

## Les morts de Ramon Llull<sup>1</sup>

Josep E. Rubio  
Universitat de València

La mort és un dels temes centrals en el pensament, en la literatura i en l'art de totes les èpoques. I és lògic que siga així, atès el seu caràcter de fenomen universal, omnipresent, indefugible i, alhora, envoltat d'un misteri que provoca les preguntes més punyents sobre el sentit i el destí de la vida humana. És un fet natural, arrelat en la mateixa condició biològica dels éssers vius; però també és un fet cultural que en cada temps i en cada societat es manifesta amb uns símbols i amb uns rituals que evidencien aspectes profunds de la mentalitat i de la cosmovisió dels individus que la componen. En la història cultural de la mort a l'Occident, el trànsit entre els segles XIII i XIV marca un punt d'inflexió important, ja que és el moment en què hom assisteix a uns canvis socials i a una mutació en les mentalitats que abocaran a nous plantejaments al voltant de la mort, lligats a l'emergència progressiva d'una nova concepció de l'individu. El tractament de la mort no es pot doncs deslligar d'altres fenòmens històrics i culturals que convergeixen amb ell en la configuració d'una mutació cultural a llarg termini.<sup>2</sup>

L'estudi ja clàssic d'Ariès va plantejar aquests canvis en termes d'un trànsit de la *mort apprivoisée* a la *mort de soi*, és a dir, de la mort domesticada, que respon a una actitud serena, perceptible tant en la narració del decés de Roland en la cançó de gesta homònima com en la de la mort dels camperols russos als contes de Tolstoi (una mort doncs que roman més enllà de l'edat mitjana en el substrat de la cultura popular), a la mort d'un mateix, amb tints més dramàtics, manifestada en la iconografia i en la literatura a partir del segle XIV i que té el seu màxim exponent en les danses macabres o en les *artes moriendi* del XV. Si bé aquest plantejament d'Ariès ha estat criticat o matisat per quasi tots els historiadors que han tractat el tema amb posterioritat, té l'interès de posar l'èmfasi en una sèrie de factors tant interns com externs a la cultura cristiana que afecten aquesta en un determinat període clau de la seua evolució històrica. Llull es troba cronològicament al cor d'aquests canvis i actua, com no pot ser altrament, com a testimoni del seu temps. En els seus escrits trobarem referències a la consideració de la mort des de diverses perspectives, incloent-hi les que neixen de les noves mutacions en les mentalitats que s'estan produint en aquell moment. El tractament del tema es múltiple segons la perspectiva adoptada (natural, moral, escatològica, etc.), i d'ací el plural del títol: "les morts de Ramon Llull." Sense cap pretensió d'exhaustivitat, intentarem oferir una panoràmica de les cares que adopta la mort en Llull a partir de textos concrets, autèntics testimonis del lloc que li pertoca en la història cultural de la mort a l'edat mitjana.

Per començar, podem cercar una definició de l'objecte d'estudi. És fàcil trobar-ne a les obres del beat; el lul·lista disposa, a més, d'un instrument que facilita la tasca: el

---

<sup>1</sup> Aquest estudi s'ha elaborat en el marc del projecte de recerca "La cultura literària medieval i moderna en la tradició manuscrita i impresa (V)", ref. FF12013-45931-P, del Ministeri d'Economia i Competitivitat del govern espanyol.

<sup>2</sup> A banda de la bibliografia que s'esmentarà al llarg de l'article, moltes altres referències que no podem comentar ací ofereixen un panorama teòric i unes consideracions metodològiques al voltant del tema de la mort en la història de les mentalitats. Vegeu l'estudi de Michel Vovelle per a consideracions metodològiques del tractament de la mort en la història cultural dins de la "llarga durada", o la monografia de Thomas S. R. Boase, des de la perspectiva també de la història de l'art. Són interessants igualment, per a una introducció al tema, els estudis recollits en el llibre d'Emilio Mitre i, per a tractaments més específics, els recopilats en Braet & Verbeke.

*Diccionari de Definicions Lul·lianes* (Bonner & Ripoll). Una ullada a l'entrada “Mort / Mors” ens en dona dues:

1. Mort corporal es departiment de cors e de anima, e mort espiritual es en la anima qui's lunya de Deu. (*Doctrina pueril*, cap. 88)
2. Mort es lo derrer moviment de natura. E la rahó es quar natura, fora la mort, [no pot] aver lo moviment en que era. (*Lògica nova*, “Cent formes”). (Bonner-Ripoll, 223).

La primera definició és, a més, doble. En realitat, segons els recopiladors del *Diccionari*, es tractaria d'una “explicació” més que no d'una definició; però ja ens alerta de la multiplicitat d'enfocaments a què pot donar lloc la mort que, si bé és definida primerament com un fenomen vinculat a l'àmbit d'allò natural, va molt més enllà i afecta totes les esferes de la realitat: natural, per descomptat, però també espiritual, moral, social, etc.

