

# Variacions sobre el diable



**Josep M. Pujol**  
*Universitat Rovira i Virgili*

En el present treball s'examinen les estructures narratives de la llegenda satànica tal com es presenta en els reculls narratius folklòrics del domini català publicats entre 1853 i 1993 i s'assenyalen les seves coincidències amb el mode demònic [*demonic mode*] a les regions folklòriques formades pels massissos muntanyosos dels Pirineus, les Guillerries i el Montseny, per una banda, i l'illa de Mallorca per una altra. La funció principal d'una gran part d'aquests relats consisteix en la sublimació del terror satànic [*satanic dread*] al marge del discurs teològic oficial, de manera no gaire diferent de com la llegenda urbana sublima els terrors actuals.

*This article examines the narrative structures of Satanic legendry as it appears in folktale collections from the Catalan cultural area published between 1853 and 1993, and indicates its correspondences with the demonic mode in the folk-cultural regions formed by the mountains of the Pyrenees, the Guillerries, and the Montseny range, on the one hand, and by the island of Mallorca on the other. The principal function of a good part of these stories consists of the sublimation of Satanic dread on the margins of official theological discourse, in a manner differing little from the way in which the urban legend sublimates contemporary fears.*

## Introducció

La idea del diable, és a dir, l'encarnació d'un principi únic en el qual s'origina tot el mal moral del món, no és un universal de la teologia. Només quatre de les principals religions posseeixen o han posseït la idea del diable: el mazdeisme, l'antiga religió dels hebreus però no el judaisme modern, el cristianisme i l'islam. Moltes societats, en canvi, entenen la intel·ligència moral com a ambivalent i, en conseqüència, els seus déus tenen alhora dos aspectes, el bo i el dolent. Les religions que, com la cristiana, han sofert un procés important de racionalització, han estat les més receptives a la idea del diable, mentre que les teodicees «mitològiques» han tendit a no elaborar déus totalment bons o dimonis totalment dolents, segurament pel fet que el mite es manté molt pròxim a l'inconscient, i en la mesura que la percepció que l'home té de si mateix és ambivalent, l'inconscient també tendeix a ser-ho (Russell, 1988, 7-8).<sup>1</sup> Intuint potser aquesta tensió que oposa els dos pols entre els quals fluctua l'encarnació del mal, el racional i el mític, Shelley, en un famós assaig titulat *On the Devil and devils*, ja va advertir que el diable era «el punt feble de la religió popular», «el ventre vulnerable del codril».

De fet, Satan sorgeix d'una tradició mitològica molt antiga, i com a *personificació* del mal no ha arribat a perdre mai del tot les marques del seu origen. Segurament per aquesta raó, el diable ha produït sobre ell molts més relats que no pas especulacions abstractes, tal com ha vist molt bé Neil Forsyth, autor d'un llibre extraordinari sobre el mite del combat entre Déu i el diable que és alhora un llibre sobre l'origen de Satan: «Satan és un personatge que provoca la narració, i la millor manera d'entendre'l no és a partir de l'examen de les seves característiques o de les creences sobre la seva naturalesa segons qualsevol sistema metafísic abstracte i complex, sinó reinserint-lo en la història, en els contextos narratius en els quals apareix i que mai no abandona del tot. És a dir, hem de tractar de veure'l com un "actor", com un dels que Aristòtil anomenava "els que actuen" a l'hora d'exercir un paper en una



*Un possés és alliberat per sant Domènec dels seus dimonis, l'any 1213. Plafó ceràmic de Palol d'Onyar. Fotografia: CPCPTC*

faula» (1987, 4; v. també tot el capítol 1).

Aquest treball es proposa analitzar els papers que el diable té en uns certs sectors de la narrativa oral catalana i contribuir a posar les bases per a l'estudi de l'imaginari satànic entre nosaltres. Com que es tracta d'una primera aproximació al tema, convindrà exposar prèviament algunes premisses teòriques i fer una revisió de les fonts posades a contribució, amb el reconeixement d'entrada dels límits de la recerca, que per força ha de conduir a resultats molt provisionals encara.

### Anatomia del diable

I què és, el diable?, convé que ens preguntem per començar. La resposta s'ha de trobar, per descomptat, a l'anàlisi dels relats que protagonitza; però abans caldrà donar el marc conceptual mínim en què s'insereix aquesta investigació.

Com a fruit d'un procés de racionalització teològica, el diable té un paper clar: en hebreu, *śātān* significa *adversari* i, sobretot, *acusador davant un tribunal*, i s'aplica a tothom que s'oposa transitòriament a algú; del grec *diabolos*, *calumniador*, n'és la traducció literal. Satan designa l'ésser sobrehumà que acusa els homes i que s'hi oposa implacablement davant el tribunal de Déu (DB, s.v. *diablo*): és l'Enemic o el Maligne. Veurem

també, però, que el diable és algunes coses més que això i que entre nosaltres tampoc no abandona el caràcter ambivalent que té a les teodicees que, d'acord amb Russell, més amunt he anomenat «mitològiques». Per apropar-nos amb tota la matisació necessària al conjunt dels valors narratius del diable ens serà útil l'aproximació que Rudolf Otto va fer a la psicologia de la religió en la seva obra més famosa, *Das Heilige* (1917), que des de la seva publicació s'ha convertit en un clàssic sobre la matèria.

Otto descobreix en la idea del sant (ll. *sanctus*, gr. *hagios*) dos components: el factor no racional i el racional. Per a Otto, el primer, com a categoria apriòrica de la consciència, és anterior al segon i en la seva terminologia rep el nom de *numen*.

Otto distingeix també diversos graus en la consciència numinosa que, des del seu punt de vista historicista (i no podia ser d'una altra manera en l'època en què escrivia), culmina en el Déu monoteïsta proveït de sentit moral com a *summum bonum*. La cristal·lització gradual del bé al voltant del numen és la principal aportació racionalitzadora que se sobreposa al nucli numinós

1. «Crec que si el diable no existeix i és una creació de l'home, l'home l'ha creat a imatge i semblança seva» (F. Dostojevskij, *Els germans Karamàzov*, part III, llibre V, cap. 4).

que, en origen, és ambivalent des del punt de vista ètic: el sant, doncs, és el numen associat al concepte ètic del *bo*.

El que dóna al numinós la seva càrrega sobre-racional és una sensació que ell anomena de *mysterium tremendum*, de misteri que provoca una vibració interior inexpressable i multiforme. En la seva anàlisi d'aquesta expressió, Otto descobreix, d'una banda, tres aspectes en l'adjectiu *tremendum*: el temor reverencial que suscita el numen, fins i tot en el seu aspecte bondadós, pel respecte que infon el seu poder; la seva *majestas*, és a dir, el seu aspecte de creador omnipresent, davant el qual l'home experimenta un sentiment de dependència total i d'absoluta nul·litat derivat de la seva condició de *creatura*; i la immensa càrrega energètica que posseeix, manifestada en la *ira Dei* o en la flama ardent que consumeix irremissiblement el místic. D'altra banda, el *mysterium numinós* s'associa a una impressió única d'alteritat absoluta que alhora és la causa de la irresistible atracció (*mysterium fascinosum*) que el numen desperta.

Prèviament al temor reverencial que caracteritza aquest Déu hi ha el «temor demònic», que constitueix el primer grau de la consciència numinosa i és on Otto situa el principi de la religió. El teòleg alemany el troba, entre altres, en el *terror pànic* dels grecs<sup>2</sup> o en els *elohim* dels hebreus i els pobles del Pròxim Orient: els déus «menors», plurals, que inspiren el temor de l'alteritat absoluta però que manquen de la *majestas* i de l'energia plenament numinosa.

En el capítol xv de la seva obra, Otto passa revista a diversos «fenòmens singulars» que ell situa fora del llinar de la religió, en els preliminars (ll. *limen*, *llindar*) d'aquesta i que en formen el «vestíbul», com diu ell, on se situen, entre algunes altres, les nocions de *pur* i *impur*, el *mana*, la veneració dels morts, la màgia i la creença en apareguts, esperits i encantades. El que separa tots aquests «fenòmens singulars» de l'autèntic numen és que aquest és un producte pur de la consciència religiosa, mentre que aquells són inseparables d'una sèrie de «sensacions que s'hi associen en virtut de certs principis d'analogia», tal com diu Otto, «que serien fàcils d'especificar per

a cada cas» (1970, 122). En contraposició a ells, Otto remarca que la forma més autèntica del *daimōn*<sup>3</sup> numinós es troba «en aquelles estranyes deïtats de l'Aràbia antiga que no són en rigor sinó pronoms demostratius ambulants, sense que cap mite els hagi donat rostre ni figura, perquè essencialment no tenen cap mena de mitologia associada ni procedeixen de «divinitats naturals» ni són emanacions d'«ànimes» ni «esperits»» (1958, 122). El caràcter distintiu dels demòns, doncs, és el fet de posseir una *imatge sensible* específica i estar associats a una capacitat d'acció i a una escenografia concretes, la designació «divinitats naturals» es refereix a això, mentre suscitaven també un cert temor i són ambivalents des del punt de vista ètic, com els nùmens.

