; a vegades també, en termes més o menys explícits, inclou un projecte. El temps humà —prou que ho sabem per pròpia experiència— no és un element sòlid, sinó més aviat líquid i fins i tot amb molta freqüència gasós que es caracteritza pel fet de no poder ser immobilitzat i contingut per cap continent. D'una manera explícita o implícita, viatgem, ens movem, ens deixem atreure i encisar pel desconegut, per l'exòtic; viatgem per trobar el repòs definitiu, a fi de superar l'avorriment, el *déjà vu*, les innom-

brables contradiccions i els enigmes insolubles que són inherents a la condició humana com a tal.

El viatge o el pelegrinatge a Jerusalem ha constituït —d'alguna manera potser encara avui ho constitueix— el model insuperable de pelegrinatge cristià. Tots els altres pelegrinatges poden considerar-se reproduccions més o menys fidels d'aquest paradigma inigualable. Incorporar-se, encara que sigui molt provisionalment, els trets i sobretot la gràcia de la vida de Nostre Senyor Jesucrist és el desig fonamental de tot pelegrí que es dirigeix a la Ciutat Santa. Això significa una coincidència en l'espai, certament adornat —com no podia ser d'una altra manera— amb unes determinades valències mítiques, entre la vida de Jesucrist i la del pelegrí. Aquest, amb l'imprescindible concurs de narratives, símbols i figures, porta a terme l'experiència d'una certa *contemporaneïtat* amb Aquell. Per al creient, al contrari del que s'esdevé per al qui observa la cosa des de fora —aquell per al qual el pelegrinatge només és un simple viatge—, no es tracta d'escenificar una simple «representació» dels *acta et passa Christi*, sinó de la seva veritable *resurrecció* en el seu esperit. Una resurrecció que, més enllà de les proves i de les «lògiques», s'autoverifica mitjançant un canvi radical, una conversió, del pelegrí, el qual ha trobat en la seva pròpia experiència la veritat del que creu. Veritat, d'altra banda, que s'haurà de confirmar *èticament* en la vida posterior del pelegrí. En els anomenats «llocs sants», retrobar les petjades del Salvador i dels sants, per interioritzar-les i experimentar-les en tota llur energia salvadora, hauria de tenir com a conseqüència un canvi radical dels criteris existencials del pelegrí, una conversió de les coordenades que articulen la seva existència quotidiana. L'«home nou», nascut del pelegrinatge i que s'ha despul·lat de l'«home vell», pot ser comparat amb l'iniciat que neix a una nova vida espiritual. En les grans religions de salvació, el pelegrinatge és l'homòleg substancial de les iniciacions que hom troba en les religions de caràcter tribal (V. Turner). Ja que implica un abandó dels modes de vida habituals, dels costums que ritmen la convivència social i religiosa dels individus, el pelegrinatge imposa un exigent engatjament psicosomàtic de tot l'ésser, el qual és l'equivalent exacte de les diverses proves iniciàtiques de nombrosos universos religiosos. Només seguint la disciplina mòbil del caminar i del despul·lar-se de l'entorn familiar, és a dir esdevenint un estrany, l'individu es prepara per a l'encontre amb l'Altre, que deixa de ser el Tot-Altre i es converteix, després de les feixugues etapes del camí, en l'interlocutor i el comensal de què parla el llibre de l'Apocalipsi (Ap 3,29): «Mira, sóc a la porta i truco. Si algú escolta la meua veu i obre la porta, entraré a casa seva i menjaré amb ell, i ell amb mi.»

Que molt sovint els pelegrinatges no siguin sinó formes més o menys pietoses de turisme no és cap argument en contra. Ha passat en tots els temps i continuarà passant. El que de debò és d'una importància cabdal és, per emprar una feliç formulació de Mircea Eliade, que el pelegrí o la pelegrina, enmig del moviment tan sovint descompassat i caòtic del viure i del con-viure quotidians, experimentin, ni que sigui en la fulguració d'un instant, l'eternitat en el temps, el més enllà a través de les imatges, sovint tan am-bigües i desconcertants, del més ençà.



fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**

CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

QUADERNS

ISBN 978-84-9846-385-9



9 788498 463859