En l'home, considerat per Lull com a *maior pars mundi*, com a ésser on convergeixen tots els àmbits de la creació, tant el material com l'espiritual, és on es poden estudiar millor totes les implicacions de la mort. Per això la primera definició (o explicació) es relaciona estretament amb la dualitat constitutiva del compost humà; i per això també és precisament en el *Liber de homine* on es troba un tractament ampli i ordenat de la mort, derivat de la concepció antropològica lul·liana i perfectament coherent amb els postulats d'aquesta, com explica Fernando Domínguez en la introducció a l'edició llatina del text (Lull 2000a, 119-140). De les tres parts de què consta el *Liber de homine*, la segona es dedica íntegrament a la mort.<sup>3</sup> Aquesta n'és l'estructura:

- (1) De la mort corporal.
  - (1.1) Del que la mort lleva a aquells que moren.
  - (1.2) Del que la mort dóna a aquells que moren.
  - (1.3) Dels signes de la mort.
  - (1.4) Dels perills en què es troben aquells que moren.
- (2) De la mort espiritual.
  - (2.1) Del pecat.
  - (2.2) De la sanitat de l'ànima.

Aquesta divisió dóna compte de la concepció dual de l'ésser humà: si l'home és de natura corporal i de natura espiritual, totes dues natures es veuran afectades per la mort. Així, al capítol 51 del *Llibre de meravelles*, titulat “Per que mor home”, hom pot llegir igualment:

L'ermità dix a Felix que en dues maneres mor home: -La .i<sup>a</sup>. mort es corporal e l'altra es mort esperitual. Mort corporal es com lo cors et la anima se departexen. Mort esperitual es com home pecca mortalment. (Lull 2014, 62).

La mort corporal és també anomenada “mort natural”, expressió que no té el sentit que li atorguem en l'actualitat, sinó que significa que és el resultat d'un procés al qual està sotmesa la naturalesa corporal i la matèria en general, un procés de corrupció provocat per l'oposició entre les qualitats contràries dels elements (aigua, aire, terra i foc) que componen el cos. Al costat d'aquesta mort pròpia de la naturalesa de les coses corporals està la mort espiritual, que entra en la dimensió moral de l'home. Però en un altre text trobem que l'home pot morir no ja de dues, sinó de tres maneres, tot ampliant

<sup>3</sup> Hom pot trobar un resum del contingut d'aquesta part en Costa (2006/2007).

una mica l'esquema dual present al *Liber de homine*. Es tracta d'un sermó dedicat a St. Nicolau del *Liber de praedicatione*:

Mors dicitur tribus modis. Uno modo mors est privatio vitae huius, quando anima a corpore separatur. Secundo modo peccatum est mors. Tertio modo dicitur mors infernalis [...]. Mors inferni est summus labor, tristitia atque dolor sempiternus cum igne comburente et cum aliis elementis. Omnes potentiae hominis in inferno mortuae sunt, eo quia sunt a suo fine turpiter deviate et etiam vacuatae. (Llull 1963, 332-333).

Aquesta tercera mort, que podem anomenar “mort escatològica”, afecta tot el compost humà, com explica Llull en un altre sermó del mateix *Liber de praedicatione*: “Mors poenae hominis est in inferno. In quo est mortuus quoad animam et etiam quoad corpus; et anima quoad suas omnes potentias habet poenam. Et sic de corpore potest dici” (Llull 1963, 135). Es correspon doncs amb la pena i amb el dany que pateixen conjuntament les potències corporals i anímiques en l'infern, o siga, després de la resurrecció dels cossos i del judici final, en la fi dels temps. Així, segons la part del compost humà al qual afecta la mort, tenim un esquema tripartit:

Mort natural (corporal) – afecta el cos

Mort moral (espiritual) – afecta l'ànima

Mort escatològica (de pena i de dany) – afecta el cos i l'ànima.<sup>4</sup>

Des d'un punt de vista teòric doncs, a partir de la seua constitució essencial, aquestes són les formes que la mort pot adquirir quan afecta l'individu, la persona humana (una altra consideració mereix la “mort socialitzada”, la que afecta la comunitat, de la qual tractarem més endavant). Sobre aquest esquema, Llull construirà tot un discurs sobre la mort en el qual, a partir dels elements naturals, es derivaran consideracions morals i escatològiques. Llull aprofita el tema de la mort, de les morts, i el porta al terreny moral, a la pastoral, a la incitació a la conversió a la penitència i al servei a Déu. Per això aquestes morts prenen diverses cares, es manifesten en l'obra de Llull amb unes qualitats o característiques diferents segons el cas. Bàsicament, hi podem veure dues cares aparentment oposades, com si la mort en Llull fos un Janus bifront; dues cares complementàries però que miren en direcció contrària, i que ja es troben en la tradició teològica anterior i contemporània al nostre autor: la *mors timenda* i la *mors appetenda*. La segona, que podem identificar amb la mort per amor, amb el martiri, és més fàcilment reconeguda pel lector de Llull per la seua dimensió literària i pel protagonisme que adquireix en l'obra lírica i mística de l'autor. L'altra cara, la de la por lligada a la mort, més propera al vessant moral i pastoral de l'obra lul·liana, potser resta més amagada, però té una presència igualment important en els textos del beat, com podem comprovar tot seguit.