En el cristianisme, les sobreposicions ètiques racionalitzadores han suprimit l'ambigüïtat originària del numen fins a convertir-lo en *sanctum*; però en la mesura que el diable no és bo (no és sant), aquesta religió li nega el que en podríem dir el seu «espai numinós». Esquinçat i mutilat pel raciocini teològic i reduït a una abstracció impossible, el diable recupera en part, tal com veurem, la seva dimensió no racional en el *no man's land* demònic que per a Otto no és sinó un «rebrot abortiu» (qualificat en altres moments de «degradat» i «paròdic») de la consciència numinosa.<sup>4</sup>

### Corpus textual i perfil del material examinat

Parteixo de l'escorcoll d'un corpus inicial d'una cinquantena de reculls provinents de totes les regions del domini lingüístic català. Per raons d'economia, en aquest corpus inicial només he intentat recollir sistemàticament les col·leccions narratives en forma de llibre publicades des que hi ha recerca folklòrica, és a dir, en els últims cent quaranta anys, entre el 1853 (data de l'aparició de la primera col·lecció de narracions de procedència oral: les anotacions rondallístiques publicades com a apèndix a les *Observaciones sobre la poesia popular*, de Milà i Fontanals) i el darrer aplec de Pep Coll, *Muntanyes maleïdes*, encara que en pocs moments s'han tingut també en compte treballs apareguts en miscel·lànies o en revistes.<sup>5</sup>



El diable conduint una ànima a la part subterrània de la Terra.  
Fotografia: CPCPTC

No cal dir que només s'han tingut en consideració les col·leccions que (a) recullen explícitament i de primera mà relats de fonts orals i (b) que no han estat manipulades essencialment pels seus editors, encara que cal reconèixer que la documentació de les fonts i el respecte a les dades orals varia molt, fins i tot dintre de la latitud en què solien treballar els folkloristes «de bona fe» abans de l'era magnetofònica, sota la llarga ombra del romanticisme i el mite literari de la «poesia popular».<sup>6</sup>

Del conjunt de relats en què apareixen el diable i/o els dimonis, procedent de l'escorcoll del corpus anterior, he exclòs les narracions no referencials: les que (a) no se situen explícitament en les coordenades espai/temps humanes —els relats etiològics i les rondalles meravelloses (en què el diable exerceix els papers de Degradador o de Procurador hostil)— i (b) les narracions que posen la seva intenció més enllà del pla de la interacció de l'home amb el diable, com alguns exemples en què no apareix l'home, i les tradicions explicatives, en clau còmica, que expliquen unes certes particularitats de les topografies locals. Adicionalment he prescindit també dels relats en què el diable només es relaciona amb els humans per persona interposada, com és el cas de la majoria de les històries de bruixes i de bruixots, que presenten uns problemes una mica diferents dels que tractaré aquí. No cal dir que els relats omissos, especialment en el darrer cas, han estat mantinguts en el rerafons del panorama i que ocasionalment no deixaré de referir-m'hi.

El corpus final ha quedat constituït per setanta-un relats pertanyents a quinze reculls de tretze recopiladors. S'ha de dir immediatament que

2. *Dimoni* prové de l'adjectiu *daimonion*, derivat de *daimōn*, que en la religió popular hel·lènica de l'època més antiga no era necessàriament maligne, i en Homer (segle VIII aC) equival encara a *Theos*, déu. Més tard *daimōn* o *daimonion* va indicar en general qualsevol dels éssers espirituals inferiors a un déu: recordem que Sòcrates (c. 470-c. 399 aC) deia que tenia un *daimōn* que l'aconsellava. Xenòcrates (c. 396-c. 314 aC), deixeble de Plató, estableix el sentit negatiu de la paraula i separa els déus bondadosos dels dimonis malignes, que acumulen des d'aleshores totes les qualitats destructives. En el segle II aC, la versió dels Setanta va utilitzar *daimonion* per designar els esperits malèfics dels hebreus (Russell, 1988, pàg. 24-25).

3. En aquest treball utilitzaré el terme *diable* per referir-me a l'encarnació singular del principi del mal; *dimoni*, usat sobretot en plural, i l'adjectiu *demoníac*, s'aplicaran a cadascun dels éssers sobrenaturals malignes que se li subordinen; i *dèmon* (amb l'adjectiu *demònic*) designarà, col·lectivament (com ja és tradició en bona part de la bibliografia folklòrica), tots els éssers sobrenaturals que Otto situa en el «vestíbul de la religió» i que en el folklore narratiu interaccionen amb els mortals no menys que els altres: follets, menairons, encantades, etc.

4. Malgrat la seva hostilitat envers els *dèmmons*, Otto, parlant dels espectres, ha explicat molt bé l'origen de las fascinació que susciten: «L'autèntica atracció que l'espectre suscita consisteix en el fet que captiva la imaginació per ell mateix fins a un grau poc comú i desperta una forta curiositat i un fort interès. És l'objecte misteriós mateix el que sedueix la imaginació. Però ho fa no perquè sigui «una cosa llarga i blanca» (com algú ha definit alguna vegada els espectres) ni per cap atribut positiu i conceptual que li hagin inventat les fantasies referides als espectres, sinó perquè és una cosa «que no existeix de cap manera», l'«alteritat total», quelcom que no té lloc en la nostra concepció de la realitat, sinó que pertany a un àmbit totalment diferent i que alhora suscita un interès intel·lectual irreprimible» (1970, pàg. 28).

5. El corpus comprèn els reculls que vaig examinar a la meua tesi de llicenciatura, dedicada a la catalogació tipològica de les rondalles (Pujol 1982, xx1-xxx; llista actualitzada a Pujol, 1986), als quals han estat afegits algunes peces que m'havien passat per malla aleshores, les col·leccions llegendàries (excloses de la tesina) i els materials apareguts posteriorment. No tenim encara el repertori bibliogràfic del nostre folklore, i aquesta manca, en un terreny tan propens a la dispersió i a la publicació de difusió restringida, serà un gravíssim inconvenient fins que no la tinguem resolta.

6. Potser algú se sorprendrà de l'absència de Joan Amades entre les fonts tingudes en compte. Ja al pròleg de la meua tesina havia hagut d'explicar que per a cada tipus només havia inclòs referències a la seva *Rondallística* en absència d'altres fonts, per tal com, malgrat les atribucions explícites a informants orals, una part remarcable de les versions de les seves rondalles oferia inesperades similituds amb les publicades per altres folkloristes anteriors, especialment amb Maspons, Bertran i Bros, Alcover i Serra Boldú (Pujol, 1982, xi), i a les notes del meu catàleg de tipus n'indicava alguna de les coincidències. Posteriorment, Carme Oriol va dedicar la seva tesi de llicenciatura a les rondalles d'Amades (1984), cosa que li va permetre de recatalogar-les (les dades del catàleg Aarne-Thompson referides a la *Rondallística* contenien nombrosos errors) i donar una primera quantificació d'aquests paral·lelismes (1990). No fa gaire m'he assabentat, gràcies a comunicacions orals fetes independentment per Julio Camarena (CSIC) i Montserrat Amores (UAB), que els deutes d'Amades depassen ja l'àmbit català i arriben, de moment, fins a Alejandro Guichot y Sierra i Fernán Caballero. És obvi que en aquestes condicions una precaució elemental obliga a prescindir dels seus reculls a l'hora de treballar dintre de paràmetres acadèmics, almenys fins que en tinguem una valoració crítica suficient.