### 1. *Mors timenda*

El text on probablement el discurs lul·lià sobre la mort estiga més organitzat és, com hem dit, el *Liber de homine*. La segona part es pot considerar un autèntic tractat sobre la

<sup>4</sup> Cal tenir present que l'antropologia cristiana no considera el compost humà com a resultat d'una unió accidental de dos components, sinó que el dualisme cos-ànima es resol en una unió essencial que dona lloc a l'home com a conjunció inseparable d'ambdós elements. L'home no és doncs, per a Llull, una ànima caiguda en un cos, ni un cos que és “usat” per una ànima. L'antropologia lul·liana desenvolupa així una complexa explicació del compost humà que resol la dualitat en un esquema ternari, resumit per Fernando Domínguez en la introducció a l'edició del *Liber de homine* (Llull 2000a, 140). Vegeu també Romano (369-374).

mort, i no és casual que comence amb la referència al temor que aquesta provoca. És la mors timenda la que predomina en aquest llibre:

Cum bonus timor sit consequentia boni amoris et per mortem fiat ualde grauis transitus de hac uita ad aliam, idcirco mors infert magnum timorem illis, qui ipsam considerant et qui sciunt cognoscere uias suas, per quas quolibet die ad hominem appropinquat. Quapropter de morte hominis nos tractare intendimus, ut saepius ipsam recolamus et timeamus et per illam timorem habeamus. Quoniam saepe recolere et intelligere mortem homo superbus humilis efficitur cogitando, quod per mortem erit uilificatus et suis bonis spoliatus, per suos amicos oblitus sub terra positus et uermibus, qui ipsum comedent, erit saccus plenus. (Llull 2000a, 202).

El temor a la mort s'inscriu doncs en un programa doctrinal de *memento mori*, de record de la mort que és alhora comprensió, contemplació de la mort i dels seus efectes. Es tracta d'un “temor bo” perquè ajuda l'home a enfrontar-se amb el pitjor dels mals que li pot esdevenir: precisament la pèrdua de l'ésser. No de l'ésser en absolut, sinó del seu propi ésser, del que li fa ser humà. El mort deixa de ser home. Així ho remarca Llull en l'epígraf dedicat al que la mort lleva a l'home (apartat 1.1: vegeu més amunt la divisió en apartats de la segona part del *Liber de homine*):

Ante mortem homo habet esse humanum et suum esse est homo, et post mortem homo non habet esse humanum, quoniam mors suum esse sibi abstulit. Est ergo homo post mortem non-homo, mors ergo aufert hominem, hoc est aufert ab homine semet ipsum, in quantum non remanet homo. Et huiusmodi ablatio est homini ita magnum malum, quod maius malum per naturam sibi accidere non potest, quoniam homo per naturam non potest plus perdere, quam perdere semet ipsum, neque mors sibi plus potest auferre quam humanum esse. Est ergo huiusmodi perditio ualde horribilis ad considerandum et recolendum et facit hominem timidum, tristem et considerosum. (Llull 2000a, 204).

El temor a la mort pot esdevenir horror davant la idea mateixa de morir, o davant la vista del cadàver. La *mors timenda* adopta així diverses formes de por, diverses gradacions, que van des del bon temor davant la consideració moral de la mort (temor a pecar, a perdre l'ànima) al terror davant les imatges del macabre, tot passant per la por instintiva, irracional, amb la qual el cos es revolta davant la proximitat o la possibilitat de la seua destrucció. Hi ha doncs diverses formes de *mors timenda*, i no totes són valorades per igual. Ens centrarem primer en la *mors timenda* instintiva, que sorgeix d'una reacció de por natural, la por a la mort del cos; després comentarem la *mors timenda* aplicada a la mort espiritual, la por a la mort de l'ànima. Són dues pors a la mort diferents que es corresponen amb la dualitat essencial constitutiva de l'ésser humà, que es troba sempre en el rerefons del discurs lul·lià.

### 1.1. *Mors timenda* corporal.

Aquesta es pot identificar amb la que sent Fèlix al final del primer capítol del *Llibre de meravelles*, en un moment clau de la narració. Recordem que en aquest primer capítol el que està en joc és, ni més ni menys, que la fe en l'existència de Déu, sobre la qual el personatge dubta després de passar per les primeres experiències traumàtiques de les moltes que patirà al llarg del llibre. L'ermità amb qui es troba li retorna amb arguments la fe en Déu. L'ésser i el no ésser són els conceptes clau que construeixen l'argumentació de l'ermità, i òbviament el tema de la mort com a no-ésser també apareixerà, però d'una forma peculiar: la darrera prova de l'existència de Déu és, precisament, la por instintiva que Fèlix experimenta davant la mort física.

Dementre que·l hermità dehia aquestes paraules, una gran serpent passá de costa Felix e Felix hac molt gran pahor de la serpent e meravellá·s fortment com l'ermità no·n havia paor.

-Amable fill -dix l'ermità-, si Deus res no fos, no fora resurrecció e lo mon fora eternal e fora per si matheix; e tot home, pus que fos mort, fora en privació et en no esser. D'on se seguira que·l mon fos per ço que·ls homens mes stiguessen en no esser que en esser [...]. Donchs vos podets considerar et en vos matheix conixer que, si Deus res no era, la vostra natura no hagra pahor aguda de la serpent, cor natural cosa seria desigar morir, pus que mort fos ocasió per la qual hom vengués al major estament que fos, ço es saber que tots temps fos en privació. Mas cor vostra natura ach pahor de mort, es significat que Deus es. (Llull 2011, 86).

És la “natura” de Fèlix qui té “pahor de mort”; és una por natural, instintiva, animal. L'ermità no l'experimenta; i no perquè no siga humà, o perquè es tracte d'una por dolenta en si, sinó perquè està en un altre estadi d'evolució espiritual que implica un despreniment total d'aquest món i que l'instal·la en la *mors appetenda*, com veurem després. La natura sensitiva de Fèlix, encara en un estadi primerenc d'aprenentatge espiritual, experimenta per contra la por de la mort.<sup>5</sup> La visió del cadàver i la posterior imaginació del cos mort (i tots els animals disposen de natura sensitiva i imaginativa) són el fonament d'aquesta por instintiva. La “mort corporal” o mort natural provoca un temor instintiu en tots els animal, com podem veure en alguns passatges, per exemple, de l'*Arbor scientiae*: “Quaestio: Equus uiuus, qui equum mortuum uidet, imaginatur suam mortem? Solutio: Si equus suam mortem non imaginaretur, de morte timorem non haberet” (Llull 2000b, 1310).

La vista del cadàver d'un altre cavall porta a la imaginació de la pròpia mort i a la por, una por instintiva que és bona perquè incita el cavall viu a fugir dels perills. Llull es refereix igualment en el mateix passatge a la cabra que fuig del llop gràcies a la imaginació que li representa la seua pròpia mort. Aquesta és la por que sent Fèlix davant la serpent: és la lluita del cos per mantenir-se viu, per fugir la mort corporal. Però si en un cavall és suficient aquesta por natural, en l'ésser humà no ho és. Cal transcendir la por animal i portar-la al terreny humà, el del compost de cos i d'ànima. En l'home, s'ha de considerar també la mort espiritual, que ha de provocar una altra por, un temor diferent. En els proverbis de les flors de l'*Arbre imaginal* es llegeix: “In hac uita melius est mortem imaginari quam uitam” (Llull 2000b, 801). Proverbi que, en l'apartat de les qüestions, queda millor aclarit pel que fa a la natura humana: “Quaestio: Quare imaginari mortem plus ualet quam imaginari uitam? Solutio: Qui mortem imaginatur aliam uitam desiderat et uitam huius mundi contemnit secundum cursum naturalem.” (Llull 2000b, 1294).

És a dir: la imaginació de la mort ha de conduir, en l'home, de la por a la mort corporal al temor a la mort espiritual que és la que impedeix l'accés a l'altra vida, la vertadera vida per al cristià. L'home dominat per la natura sensitiva, com l'animal, només coneix la primera por: “Quaestio: Cor debile, scis, quid est mors animae? Solutio: Respondit et dixit, quod nesciebat, quid erat mors animae, quia tota die considerabat in morte corporis, de qua magnum habuit timorem” (Llull 2000b, 1008).

<sup>5</sup> De manera semblant a Fèlix, el gentil del *Llibre del gentil e dels tres savis* experimenta no ja por, sinó una terrible angoixa davant la idea de la mort pròpia, angoixa que neix precisament del desconeixement de Déu. La por a la mort esdevé doncs un primer revulsiu que pot obrir el camí a la tasca missional entre els gentils. Agraïsc a Jordi Gayà que m'haja fet notar, arran d'una conversa, la relació entre l'actitud de Fèlix i del gentil a l'inici dels textos respectius i la connexió que s'hi estableix entre missió i *mors timenda* corporal.

Com el cavall o la cabra, aquest “cor feble” no sap què és la mort de l'ànima, desconeix el pecat (i, per tant, no està en condicions de defensar-se'n), perquè la seua imaginació se centra exclusivament en la por a la mort corporal. I aquesta simple por animal i instintiva deriva en terror. És significatiu, en aquest sentit, el vocabulari emprat per Llull en una qüestió de l'*Ars demonstratiua*, on el cadàver provoca en l'ànim de l'home terror: “Quare homo uiuus maiorem habet terribilitatem de homine mortuo quam de alio animali mortuo?” (Llull 2007, 259). “Terribilitatem”, “horribilitat” en la versió catalana del mateix passatge: són termes tots dos que impliquen un matis més negatiu que la simple “por” o el “temor.” Es tracta d'una reacció que es dona especialment en contacte directe amb el cadàver. Hi ha doncs diversos graus i una diversa valoració també del sentiment de por inherent a la consideració de la mort. A la por a la mort corporal, a la *mors timenda* corporal o natural, cal unir l'altra, la *mors timenda* espiritual, per abastar el que seria un temor pròpiament humà inscrit en la seua natura.

## 1.2. *Mors timenda* espiritual

Per tornar al *Liber de homine* i al valor moral que hi té el sentiment de la por, podem veure com Llull presenta la por ben gestionada com un dels béns que atorga la mort:

Mors dat homini timorem, per quem homines habent abstinentiam faciendi malum, quoniam in faciendum malum habent timorem moriendi; sicut homo iratus, qui, cum uoluerit alium hominem occidere, se abstinere, quia timorem habet de alio homine, ne ipsum occidat; et sicut latro, qui cum appetit furari se abstinere, ne furtum faciat, ne rex ipsum suspendi faciat; et sic de homine, qui ausus non est comedere nimis, ne infirmus efficiatur. Et quia homo se abstinere faciendi malum propter timorem mortis, idcirco mors est bona, quae est occasio boni timoris. (Llull 2000a, 209).

No obstant això, el mateix exemple de l'home irat que s'absté de cometre un assassinat per por fa acte de presència en un sentit totalment diferent en un altre text, en aquest cas en les branques de l'*Arbre moral* de l'*Arbor scientiae*. En tractar de l'homicidi, un vici que, com afirma Llull, pot estar motivat per més pecats que cap altre (un pot matar per ira, per enveja, per supèrbia, per luxúria, etc.), afirma que l'home discret s'ha d'ajudar contra la temptació de cometre homicidi amb la virtut contrària:

Idcirco fuit deceptus semel quidam homo, qui temptationem homicidii mortificare uoluit cum timore iustitiae et non cum caritate sui proximi, quae fortior est contra auaritiam quam timor contra mortem, et homicidium faciebat, quod non fecisset, si se cum caritate iuisset. (Llull 2000b, 320).