*El diable ha estat un element tradicionalment associat al control social. Guardadors acusats d'estar possessos pel diable. Fotografia: CPCPTC*

l'àmbit geogràfic cobert presenta llacunes i desigualtats importants. En realitat, només dues zones donen un testimoniatge relativament dens: la regió pirinenca (les dues Ribagorces, els dos Pallars, l'Alt Urgell i el Ripollès) amb la seva projecció Guillerries-Montseny, pel que fa a Catalunya, i l'illa de Mallorca. La primera aplega trenta-set narracions (el 52 % del total: el 65 % de les del Principat, que representen, al seu torn, el 80 % del conjunt), i la darrera, amb nou narracions, que representa un 13 % del total. No hi figuren el País Valencià, Eivissa, Menorca, l'Alguer ni extenses zones del Principat i del Rosselló. Aquí hi ha, doncs, una de les limitacions a què abans he al·ludit. Cal comptar també amb els perfils sociològics propis dels mètodes de recopilació utilitzats i l'àmbit cronològic de la recerca: les zones cobertes són rurals, i els informants, gent d'edat avançada d'entre el 1870 i el 1980, aproximadament.

### **Diable, pecat, morfologia del terror**

Ja hem vist més amunt que el diable com a personificació i origen del mal és un fruit de la raó teològica. Aquesta dicotomia entre el bé, propi de l'àmbit diví en exclusiva, i el mal, reservat en monopoli al diable, és el que possibilita la noció de pecat: en aquest context, el mal causat pels humans deixa de ser una mera transgressió ocasional de la llei i es converteix, automàticament, en una aliança amb l'Enemic (Otto, 1970, pàg. 52).

La dialèctica del discurs teològic oficial, però, ocupa un espai més aviat reduït en el nostre corpus: només setze dels setanta-un relats (un 22 %) presenten un mortal com a adquiridor de demèrit (a través del pecat) o de mèrit (com a rebutjador del pecat), acompanyat per un diable en el paper de degradador triomfant (com a retribuïdor de demèrit) o de degradador frustrat davant un mortal virtuós. El repartiment d'aquests setze relats és, també, il·lustratiu: en els relats protagonitzats per adults hi ha vuit casos de pecat del mortal / triomf del diable (totes les tres dones i cinc dels homes) [27, 28, 40, 42-44, 61, 62] contra dos de bondat del mortal / fracàs del dia-

ble (dos homes, pares de família) [30, 45];<sup>7</sup> en els sis relats protagonitzats per infants o per adolescents el protagonista és, sistemàticament, de sexe femení, amb quatre casos de bondat del mortal / fracàs del diable [6, 13, 47, 48] i dos de maldat del mortal / fracàs *in extremis* del maligne [46, 64].<sup>8</sup> Els primers s'acosten a una estructura rondallística ben coneguda reservada també al sexe femení: les rondalles meravelloses d'heroïnes perseguides i premiades per la seva bondat i la seva capacitat de sofriment (Dan, 1977).<sup>9</sup> Però fins i tot en aquests relats, el discurs teològic no deixa de fer les seves concessions: en dos casos, el pecat no té res a veure amb el diable, que es limita simplement a actuar com un auxiliar de la justícia divina [42, 43];<sup>10</sup> en altres, el càstig no condueix a la condemna de l'infern, sinó a perjudicis materials (pèrdua d'una xaiada [28, 61, 62]) o bé es perjudica una persona diferent del pecador (com en el cas de la mare que invoca el diable per trobar casa per servir per a la seva filla: és la filla la que ha de romandre al servei del diable per sempre [44]). La moral d'aquests relats és una moral *fuzzy*, desdibuixada, aproximativa: no subjecta pròpiament al concepte de *pecat* sinó més o menys juxtaposada al més ampli d'*escarment*. Ve a predicar que sigui com sigui, hi hagi autèntica culpa o no, tenir tractes amb el diable és intrínsecament perillós. La intenció descansa, doncs, sobre el *tremendum* diabòlic i el fomenta.

La impressió que el que en podríem dir el «mode ètic» no és el dominant en aquesta mena de relats es reforça si examinem els que contenen inicialment una invocació, un pacte amb el diable o un pecat (o una combinació entre els tres):<sup>11</sup> en vint-i-quatre dels trenta-sis casos el resultat final no conté ni càstig ni premi (si el mortal ha rebutjat el diable).

Preocupa molt més la gestió del pur terror diabòlic, a la sublimació del qual els narradors del nostre corpus dediquen vint-i-vuit narracions: els mètodes per defensar-se'n (8), les epifanies d'un atac satànic imminent (14) o de l'infern (2) i les agressions arbitràries (4). En el primer grup s'actualitzen els papers del diable com a degradador en potència o en acte i el mortal com a protector o coprotector de si mateix (en qualitat de pro-

curador de l'auxili diví per a si mateix); en el segon, el mortal es presenta en els papers passius de víctima de manca d'informació (subjecte a l'acció d'un degradador en acte), beneficiari d'un procés de revelació; en el darrer, el diable com a degradador consuma el seu paper davant una víctima humana que no pot fer res per evitar-ho.

Els procediments per fer fugir el diable pertanyen indistintament a la zona d'influència eclesiàstica (prometences [19], escapularis [53] i exorcismes [15, 22, 29, 33]) o bé a la màgica: en dos casos les ablucions amb aigua o, alternativament, les ablucions o les aspersions amb orina obtenen l'efecte desitjat [14, 20].<sup>12</sup>

Les epifanies o les revelacions sobtades del caràcter satànic d'un desconegut en aparença innocent formen el grup més nombrós de narracions. Al costat de relats singulars [17, 65, 68, 70] es dibuixen alguns tipus que es repeteixen: el fill del diable [11, 26, 32, 41, 55, 67], el diable en forma de cabrit [52, 66], el diable i el bruixot [21, 24]<sup>13</sup> o, en el cas de l'infern, el palau del diable [34, 35]. Sobre aquest grup tindrem l'ocasió de tornar-hi més endavant.

El diable també pot agredir l'home (directament o en els seus béns) *motu proprio* i al marge de qualsevol consideració de teologia moral. En el nostre corpus això es dona en cinc casos. Tres es refereixen a un mateix tipus: un marrà negre que surt d'un gorg, marreix tot un ramat d'ovelles i més endavant s'emporta al fons de l'aigua la xaiada, que ha nascut; aquest tipus resulta localitzat a Gavàs (Pallars Sobirà) [23], Vilardell (Vallès Oriental) [51] i Prats de Molló (Vallespir) [69]. Al Ripollès, el diable roba el tresor als qui l'han trobat [60]. L'agressió també es pot produir a partir del desafiament d'un home al qual podríem anomenar, per analogia, la *majestas diaboli*: l'home que braveja que baixarà al forat de la Querata amb una corda és retingut al fons de l'avenc [18; la Pobla de Segur, Pallars Jussà].<sup>14</sup>

Per excepció, el degradador no activa el seu paper davant un mortal que s'ha anat a posar de lliberadament sota la seva jurisdicció en dos viatges a l'infern: [10] i [56]. Ja hem trobat abans dues epifanies de l'infern: en aquell cas una persona es contractava per treballar de domèstic en una

casa que resultava ser finalment el palau del diable. Els dos relats als quals em refereixo ara vé-

---

7. L'argument de [30], recollida per Farnés, és tradicional i coincideix amb l'*exemplum* medieval catalogat per Tubach amb el número 4799 i inclòs al *Viaticum narrativum* (número 25) de Heinmann de Bonn (Alemanya, segle XIII).

8. Es tracta de dos relats d'orientació exemplar: adreçats a criatures, substitueixen la noció de pecat per la de mal comportament, més adequada a la seva edat, i aleshores el diable actua, a causa del seu fracàs final, com a intimidador i no exactament com a degradador: dues noies són a punt de ser raptades per ell com a conseqüència de la seva vanitat o de les seves entremaliadures i se n'acaben penedint. No es tracta de pecats en el sentit fort de la paraula, però la seva conducta s'hi pot assimilar a efectes estadístics. (Per designar els papers narratius utilitzo les categories i la terminologia de Bremond, 1973.)

9. Un cas rellevant és el de [6], en què una rondalla meravellosa d'heroïna perseguida (catalogada com a Aath 706: *La donzella sense braços*) ha estat reduïda i transformada fins a convertir-se en un relat llegendari. La refecció d'arguments tradicional és corrent: el tema del Pont del Diable, en què aquest es veu defraudat per l'enginy humà (Aath 1191), per la seva càrrega humorística i es converteix en el nucli narratiu de tres llegendes satàniques, en una de les quals, certament dramàtica, el diable triomfa [40] i en les altres dues es veu frustrat gràcies a l'auxili de la Mare de Déu [13, 47].

10. El tema de [43] és tradicional i conté els motius Q251 (càstig per no haver volgut tenir fills) i Q552.9 (càstig: una dona que no ha volgut tenir fills no fa ombra).

11. Recordem que hi ha dos casos en què el pecat no té relació amb el diable. En el [59] un home desisteix de firmar el pacte proposat pel diable a causa de la por.

12. L'acer també repel·leix el diable, segons un informant del GRFO (1984, número 122).

13. Un grup de quatre relats (tres de mallorquins [2-4] i un de pirinenc [25]) posa en relació el màgic/bruixot amb el diable i té un fort caràcter epifànic de demostració de poders màgics, sense caràcter satànic: en totes les narracions d'aquest grup, un màgic suscita amb les seves pràctiques l'aparició del diable; però els relats acaben aquí, amb l'espant dels circumstants: el diable no hi actua.

14. El diable té, efectivament, un rudiment de *majestas* numinosa: aquí anihila l'home que l'ha gosat desafiar; a [27] i [44] el compliment dels termes del pacte diabòlic per part del mortal té un fort matís de cosa ineluctable. El primer d'aquests dos relats és especialment dramàtic i es presenta com una autèntica epifania d'aquesta *majestas*: el vell pelegrí que camina cap a una ermita en companyia del seu nét (seguit per una bèstia estranya, entre gos i guineu) roman endarrere per parlar amb un desconegut que s'ha presentat per recordar-li que aquell era el dia i ja no torna a aparèixer; una inspecció posterior del lloc deixa veure dues gotes de sang damunt d'una pedra i tothom comprèn que el misteriós desconegut era el diable, que havia vingut a cercar l'ànima del seu consoci. Ni el temps transcorregut ni el pelegrinatge no han prevalgut.

nen a representar una mena d'inversió dels que exposen la *majestas* satànica: dos mortals fan, amb perfecta consciència d'on van, un viatge a l'infern i en retornen il·lesos. El sentit del relat s'atura en el mer prodigi: no hi ha degradació ni càstig.<sup>15</sup>

Resta només, per ara, un grup de relats singulars: uns relats en què el diable actua alhora en el doble paper de millorador d'un mortal i frustrador del millorament. És el cas d'un grup de narracions exclusivament mallorquines recollides per Alcover, en què el diable es presenta amb la forma de guardià d'un tresor i planteja una ordàlia de la por als eventuals candidats a endur-se'l [1, 7-9]. També sobre aquesta mena d'històries tornaré de seguida.

### Mode satànic, mode demònic

En analitzar els relats del corpus sobta la correlació que s'estableix entre el món pròpiament satànic i el món demònic: les encantades (dones d'aigua) a la zona Pirineus-Guilleries-Montseny i els guardians de tresors a Mallorca es dupliquen amb el diable, i els menairons (o dimonis boiets) comparteixen amb els dimonis trames argumentals, fins al punt que no menys de quaranta (56 %) són els relats que pertanyen a tipus narratius amb representació a totes dues bandes. Els elements figuratius i les escenografies en què coincideixen tots dos mons són, també, nombrosos.<sup>16</sup>

### El diable i les encantades

Examinem primerament les narracions que el diable comparteix amb les encantades.

Els gorgs/estanyos (sovint amb noms significatius: els nombrosíssims gorgs Negres, gorgs o estanys del Diable, gorgs dels Banyuts, gorgs de les Donzelles, etc.) fascinen i terroritzen igualment a través del diable i de les encantades, que fan valer una mena de *majestas* satànico-demònica: el gorg és insondable i fascinant, i qui pretén desafiari-ne el *mysterium* s'exposa a patir les conseqüències del seu agosarament. Un home que pretén mesurar la fondària del gorg de les Donzelles (Riells del Fai, Vallès Oriental) amb una

pedra lligada a un fil, després d'amollar tota la corda sent una veu que diu «No n'hi ha prou encara!» (Maspons, *Vallès*, pàg. 43-48); idèntic relat té lloc al gorg dels Banyuts (Mataplana, Ripollès; Romeu, 124), on una veu proclama: «Cabdella i descabdellaràs, que al fons no hi arribaràs!». Verdager [70] explica que un pescador que llença el filat al gorg Bufaroc (Prats de Molló, Vallespir), sent una mioladissa de gats i fuig esverat: el gat, tal com veurem tot seguit, és una figura satànica. En l'eix vertical, l'avenc (forat dels Cornuts, barranc de l'Infern, etc.) és el doble masculinitzat (i.e. satànic) del gorg femení insondable de les dones d'aigua. L'escalada del terror arriba al sùmmum en el cas de [18]: un home que es fa baixar al forat de la Querata (a prop del congost de Collegats, al Pallars) lligat amb una corda, i quan el volen hissar se sent que crida, abans que s'escorri la corda: «No cal que us escorroneu estirant, perquè les<sup>17</sup> de dintre poden més que vares!»

També a prop d'un gorg o d'un avenc se situa un relat que apareix sistemàticament protagonitzat pel diable en forma de marrà negre que en surt, marreix les ovelles d'un ramat i més endavant s'emporta la xaiada al fons de l'aigua o de la terra. Aquest relat apareix sis vegades. En tres, es tracta d'una llegenda satànica de complaença en el diable castigada, perquè davant de la manca d'un semental els pastors invoquen l'auxili del diable per trobar-ne un ([28] llau [‘barrancs’] de l'Infern, Aravell, Alt Urgell; [61-62] gorgs del Dimoni i dels Banyuts, a Pibernat i Gombrèn, respectivament, Ripollès). Però en uns altres tres casos no hi ha invocació, sinó agressió espontània del diable ([23] estany del Diable, Gavàs, Pallars Sobirà; [51] gorg Negre, Vilardell, Vallès Oriental; [69] gorg Bufaroc, Prats de Molló, Vallespir).

Aquest tipus narratiu coincideix també amb certs relats de l'àmbit demònic. Les encantades s'emporten de vegades algun cap de bestiar dels mortals (*GRFO*, núm. 8, robatori d'una truja, localitzat al grau de Casadevall, Rupit, Osona; mots. F365.6 i F241). Un altre detall dels relats satànics ens mostra l'origen demònic de la narració i ajuda a explicar un detall en aparença incon-

gruent però que es repeteix: a [28] només queda, de la xaiada desapareguda, un corder blanc; a [61-62] el marrà no és negre, sinó bonic; i a [51] els xais són grassos i robustos. Les encantades posseeixen bestiar –vaques i no marrans o bocs, és clar– al fons dels gorgs (mot. F241.2.3) i aquests animals són millors que els dels homes. Una forma d'aquesta llegenda, protagonitzada per encantades, es troba en el catàleg escandinau de Christiansen (núm. 6055): algú veu o sent les esquelles d'un cap de bestiar de les encantades, que ocasionalment passa a ser propietat dels mortals i invariablement resulta molt millor que les vaques corrents; algunes vegades les vaques de les encantades han estat ofertes a persones que no les han pogut retenir perquè han omès algun ritu (passar-los un tros de ferro pel llom, per exemple; cf. més amunt, núm. 13).

Un animal aparentment inofensiu pot atreure l'home cap a l'infern, com a resultat d'una agressió espontània del diable evitada *in extremis* per una jaculatòria ([17] penya-segats de Roca-roia, Pessonada, Pallars Jussà), tal com el vaquer del Bac, seguint una truja molt maca, entra a la terra de les encantades i hi roman un lapse que a ell li semblen quatre dies i que resulta ser d'un any (GRFO, núm. 14, Rupit i Pruit, Osona).