En aquest cas, el temor a la justícia no és tan fort com la caritat al proïsme i no impedeix la comissió del crim. Sembla doncs com si tinguérem una contradicció entre el que s'afirma al *Liber de homine* i aquest “contraexemple” de l'*Arbor scientiae*. En la mateixa línia trobem una altra afirmació al *Liber de praedicatione* que fins i tot sembla negar la bondat del temor a la mort com a revulsiu moral contra el pecat: “Praeceptum factum per amorem significat vitam aeternam; sed praeceptum factum per timorem mortem significat sempiternam” (Llull 1963, 133). La clau de l'aparent contradicció està en la confrontació entre *amor* i *temor*. El primer, l'amor, ha de sortir guanyador, com llegim en un proverbi del *Llibre de mil proverbis*: “Auciu paor ab amor, e no amor ab paor” (Llull 1957, 1265). La por que cal matar ací és la que és contrària a l'amor; però aquesta no és la “bona por” de què parla Llull al *Liber de homine*. El temor bo de què parla Llull a l'inici del *Liber de homine* no és oposat a l'amor, sinó que n'és conseqüència. Recordem que el primer que vol deixar clar en aquell text és: “cum bonus timor sit consequentia boni amoris...” (Llull 2000a, 202). El temor bo no sols és un bé (*bonum*) que dona la mort; és també, no ho oblidem, un do (*donum*) de l'Esperit Sant, el

*donum timoris*. El temor bo és fill de l'amor a Déu, i la preeminència de la *primera intenció* garanteix que l'actuació de l'home va sempre en la direcció moral correcta quan l'acció no té una altra finalitat, en última instància, que l'amor a Déu. La valoració moral dels actes es regeix pel criteri de la intenció amb què són fets, no pel resultat que provoquen. Un *exemplum* d'un sermó del *Liber de praedicatione* ho deixa ben clar:

Et ideo narratur, quod erant duo scholares, qui valde se ad invicem diligebant. Unus autem illorum fuit propter mortem confessus; et quidquid habuit, pauperibus erogavit. Socius autem suus rogavit ipsum, quod tribus noctibus elapsis ad ipsum reverteretur. Qui sibi firmiter promisit se venturum. Tribus noctibus elapsis, ipse venit. Tunc socius suus petiit, utrum esset damnatus, vel salvatus. Respondit autem mortuus, quod erat damnatus horribiliter sine fine. Postea socius, qui erat adhuc vivus, petivit causam, quare. Respondit autem mortuus, quia quidquid habuit, pauperibus dedit totum; et hoc fecit, ut Deus sibi concederet paradysum, et ipsum ab inferno elongaret; sua enim intentio fuit secundaria et non prima.

Et ideo sermocinator debet dicere hominibus in sermone, quod Deo serviant et Deum diligant sive ament principaliter et primarie propter Deum, et non propter semet ipsos. (Llull 1963, 70).

Tindrem ocasió de tornar sobre aquest *exemplum*, que ens porta cap a altres figures de la mort presents en la cultura baixmedieval, com la dels *revenants*, els difunts retornats del més enllà per comunicar-se amb els vius, personatges que poblen els *exempla* dels predicadors al segle XIII, com explica l'historiador Jean-Claude Schmitt (1994). Sovint es tracta de difunts que tornen per molestar els seus parents vius perquè aquests no compleixen amb la darrera voluntat i no destinen els diners estipulats a les misses en sufragi per l'ànima, tot allargant els patiments que la turmenten al purgatori. No és el cas, però, en l'*exemplum* de Llull, qui, com sol ser habitual, adapta l'esquema narratiu comú per dur-lo al seu terreny.<sup>6</sup> El que s'esdevé en la història tal i com apareix al *Liber de praedicatione* lul·lià és més aviat el contrari: l'amic sí compleix escrupolosament amb la darrera voluntat del difunt, que sembla lloable a primer cop d'ull –donar les seues riqueses als pobres. Malgrat això, el mort es condemna a l'infern per la falsa intenció. La moral resultant és clara: el temor a la mort no pot ser el motor de l'acció si no va acompanyat amb l'amor o n'és conseqüència. En lloc d'un revulsiu per a l'exercici de la virtut esdevé ell mateix un pecat, com llegim al *Arbor scientiae*: “Quaestio: Timor, quomodo est peccare? Solutio: Timor est peccare, cum non est consequentia ipsius amare caritate induti” (Llull 2000b, 1216).

El temor a la mort espiritual només és bo si naix de l'amor. Aquesta mateixa premissa es pot estendre a l'altre temor a la mort, a la *mors timenda* corporal, que adquireix així també una rendibilitat moral. La vista i la imaginació del cos mort és aleshores en l'home una part fonamental d'una pràctica devota centrada en el *memento*

<sup>6</sup> La comparació amb un *exemplum* semblant narrat en un sermó de St. Vicent Ferrer posa de manifest les diferències en el tractament del tema: “Eren dos grans companyons, e la hu havie entrar en guerra e dix a l'altre: «Molts entren en la batalla que y romanen. Si yo roman en la batalla, venet lo meu cavall e tot ço del meu, e distribuït-ho per la mia ànima.» Tantost veus que aquest morí, e lo companyó no curà de fer ço que aquell li havie comanat. Al sisèn jorn après aquest menjave ab d'altres senyors en hun bell palau, e la ànima del mort entrà per lo palau e anà-sse'n dret a aquell e dix-li: «Oo, traydor! Yo he estat sis dies en purgatori per ço com tu no has complit ma voluntat, e me'n vayg ara dret a paradís. Mas tu hi estaràs mil milia anys.» Súbito e visiblement vingueren dyables e l prengueren d'allí on sehye e l se'n portaren. E axí, fét de dues coses la una: o que complexcau la voluntat dels testadors, o que no us ne emparets” (Ferrer, 106-107).

*mori*, en el menyspreu del món, en la meditació sobre la mort recolzada en la les imatges del macabre.

## 2. El macabre

Com hem vist en els textos presentats amb anterioritat, Llull no s'està de treure rendibilitat, en el seu discurs moral, al que Jean Delumeau anomena la “pastoral de la por.” Per a Delumeau, el menyspreu del món, la dramatització de la mort i la insistència en la salvació personal van emergir alhora (Delumeau, 50). L'Església hauria estès doncs la *mort de soi* a què fa referència Ariès molt abans del segle XIV, ja que, si bé Ariès es fixa bàsicament en la iconografia de les arts plàstiques per datar aquest fenomen, oblida altres testimonis escrits i orals que revelen que la mort al llarg de l'edat mitjana no era tan “domesticada” com pretén (Delumeau, 55). Les imatges visuals del macabre, que irrompen en la pintura i en l'escultura del segle XIV, són ja presents no sols en la literatura monàstica del *contemptus mundi* anterior, sinó també, com assenyala Gurevitz, en narracions de caire popular i en els *exempla*. El macabre, convenientment usat pels predicadors, té la finalitat de provocar una reflexió sobre la pròpia misèria com a revulsiu per a desencadenar la conversió a la penitència.

La *mors timenda* va unida doncs a les imatges del macabre en aquesta “pastoral de la por”, i la literatura homilètica és plena de la idea de la por a la mort, identificable en reculls d'exemples com l'*Alphabetum Narrationum* d'Arnau de Lieja, el *De dono timoris* d'Humbert de Romans, o el *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Etienne de Bourbon, qui dóna vint raons per les quals cal témer la mort i altres vint per les quals la seva evocació és útil (Berlioz & Ribaucourt). Si fa no fa, coincideixen amb les exposades per Llull a la segona part del *Liber de homine*: és incerta, pròxima, és la separació del cos i de l'ànima, s'ho enduu tot, implica la pèrdua de la bellesa corporal i la descomposició del cos. És en aquest punt on entra el realisme macabre com a recurs efectista en l'evocació dels mals de la mort. Les imatges del cos en descomposició amb els cucs estan en la iconografia (manuscrits, escultures, tombes) però també en els textos.<sup>7</sup> En Llull no falten, normalment unides a la idea de l'abandó del mort, de la pèrdua dels amics i dels parents que fugen el cadàver. Al mateix *Liber de homine* afirma que els amics i parents obliden i menyspreen el mort i si retornara del més enllà no li retornarien els seus béns ni l'acollirien; per molt que l'estimaren en vida, ningú no voldria besar ni abraçar el mort, i preferiria passar tres nits al costat d'un ase mort o d'una serp que al costat d'un home mort. Però és el fàstic que fa el cadàver el que provoca el rebuig al mort, i ací és on Llull s'estén en les imatges del macabre:

Item [mors] aufert pulchritudinem et dat turpitudinem. Quoniam qui uideret turpitudinem corporis mortui per octo dies, maiorem uideret turpitudinem, quam in aliquo alio corpore uideri posset, hoc est turpitudinem foetoris, inflationis et putrefactionis currentis per oculos, aures, os et per faciem et totum uentrem plenum putrefactione, et brachia, spatulas, coxas et tibias et totum corpus intus et extra; et per totam illam putrefactionem uermes horribiles ualde ad tangendum et uidendum et qui rodunt corpus hominis. (Llull 2000a, 207-208).

El macabre va unit, en efecte, a la idea del menyspreu del món, de la qual es fa ressò Llull al capítol 103 del *Llibre de contemplació*, “Com hom se pren guarda de l'entrament e l'eiximent que hom fa en aquest món”, que tracta sobre el naixement i la mort, portes d'entrada i d'eixida respectivament d'un estat miserable com és el de la vida

<sup>7</sup> Una acurada anàlisi de la relació entre la iconografia macabra de les arts visuals (especialment les anomenades “transi-tombs”) i textos que transmeten la mateixa figuració es pot trobar a Binski (123-163).



en aquest món identificat amb una vall de llàgrimes. La mort manifesta en la misèria del cadàver la viltat de la condició humana:

Nós veem que l'home mort qui s'era gras e gros e roig e fresc, que en una poca d'hora lo metrà hom dejús la terra, e soterrar-l'ha hom per tal que no dó pudor a les gents; car si soterrat no era, no poria hom durar davant ell.

Qual cosa poria, Sènyer, esdevenir en major viltat ni en major mesquina que'l cors de l'home, qui torna tot en llegea e en pudor, e no·s mou ni·s mena, enans està a semblança de cosa despoderada e corrompuda e podrida?

Què val, Sènyer, a l'home mort son paratge ne sa riqueta ni son honrament, pus que son cors se compodreix e perd ses faiçons, e entra dejús la terra, e és menjat de vermens e de cucs? (Llull 1960, 319).