Un altre tipus narratiu creua sense problemes els dominis dels menairons (vegeu més endavant, pàg. 15), les encantades i el diable. Menairons i encantades poden importunar els mortals enfiant-se a les muntures i cavalcant a l'esquena dels genets. A Mallorca són els dimonis boiets els qui ho fan, sota la forma de cabrits: un d'aquests salta a la gropa de la muntura i el genet només s'adona de la seva existència i del seu veritable caràcter quan es produeix un diàleg entre el cabrit que va a cavall i un congènere que hi ha a prop del camí: «¿A on vas, cagàs? –Portar me faç.– ¿I amb qui? –Amb Don Gabriel Martí» (Calvià, Arxiduc, pàg. 125-126). En canvi, a Catalunya, aquest tipus narratiu té un protagonista satànic: el mortal, acompanyat de la seva dona, troba un cabrit aperduat i el pren, amb la intenció pecaminosa de menjar-se'l ([66] Osona) o vendre'l ([52] Llinars del Vallès, Vallès Oriental). El diàleg revela el caràcter satànic de l'animal: «Satanàs, ¿on vas? –A cavall

d'en Pere Mas», en el primer cas; i «Ai, dimoni xic, ¿on vas? –A cavall d'en Jaumàs, fins a Llinars», en el segon; i en tots dos casos la veu surt d'un lloc pregon i aquós: un torrent. Mentre que en Verdagner es tracta del mateix Satanàs, en Apel·les Mestres és un dimoni (un dimoni *xic*). Els cabrits (que a Catalunya són negres) guarden amb el marrà o el boc la mateixa proporció que els dimonis respecte al diable (i s'hi oposen també pel nombre: de singular a plural).<sup>18</sup> El farmacèutic banyolí Pere Alsius (el descobridor de la mandíbula de Banyoles) ens ha conservat un testimoni del protagonisme de les encantades localitzat a Sant Jordi Desvalls (Gironès): «A ningú no era dat veure les goges sinó per llurs ombres, ombres que amb freqüència apareixien als viatjants que de nit feien sa via pels passos del Ter, i, juganeres, moltes vegades les goges muntaven als animals de càrrega a despit dels traginers, essent inútil hostilitzar-les, per no tenir acció contra elles arma de cap classe» (apud Maspons, *Vallès*, 56). Aquí tenim una simple mostra de l'humor demònic convertida en epifania satànica dotada d'un cert caràcter exemplar.

Però potser el cas més espectacular és el de la llegenda del fill del diable, basada en un motiu també demònic: el fill de l'encantada que ha estat

15. El primer és una refecció abreujada del tipus Aath 475 (*El fogoner de l'infern*), en el qual el diable exerceix el paper de donador de l'objecte màgic a l'heroi (vegeu-ne una versió al *Rondallaire* de Maspons, III: 31-37). El segon és una versió oral del *Cas raro de un home anomenat Pere Porter, de la vila de Tordera, que vivint entrà i eixí de l'infern* (Miquel i Planas 1912, 102-104) recollida per Mestres al Montseny. Les diferències d'intenció entre la versió oral (que és bàsicament una història extraordinària) i els textos manuscrits o impresos (que són una sàtira contra personatges contemporanis, a la primeria del segle XVII) és interessant i permetria unes reflexions (en correlació amb el relat [49], que és també el relat d'un altre viatge a l'infern) que hauré de deixar per a un altre lloc.

16. De fet, en els únics reports del corpus en què els informants parlen de les seves creences, els éssers demònics se situen al costat del diable a «la part dolenta»: aquells són «castigats, són a fora de la llei de Déu», «varen quedar de la part dolenta» (GRFO, núm. 3, 1).

17. Es tracta de l'article plural pallarès, comú al masculí i al femení.

18. Hi ha un altre detall que és propi especialment dels relats dels dimonis: el mortal va acompanyat per la seva muller, que el salva de ser raptat a l'infern o, com aquí, l'amonesta per la seva conducta.



canviat subreptíciament pel fill d'una dona perquè el criï (F321). En tenim sis variants en el nostre corpus satànic, totes recollides a Catalunya ([11] s.l.; [26] Cabó, Alt Urgell; [32] s.l.; [41] s.l.; [55] i [67] Osor, la Selva). La història presenta, en essència, el cas d'un matrimoni que s'emporta a casa un infant trobat (o admet a criança el fill d'un senyor desconegut); la conducta del noi infon sospites i una prova aclareix la seva autèntica naturalesa.

En una part dels relats, els motius de la sospita es relacionen amb la religió o amb l'imaginari satànic: l'infant s'adorm [67] no resa [41, 55] o arriba tard al rosari [26], s'amaga quan algú se senya [55], no parla mai de religió [26], va sempre de nits [26] o juga de nit amb el foc [41, 67]; però en altres casos (o al costat dels que acabo de ressenyar), els detalls que posen en alerta el matrimoni pertanyen a l'àmbit demònic: la criatura no creix (F321.1.2.1 [67]) o té altres característiques anormals (no riu [32], no plora [11, 32], no parla [11, 32] o res no li fa profit malgrat que mengi molt, F321.1.2.3 [41] o li fan guardar les vaques i totes el creuen [41]).

La mateixa fluctuació apareix en les ordalies a què se sotmet el nen: la característica fixa és que se'l fa contemplar una sèrie de receptacles buits col·locats al voltant del foc de la llar, normalment es tracta de closques d'ous [tres dotzenes 11; nou, 26; tretze, 32; un nombre indeterminat, 41, 55, 67], però hi poden aparèixer també closques de nous [41, 55] o de cargols [41]. Aquestes closques que són la part essencial de l'ordalia, poden rebre un complement religiós: poden anar plenes d'aigua [26, 67] o del seu doble simbòlic, la sal [55], beneïtes; però és clar que aquest detall, que no apareix pas a totes les versions, és secundari. El significat de l'ordalia és clar: fent-li contemplar quelcom insòlit s'indueix l'infant a traïr la seva autèntica edat amb el comentari que malgrat haver conegut el temps en què el lloc on ara hi ha una ciutat era un prat i en el lloc del prat hi havia una ciutat, no havia vist mai «tantes olles amb tan poc cuinat». La revelació de l'edat trenca un tabú característicament demònic (F321.1.1.1: El canviat revela la seva edat quan li exciten l'admiració) i en comporta la desaparició (les encan-

tades desapareixen quan algú les anomena *dones d'aigua*, és a dir, quan algú en revela la naturalesa demònica).

D'altra banda, el significat de l'ou (i els seus dobles, la closca de nou o de cargol o la túnica de ceba) és clar: l'ou, germen reclòs, remet a l'origen de l'univers i per tant situa el canviat davant l'abisme de la seva immensa perspectiva cronològica.<sup>19</sup>

La desaparició del fill del diable també és interessant: en la meitat de les versions la desaparició va acompanyada de l'atribut satànic del soroll (un tro o una escopetada) [26, 41, 55] (a més a més del foc i del fum), però en les altres desapareix sense soroll, tal com desapareixen els follets i les encantades. El cas més extraordinari d'elaboració simbòlica és el de la metamorfosi que té lloc a [11], protagonitzada no per una criatura sinó pel mateix diable en forma de foraster adult. Mentre diu la fórmula que trenca el tabú, «el seu cos s'anava fent xic fins que es convertí en una criatura esquifida i amb un fastigós cap de gat negre»: abans de desaparèixer, el diable regredeix a la seva condició d'infant canviat mentre reté l'aspecte satànic amb el cap de gat que adquireix.

Un darrer detall demònic és el de la maledicció que acompanya en alguns casos la desaparició ([55], [41]) i que té el seu paral·lel en els relats en què una encantada maleeix el mortal que l'ha agredit (Coll, *Muntanyes*, 71-72) o li ha robat una peça de roba (Coll, *Muntanyes*, 104-106, 109-110, 110-111) o quan el guardià d'un tresor maleeix el mortal que ha fracassat en la tasca d'endur-se'l (Alcover, V: 17-20 i XXIV: 15-17; Arxiduc, 154-156). La maledicció comporta la ceguesa, la invalidesa o la mediocritat si la pronuncien les encantades, i la pobresa si ho fan els guardians dels tresors.

El corpus inicial recull també dues variants d'aquesta història amb protagonista demònic. En Verdaguer és una mare que sospita que li han canviat el fill perquè el troba molt lleig (mot. F451.2.0.1) i no es mou mai del mateix indret; una veïna li recomana l'ordalia de les closques d'ou i quan expulsa el canviat a bastonades torna el seu fill (mot. F321.1.4.6) mentre se sent una

veu que es plany que elles no han tractat el seu fill tan malament com ella ha tractat el canviat (358-359; localitzada al Vallespir). Romeu explica un procediment per treure el follet que inclou la mateixa escena: una dona, cansada de les entremaliadures del follet deixa dotze túniques de ceba<sup>20</sup> amb sal en un lloc per on ha de passar; el follet topa amb la sal, l'escampa, recita la fórmula, llança una maledicció contra el bosc de Tosca i desapareix (Ripoll; 121-122 núm. 52g): aquí, com en alguna de les versions satàniques, el que era al principi tan sols una ordalia per descobrir l'autèntica personalitat de l'infant s'ha convertit insensiblement en un sistema per expulsar-lo; la simple contemplació de l'atuell buit s'hibrida amb un altre motiu folklòric (en estat embrionari) referit exclusivament al follet: un sistema per alliberar-se de la seva molesta presència consisteix a escampar grans (normalment panís, mill) o cendra (representada aquí per la sal) per terra; el follet no pot acabar la tasca d'aplegar-ho i desapareix irritat (Romeu, 121).

### El diable i el guardià del tresor

A Mallorca, el diable substitueix un altre ésser demònic: el guardià que custòdia un tresor. En aquest tipus de relats, el cercador del tresor ha de vèncer la seva por en presència d'un ésser terrorífic, generalment una serp (o *serpent*: el *cué-lebre* dels asturians) o un bou (com el *txalgorri* basc) a la qual s'ha d'aplicar un cert ritual (Violant 1949, 522-523; Cabal 1925b, 207-222). La serp pot adoptar altres formes, una de les quals és la de diable, tal com succeeix en tres narracions aplegades per mossèn Alcover [1, 8-9]. El diable recupera aquí l'ambivalència característicament demònica i passa a ser un donador de tresors.

A Catalunya són més sovint les encantades les donadores de tresors, normalment en forma de dona que regala una faldada de segó o de faves a un mortal, però també hi existeix la *serpent*, i almenys una vegada en el corpus inicial l'encantada es presenta també sota la forma de serp (Verdaguer, 243-244, núm. 31). A cavall de la por, el diable s'afegeix a la correlació dona/serp. En els relats de l'encantada donadora de tresors el

mortal rebutja l'obsequi aparentment sense valor, s'adona massa tard que el segó o les faves eren en realitat or i en tornar al lloc on havia llençat el regal no hi troba res i se sent una riallada: és la burla de l'encantada. Romeu reporta un relat satànic en què el diable recull el paper cofrustrador de l'encantada: dos cercadors troben un tresor excavant al peu d'un arbre, però surt el diable i els el roba [60; localitzat a Ripoll]. La rialla de les encantades es transforma aquí (el soroll impregna tot el relat: els dos cercadors caven sota el cant de les garses, un ocell de color negre i de connotacions, per tant, malèfiques) en una música estrident.

Però enlloc es veu més bé, des del punt de vista figuratiu, la intrusió del diable en el món de les encantades guardianes o donadores de tresors que en un relat d'Alcover [7], en què una pastora troba un senyor vestit de vermell amb una barretina de color blau cel que li ofereix dues vegades objectes de valor (anelles i tres gerretes plenes de monedes d'or) amb la imposició expressa del tabú del silenci, típic dels tresors d'encantades i que ella infringeix les dues vegades amb el resultat que els regals es tornen carbons, com els diners diabòlics. El contrast entre el vestit vermell de diable i la barretina blau cel de l'encantada donadora del tresor és una perfecta traducció plàstica de la seva doble naturalesa satànico-demònica.

### Inversions del mode satànic

Tal com ha assenyalat Heda Jason arran de la llegenda (numinosa o demònica) i de la rondalla meravellosa (1977, 37-38, 40-41), el folklore segrega sovint l'antídote del seu propi terror o el doble catàrtic de les seves pulsions heroiques i serioses en una sèrie de relats còmics que ella qualifica en anglès de *carnivalesque*, expressió que

19. «Tots els que van néixer mentre feien els martiris a Déu —que el varen agafar—, ell no va estar per ningú i varen quedar de la part dolenta: els encantats. [...] Varen quedar castigats! Si estan castigats no moren pas. Una cosa encantada no mor pas» (Pere Font, Rupit i Pruit; *GRFO*, núm. 1).

20. És evident que la ceba amb les seves túniques reproduceix el mateix simbolisme que l'ou.



*La dualitat permanent:  
Déu i diable, anyell místic  
i bou diabòlic. M.C. Escher  
El boc emissari (1921)*

es podria adaptar a partir del substantiu *inversió*. Són els relats mítics en què apareix la figura del *trickster*, els exemples i les facècies en què se satiritza sant Pere o els rectors, o bé les rondalles en què l'heroi venç un agressor gegantí o meravellós exclusivament gràcies al seu enginy. En les inversions del mode satànic els mortals utilitzen l'enginy davant el diable o dels dimonis.

### El diable com a *dèmon constructor*

Un fenomen d'aquest tipus es produeix en el conegut relat del pont del Diable (AaTh 1191). En el nostre corpus satànic la figura del diable com a constructor apareix sis vegades en el mode còmic [12, 16, 50, 57, 58, 71] en contrast amb dues vegades en què la construcció del pont s'insereix en el mode tràgic [40, 48], que ja he esmentat en el lloc oportú. Les construccions d'origen demònic són nombroses. En el nostre corpus inicial hi ha un relat en què les encantades de Rialb són induïdes enganyosament a transportar la pedra per construir l'església de Fustanyà (Romeu, 114, núm. 43a) i resulten burlades. Aquests relats solen tenir a més a més una orientació explicativa: al pont hi acostuma a mancar la pedra que faltava en el moment en què el gall va cantar, com la coronació del campanar de Fustanyà que és de pedra negra en contrast amb la blanca de la resta de l'edifici.

### El diable com a *ogre beneit*

En un cas constato l'aparició d'un motiu present en una rondalla del cicle de l'ogre beneit vençut per un heroi enginyós: a [39] un pagès promet l'ànima al diable si aquest li omple un sac de diners; el pagès talla el cul del sac, que mai no queda ple, fins que els dimonis desapareixen. Una variant d'aquest motiu (K174) és present en una rondalla del tipus AaTh 1000 (*El tracte de no enfadar-se*) recollida per Serra i Boldú (III: 25-28; *La mare del sol i el pare dels sacs*, Lleida), en què l'heroi es presenta a recollir la soldada que li deu l'amo proveït d'un sac enorme. El fet que en el relat satànic els dimonis desapareguin davant la impossibilitat de complir el tracte (que ha estat

conclòs, com és costum, pel diable, però que ha de ser complert pels dimonis) condueix al tema de les tasques impossibles com a motiu de desaparició dels follets i dels menairons.

### Dimonis i menairons

Els menairons són els éssers demònics més elusius del folklore català. A diferència del que passa amb els follets, el seu hàbitat (almenys en època històrica per a la recerca) apareix reduït a unes zones concretes, gairebé les mateixes on s'han detectat encantades o tresors guardats: els Pirineus (però sense l'apèndix Guillerics-Montseny) i les illes Balears (almenys a Mallorca i a Menorca).<sup>21</sup> El seu aspecte és també multiforme: als Pirineus i a les Balears són tan menuts que no tenen forma distingible i es conserven dins el mànec de la falç, en un canó d'agulles o en una bossa; a les Balears poden prendre transitòriament la forma de cabrits.<sup>22</sup> La característica més important dels menairons és, en qualsevol cas, la seva capacitat positiva de fer feina i, negativament, la de perjudicar el seu amo si no els en dóna o no els en dóna prou i acaben la que tenen. Els menairons de Verdaguer (i els de Sarroca de Bellera, segons Violant) tenen caràcter satànic: «Qui el té, a l'obrir lo canut, té l'obligació de manar-los alguna cosa, baldament sia traslladar una muntanya o ficar-se de nou al canó. Si no els mana res, s'enduen l'amo a l'infern» (374-376); per a Camps i Mercadal, els diables boets menorquins «són una casta de dimonions de bon humor i molt servicials: no fan més que demanar «Feina! Feina! Feina!» i no en deixen cap d'acabada» (II: 44-45); Violant aclareix que «*si no se les manda trabajo al momento, pican y matan a su poseedor*» (1949, 521).

Aquest detall —els menairons poden adoptar, narrativament, el paper de degradadors—<sup>23</sup> i el fet que siguin sempre un col·lectiu han provocat que alguns tipus narratius protagonitzats per menairons hagin estat utilitzats en una operació d'inversió feta sobre els dimonis a l'entorn de les tasques impossibles que configuren alguns tipus rondallístics: un sabater o un pagès contracta tres dimonis perquè li facin feina (segar en el cas del

pagès), i després d'algunes temptatives frustrades, a la fi se n'ha d'alliberar ordenant-los estirar un cabell arrissat (AaTh 1175), anar a cercar aigua amb una cistella (AaTh 1180) o rentar un velló negre fins que es torni blanc (AaTh 1183); són el relat [5], recollit a Mallorca, i [31, 36, 37, 54, 63], aplegats a Catalunya. Els mateixos tipus apareixen protagonitzats per menairons o dimonis boiets a Mallorca (Arxiduc, 125-129; Alcover, XXIV: 32-40 i 124-125), Menorca (Camps, II: 45-46) i Eivissa (Castelló, *RE*, 79-97). Les temptatives frustrades d'alliberar-se dels dimonis/menairons consisteixen generalment a manar-los de fer alguna construcció que ells realitzen tot seguit (detall que també és molt demònic): els dimonis envolten d'una paret la finca del Vilar (Sant Bartomeu Sesgorgues, Osona) [36, 37, 54] i els menairons han de fer una pallissa, un pont, una font o una cisterna, i a Mainou (Consell, Mallorca) els demanen també que voltin la possessió amb una paret, com fan els dimonis del Vilar.