Aquestes imatges formen part d'un exercici espiritual de *memento mori*, com el que proposa l'abadessa Natana a les seues monges al capítol 26 del *Blaquerna*: “con veurem lo çementiri, adoncs es hora de cogitar en la mort, e speritualment podem veer los vermens que menjaran e rouran los hulls ab que veem e les orelles ab que ohim e la lengua ab que parlam” (Llull 2009, 168). Som davant el que Delumeau anomena una “pedagogia penitencial” en forma de “mort convertidora”, transformada en un poderós instrument, especialment en mans dels predicadors, per a gestionar la por, la penitència, la confessió i el control de les consciències, identificable ja en l'espiritualitat cistercenca, que posa l'èmfasi en la meditació sobre els *novissima* (Delumeau, 64-65).<sup>8</sup>

### 3. *Mors appetenda*

Acabem de veure com Ramon Llull s'adscriu, en múltiples llocs de la seua obra, al corrent moral predominant en la predicació del seu temps que aprofita la *mors timenda*, vinculada a les imatges del macabre, per la seua rendibilitat en la pastoral. Una concepció que s'oposa a l'acceptació estoica, pagana, de la mort, també àmpliament estesa en la filosofia moral a l'edat mitjana. Als *Disticha Catonis*, per exemple, text més que conegut i que formava part de la formació elemental, hom llegeix: “Fac tibi proponas, mortem non esse timendam: / quae bona si non est, finis tamen illa malorum est” (III, 22). Que la mort no ha de fer por és també un lloc comú en la filosofia moral, i una idea igualment arrelada en el discurs cristià. Però quan Llull rebutja la *mors non timenda* és perquè apareix com a representativa d'una moral no cristiana, d'una filosofia que avui en dia podríem dir “laïcitzant”, com queda clar en el següent passatge de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita...*, on l'interlocutor de Ramon, el filòsof Sòcrates, representa la filosofia deslligada de la necessària tutela de la teologia:

Ait Socrates, quod finis omnium terribilium est mors.

Raimundus ait: Supposito, quod non esset alia uita, uerum diceres.

Sed quia alia uita est, ut significatum est per secundam positionem et per 17 capitulum, quod est de

resurrectione, male dicis, cum damnatio in inferno sit terribilior, ut significatum est in 19 capitulo et

etiam in 25. Etiam terribilior est amissio paradisi, ut significatum est in 18 capitulo. (Llull 1989, 382).

<sup>8</sup> La següent afirmació de l'historiador francès resumeix de manera clara l'ambivalent actitud davant la mort en el discurs moral eclesiàstic en temps de Llull, una actitud que aquest assumeix plenament en incorporar la *mors timenda* i les imatges del macabre en la seua obra: “L'Église du temps invite l'homme à penser sans cesse au trépas, mais non à s'habituer à son idée. Il ne faut surtout pas s'accoutumer à une présence qui finirait par passer inaperçue. La mort ne doit pas –ou ne doit plus– être «apprivoisée» [...]. Devant la mort, il faut avoir peur, et toutes les évocations sont utiles –cendre et pourriture, agonie, trompettes au jugement et visions de l'enfer– pour empêcher cette peur de fléchir” (Delumeau, 64).

Ens trobem ací de nou amb la mort escatològica (“damnatio in inferno”), la mort eterna, molt més terrible que la mort corporal. L'existència de l'altra vida, la vertadera vida, la carta de la qual es juga en aquesta, és el que atorga el caràcter terrible a la mort incerta. I, no obstant tot açò, hi ha qui pot permetre's no témer la mort. Són pocs, però. Per exemple, l'ermità del primer capítol del *Llibre de meravelles*, com hem vist. Ell no té por a la mort perquè ha tallat qualsevol lligam amb aquest món; és més: al contrari, la desitja. El revers de la *mors timenda* és la *mors appetenda*. La podem també anomenar “mort mística.” Perquè la tradició paulina també deixa clar que per al cristià aquesta vida és mort, la mort conseqüència del pecat original, una mort que ha estat vençuda per Jesús. L'autèntica vida és doncs la mort per a aquest món. Morir en Jesús és viure.<sup>9</sup> Sant Ambrosi, per exemple, fa una lloança de la mort, dels seus béns, de la *mors appetenda*. En el seu opuscle *De bono mortis* trobem segles enrere una altra concepció de la mort sorgida en els inicis del cristianisme, encara viva, naturalment, al segle XIII, però que conviu amb l'altra, la *mors timenda*, per les necessitats pastorals d'una societat en canvi, convulsa, que planteja nous reptes. La *mors appetenda* és, en aquesta societat, patrimoni dels més sants, dels herois de la virtut, dels qui viuen en la gràcia del Senyor (molts pocs en un món dominat pels pecats, com no es cansen de repetir els predicadors).

En Llull, pren la forma de la *mort per amor*. És la mort de l'amic per l'amat, a la qual es fa referència en el *Llibre d'Amic e Amat* i que s'escenifica en l'*Arbre de filosofia d'Amor* (Llull 1935, 166-181). És la mort pel martiri, desitjada per Llull des de la seua conversió a la penitència (el tercer propòsit de la *Vita coetanea*). És, no obstant, una mort “diferida”, no s'esdevé immediatament. L'amic, en l'*Arbre de filosofia d'Amor*, tarda en morir perquè Prudència li aconsella com retardar la mort per amor per seguir en el servei a l'amat. Mort d'amor s'aconsella de Saviesa i, després de diversos intents fallits, finalment aconseguix que l'amic mora d'amor per l'amat quan els donzells d'amor el porten a Terra Santa i remembra el martiri dels apòstols i la passió de Jesús. El martiri és la culminació del servei a Déu.