Notem que en tots aquests relats —i en quatre dels sis pertanyents al tipus AaTh 1191 que acabem de veure— el paper clau per a l'expulsió dels dimonis correspon a la muller del protagonista (o a la mestressa si el protagonista és una minyona). La dona davant de l'home i la dona gran davant de la jove són aquí la personificació de l'astúcia.

Però el cas més espectacular, potser, de sobreposició dels modes satànic i demònic es troba en el relat [38], recollit pel GRFO a Rupit: un pagès que no té prou segadors es dona al diable; es presenten tres segadors i li fan la sega a canvi de la seva ànima llevat que endevini el nom que ells donen al blat; el pagès mata un porc, s'amaga sota la pell i s'apropa, aixafant el blat, al lloc on són els segadors, que acaben pronunciant l'expressió desitjada; l'endemà, el pagès els diu el nom demanat («blat estremaial»), amb la qual cosa perden el tracte (i es vengen al cap d'uns dies amb una pedregada que perjudica els altres pagesos, en una característica demostració de moral *fuzzy*).

El relat es basa en un motiu típicament demònic, un paral·lel del qual es troba a la base del tipus rondallístic AaTh 500, absent a la península

Ibèrica però popularitzat en la lectura infantil a través dels germans Grimm (núm. 55: *Rumpelstilzchen*): la protagonista, que s'ha casat amb el príncep ajudada per un dimoni (un *Männchen* 'un homenet'), li ha de lliurar el seu fill si no li endevina el nom, que és descobert casualment per un servidor que sent al bosc la cançoneta exultant que canta el nan Rumpelstilzchen.

### Dislèxies demònico-satàniques

Aquí el tabú del nom apareix traslladat a un objecte extern, però és curiós que en una sèrie de narracions satàniques o demòniques el nom del personatge presenti unes certes particularitats. El diable té nom a [21] (Cua de Porc, loc. a Cabó, Alt Urgell) i a [24] Cuallarg (loc. a Malmercat, Pallars Sobirà), i tenen nom els dimonis protagonistes de les versions d'AaTh 1180/1183 localitzades a Sant Bartomeu Sesgorgues: segons [37] (recollit pel GRFO) es diuen Berrugo, Bitgego i Birrumbau, i

21. La nomenclatura d'aquests éssers (que també existeixen a Astúries i al País Basc) és molt variada: *dimonis boiets* (Mallorca), *diablos boets* (Menorca), *diablorins* (Alta Ribagorça); *familiars* (Urgell), *familians i familions* (Alt Urgell); *menairons i minairons* (Pallars, Andorra, Alt Urgell); *petits* (Cerdanya). Cap d'aquestes denominacions no figura en els nostres diccionaris més o menys normatius. Les dades essencials figuren a Violant (1949, 520-522), Alcover (XXIV: 32-40), Camps (II: 44-45) i, pel que fa a Astúries, Cabal (1925a, 184-187), assenyalo Amades (1927, 39-42), com sempre, a benefici d'inventari, per tal com no dona ni una sola dada sobre la procedència de la seva informació ni l'àmbit a què s'estén la seva vigència en cada cas.

22. La cabra també sembla estar associada als menairons a Catalunya. Violant (1949, 521) assenyala que a Sarroca de Bellera els menairons podien adoptar la forma d'un ramat de cabres que de dia pasturaven i de nit eren munyides. La relació dels menairons amb el *familiar* (Flores 1985, 73-75; Alcover 1918) o el *fullet* mallorquí (Alcover V: 148-149), que no són col·lectius, no és clara, tot i que Violant els doni com a equivalents. Confesso que no he sabut trobar els seus motius característics al *Motif-index* ni als repertoris de Keightley, Arrowsmith & Moorse i Briggs, i que no acabo de veure quina és la posició dels menairons en el context demònic europeu. Si *menairó* vingués de *mena* «mina» podrien estar potser relacionats amb els *Zwerge* (Heinzelmännchen o *Wichtelmännchen*) alemanys (Petzoldt 1989, 101-102), que també són diminuts, col·lectius i treballen al subsòl (cosa que no fan, però, els menairons catalans ni els dimonis boiets insulars actuals).

23. És cert, però, que no hi ha exemples d'aquest tipus en el corpus examinat.



La imatgeria popular sobre el dimoni és molt abundant a causa de la gran profusió de llegendes sobre el diable a Catalunya. Fotografia: CPCPTC

[54] (recollit per Mestres) parla de Barrumbau. Més interessant és encara el desenllaç de [68], recollit per Verdaguer al Vallespir: el diable es presenta a una noia en forma de festejador i quan ella, sospitosa del seu comportament, li demana com es diu, el galant li confessa qui és perquè «el diable no pot deixar de respondre si li pregunten el nom», detall relacionat amb el mot. F404.1 (El familiar no pot deixar de respondre quan se li adrecen) i desapareix aleshores com les encantades (mot. F381.1: L'encantada desapareix quan l'anomenen).

Però els problemes del diable i dels dimonis no s'aturen en els noms: o bé tenen problemes amb el llenguatge o bé parlen diferent dels mortals, igual que les encantades. El fill del diable és descobert perquè no parla a [11] i [32] (recollits per Farnés i Bertran, respectivament, i sense localització), exactament igual que l'encantada capturada a Coll (*Muntanyes*, 107-108; loc. a Tor, Pallars Sobirà). El fill del diable / canviat pronuncia /mun/ per món, /ciotat/ per ciutat i /parat/ per prat a [41],<sup>24</sup> i a [36] i [54] els dimonis/menairons parlen en castellà («*Maldito sea el "palleco"! Com más lo pico, más negro!*») i «*Maleït sigui el "pellejo"! Com més el rento, més negre se'm torna!*») i tenen noms de ressonàncies fonètiques no catalanes; a Tor (Pallars Sobirà) els encantats anomenen *tiramondina* («Deixeu anar la tiramondina!»: nom comú o nom propi?) la companya que han capturat els pagesos, i quan aquesta ha d'avisar que la llet que hi ha al foc vessa diu «Correu, correu, que la *blanqueta* s'escapa»; a Casadevall (Osona), l'encantada que roba la truja diu: «Au menja, que demà hem d'anar a *blanquejar*» (i l'espia es demana: «Qui sap què collons vol dir, això de *blanquejar!*»; *GRFO*, núm. 8); i a Menorca, l'encantada de la cova de sa Dama surt a demanar als que passen «Què t'estimes més, sa *tinca* o sa *tanca?*», i Camps aclareix que vol dir «la pinta o la Dama».

### A manera de conclusions

En el moment d'acabar aquest treball —que ha consistit bàsicament en un intent de caracterització narratològica dels relats situats en el mode satànic (particularment en el seu aspecte «tràgic»

o seriós) i també de caracterització, fins a un cert punt, de l'imaginari diabòlic i demoníac— dues reflexions, obertes, se m'imposen.

Primerament constato una afinitat essencial sobretot pel que fa a les estructures narratològiques i, encara que menys, també pel que fa a un cert imaginari entre el món satànic i el món demònic, almenys en les zones on he tingut materials per establir la correlació: Pirineus-Guillesries-Montseny i també, en bona part, Mallorca. Les raons d'aquesta afinitat cal cercar-les d'una banda, tal com he dit al principi, en l'avidesa numinosa del primer, mutilat pel discurs racionalista del cristianisme. Però posades així les coses, l'abundància de relats satànics recollits en la mateixa zona en què abunden els relats demònics, fóra casual i es deuria només a l'atzar de la curiositat dels folkloristes o al «conservadorisme inherent a la muntanya», o semblaria més aviat que si la Catalunya satànica se sobreposa a la demònica és perquè comparteix condicions de base que no es donen a altres llocs? Valdria la pena intentar cartografiar-ne i precisar-ne les raons de les coincidències i de les discrepàncies.

En segon lloc, la dimensió moral «teològica» (diguem-ne «en termes oficials») del diable, llevat del sector de la narrativa adreçada als infants, sotmesa als imperatius de la pedagogia moral, sembla ser més aviat escassa i predomina, en canvi, l'exorcització del *tremendum* diabòlic (associat, per la seva banda, a una moral més aviat difusa i aproximativa). Dit en argot narratològic: sembla que el diable i els dimonis preocupaven més els narradors del corpus analitzat com a simples degradadors que com a retribuïdors de demèrit. Això l'apropa sorprenentment els valors de les llegendes satàniques «tradicionals» a les anomenades ara «llegendes urbanes» o «llegendes modernes». Efectivament, entre el dimoni que espanta el mortal que s'emporta un cabrit aperduat i el sàdic assassí que espanta la parella que

24. El GRFO remarca en nota que l'informant Pere Font (Rupit) caracteritza el diable fent-lo parlar estrany. A [54], Mestres transcriu excepcionalment /iera/ era i /ienya/ llenya en la parla de la mestressa del Vilar de Sant Bartomeu Sesgorgues: sembla una transferència de la pronunciació dels dimonis/menairons segadors.

s'ha aturat en una àrea de descans de l'autopista a practicar el *petting* deixant el seu ganxo sangonant a la maneta del pany de la porta del cotxe, hi ha, realment, tanta diferència? El mortal que sense imaginar-s'ho topa amb el diable amagat en la penombra del seu avenc o del seu gorg, no tindria res a explicar-se amb el seu proïsme modern que descobreix de sobte una taràntula verinosa amagada a l'alfombra que acaba de comprar, importada d'un país exòtic? Des d'aquest punt de vista, la sublimació del terror satànic a través d'un grup de llegendes seria, al costat dels terrors vigents actualment, poca cosa més que una variació temàtica a col·locar en una perspectiva històrica de les sublimacions verbals del terror, cosa que il·lustraria, en el terreny de la llegenda, el fet que en el folklore, com en el món de la matèria, res no es crea ni es destrueix: només es transforma.

## Bibliografia

ALCOVER, A.M. [1] V: 61-65 *De com [en Tià de sa Real] anà amb dos més a treure es tresor d'Artà*; [2] V: 166-168 *Un que amb so llunari feia sortir el dimoni*; [3] V: 169-170 *L'amo de Son Cardaix fa sortir el dimoni a un estol d'al·lotellons*; [4] V: 172 *De com feren sortir el dimoni dins sa tafona de Santa Cirga*; [5] XIII: 46-56 *Una madona qui enganà el dimoni*; [6] XXIII: 61-67 *Es carboner i sa fia*; [7] XXIV: 15-17 *S'encantament des puig de ses Talaies*; [8] XXIV: 40-41 *Es tresor d'Aufàbia*; [9] XXIV: 45-46 *Es gall de foc de Son Bru*.  
 BERTRAN I BROS, P. [10] 93-94 (núm. 20) *El ruc de l'infern*; [11] 95-96 (núm. 21) *El fill del dimoni a dida*; [12] 154 (núm. 60) *El pont del Diable*; [13] 155-156 (núm. 61) *El de la mà peluda*; [14] 240 (núm. 148) *El poder que té rentar-se les mans*.  
 CASTELLÓ I GUASCH, J. [15] 27-31 *Es jai endiablat*.  
 COLL, P. *Judes*, [16] 99-100 *La font del Dimoni*; [17] 101-102 *El ruc de la feixa*; [18] 103-104 *La porta de l'infern*.  
 COLL, P. *Muntanyes*, [19] 148-150 *El Triple Reialb*; [20] 205 *Buraut de Bressui*; [21] 207-208 *Cua de Porc [a]*; [22] 208 *Cua de Porc [b]*; [23] 213 [XIV: Dimonis]; [24] 213-216 *El cavaller de Malmercat*; [25] 216-218 *Veure el dimoni*; [26] 218-221 *Es deia Tro*; [27] 223-225 *Com passa el temps*; [28] 227-229 *El marrà negre*; [29] 281-283 *L'endimoniada*.  
 FARNÉS, S. [30] 33-40 *El ladrón y el demonio*; [31] 81-90 *Los tres diablos*; [32] 139-148 *El hijo del diablo*.  
 GRUP DE RECERCA FOLKLÒRICA D'OSONA [GRFO], [33] 86-87 (núm. 56) *L'exorcisme d'una somnàmbula*; [34] 164-165 (núm. 124) *L'home que va tornar de l'infern*; [35] 165-166 (núm. 125) *L'home que va tornar de l'infern*; [36] 167-169 (núm. 126) *Els tres dimonis*; [37] 168-170 (núm. 127)

*Els tres dimonis*; [38] 170-172 (núm. 128) *Els dimonis del blat estremaial*; [39] 173-174 (núm. 129) *L'home que va enganyar el dimoni*; [40] 175-176 (núm. 130) *El pont major de Girona*; [41] 176-178 (núm. 131) *El nen dimoni*.  
 LLORENS, S. [42] 7 (núm. 3); [43] 22-23 (núm. 8); [44] 25 (núm. 10); [45] 27 (núm. 12).  
 MASPONS I LABRÓS, F. de S. [46] I: 21-23 (núm. 3) *Barba d'or*; [47] II: 97-99 (núm. 24) *Lo sac de farina*.  
 MESTRES, A. *Tradicions*, [48] 119-121 (núm. 46) *La font del Miracle*; [49] 179-181 (núm. 69) *Els diners del Dimoni*; [50] 182-184 (núm. 70) *El pont del Diable*.  
 MESTRES, A. *Montseny*, [51] 22-23 *El marrà negre*; [52] 29 *El cabrit negre*; [53] 53-54 *L'amo de Sobrevia*; [54] 56 *Els tres segadors*; [55] 62-63 *En Clascar d'Osor*; [56] 64 *L'escriptura*.  
 ROMEU I FIGUERAS, J. [57] 123 (núm. 54a); [58] 123 (núm. 54b); [59] 123 (núm. 54c); [60] 124 (núm. 57a); [61] 124 (núm. 58a); [62] 124 (núm. 58b).  
 SERRA BOLDÚ, V. [63] II: 44-49 *El sabater de Torregrossa*; [64] II: 78-79 *La noia lliurada al dimoni*.  
 VALLDAURA, A. de. [65] 97-99 (núm. 25) *Lo confessorari*.  
 VERDAGUER, J. [66] 140-143 (núm. 7) *No furtaràs*; [67] 144-148 (núm. 8) *Lo renoc*; [68] 310-312 (Ap. núm. 3) *Lo ram de sant Joan*; [69] 356-358 (Ap. núm. 8-2.III [a]) *Gorg Bufaroch*; [70] 357-358 (Ap. núm. 8-2.III [b]) *Gorg Bufaroch*; [71] 382-383 (Ap. núm. 8-5.II) *Tradicions del Pirineu/II*.

## Referències bibliogràfiques

ALCOVER, A. M. *Rondaies mallorquines d'en Jordi des Recó*. Palma de Mallorca: Moll, 1934-1972.  
 BERTRAN I BROS, P. *Rondallari català*, Ed. de J. M. Pujol, Barcelona: Altafulla, 1989.  
 CASTELLÓ I GUASCH, J. *Rondaies de Formentera*, Palma de Mallorca: Impremta Alfa, 1976.  
 COLL, P. *Quan Judes era fadrí i sa mare festejava*. 2a edició, Barcelona: «La Magrana», 1989.  
 — *Muntanyes maleïdes*. Barcelona: Empúries, 1993.  
 FARNÉS, S. *Narraciones populares catalanas*. Barcelona: 1893.  
 GRFO Grup de recerca folklòrica d'Osona. *El folklore de Rupit i Pruit*. Vol. II, *Narracions*. Vic: Eumo, 1984.  
 LLORENS [de Serra], S. *Petit aplech d'exemples morals*. Barcelona: 1906.  
 MASPONS I LABRÓS, F. de S. *Lo rondallayre*. 3 vol., Barcelona: 1871-1874.  
 MESTRES, A. *Tradicions*. Barcelona: 1895.  
 — *Llegendes i tradicions del Montseny*. Barcelona, 1934.  
 ROMEU I FIGUERAS, J. *Materials i estudis de folklore*. Barcelona: Altafulla, 1993.  
 SERRA I BOLDÚ, V. *Rondalles populars*. 4 vol., Montserrat: Publicacions de l'Abadia, 1986.  
 VALLDAURA, A. de *Tradicions religioses de Catalunya*. Barcelona: 1877.  
 VERDAGUER, J. *Rondalles*. Barcelona: Barcino, 1992.