#### 4. La mort socialitzada

*Timenda* o *appetenda*, els aspectes de la mort que fins ací hem considerat afecten principalment la relació personal de l'individu amb el trànsit últim. La mort de l'individu, però, té una component social i col·lectiva important que també és present en el tractament medieval del tema. Hi ha una *mort socialitzada*, una mort sotmesa a un procés també de “domesticació” però col·lectiu, mitjançant uns rituals que netegen la impuresa que suposa la irrupció del cadàver en el grup i apaivaguen el difunt per ajudar a acomplir el seu trànsit, la ruptura, l'allunyament de la societat dels vius, la qual estableix així una mena de “pacte” amb el mort perquè aquest no torne, no els moleste. El ritual col·lectiu és fonamental en aquest pacte. Ritual que té diverses fases, i que pràcticament comença en el llit del moribund: aquest estipula les seues condicions mitjançant el testament, que llega als familiars una sèrie de disposicions que han de complir, relatives especialment al destí dels seus béns i al destí de la seua ànima, lligat a l'anterior, ja que des del “naixement del purgatori” destinar una part de l'herència a misses i a obres de caritat té un valor penitencial que pot escurçar el temps de patiment de l'ànima. Si els familiars no compleixen amb aquesta voluntat del difunt o si simplement es mostren negligents en el seu compliment, s'arrisquen, com hem vist, a rebre la visita del difunt en forma de “retornat.” El lligam entre els vius i els morts no

<sup>9</sup> Vegeu Peter Meinhold per a un resum condensat però clar de la importància de St. Pau i St. Joan en la construcció de la idea cristiana de la mort relacionada amb el pecat, i de com aquest discurs deriva en l'apologia del martiri o *mors appetenda* en autors com Ignasi d'Antioquia.

s'ha trencat del tot en eixe cas. El ritual del dol, del soterrar, i les oracions pel difunt són punts importants que corresponen a la família i als amics, o a la confraria a la qual estigués vinculat el difunt, per tal de cloure la relació amb aquell que ja no té lloc en la societat dels vius, com bé exposa Llull en els textos que hem vist abans i que fan referència a l'horror que provocaria el difunt retornat del més enllà: ja no té espai en aquest “més ençà”, i per garantir que l'ordre es respecta, que cada u resta en el lloc que li pertoca, cal complir escrupolosament les parts del ritual.

Les referències al purgatori, element central en la socialització de la mort a la baixa edat mitjana, no sovintegen en Llull, però no són absents en absolut. La irrupció d'aquest “tercer espai” o estat intermedi palesa la seua relativa novetat en l'època de Llull en el fet que en l'esquema cosmològic present en el *Llibre de meravelles*, per exemple, els capítols finals dedicats al més enllà, a l'escatologia, fan referència tan sols a l'infern i al paradís.<sup>10</sup> Però la tasca divulgadora dels predicadors ja ha implantat en les consciències aquest espai, i Dant li ha atorgat ja una topologia definida tot encaixant-lo entre els dos anteriors. La gestió social de la mort gira entorn d'aquest nou espai. Els vius han de fer oracions i almoines per les ànimes dels difunts. De nou al *Liber de praedicatione* dona Llull veu a les doctrines que a través dels sermons difonen les ordes mendicants, presentades en el marc del seu propi sistema de virtuts-vicis. Així, en un sermó del dia dels difunts tenim el tema:

Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nuc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent. Ioh. 5 (25) (...).

Per hoc, quod dicitur: Quando mortui audient, intelligimus defunctos in purgatorio, agentes poenitentiam de commissis (...).

Multum tenemur orare nostrum Dominum Iesum Christum pro defunctis, eo quia defuncti sunt causa naturaliter, quare sumus; sicut ego non fuissem, nisi prius fuisset anima patris mei et anima matris meae (...).

Nobis competit habere pietatem de nostris consanguineis, qui sunt in purgatorio agentes poenitentiam de suis forefactis. Et ipsi expectant pietatem a nobis, sicuti nos expectabimus a nostris filiis et amicis, si purgatorium contingat nos intrare (...).

Iustum est nostros parentes adiuvaré de nostris bonis terrenis, eleemosynas faciendo. Et ad hoc iustitia nos obligat. Etiam iustum est pro ipsis exorare. Et qui pro ipsis non laborat, iniuriosus est et crudelis, et a Dei misericordia prolongatus. Et ideo sermocinator in die defunctorum debet movere populum, quantum potest, ad hoc, quod exoret et faciat eleemosynas pro defunctis. (Llull 1963, 413-415).

Hi ha doncs una obligació dels vius envers els difunts que es manifesta a diversos nivells. La solidaritat intergeneracional, podríem dir, és un dels factors que obliga a tenir cura de l'ànima dels parents: es manté així l'ordre lineal, cronològic, de la vida.<sup>11</sup> Hem de tenir cura, un cop morts, dels qui ens han donat la vida, igual que volem que

<sup>10</sup> Sobre l'escatologia lul·liana, especialment al *Llibre de meravelles*, vegeu Bonillo (2014).

<sup>11</sup> Els rituals de trànsit que allunyen els morts però, paradoxalment, mantenen un cert vincle entre aquests i els vius, es basen en una sèrie d'intercanvis entre el mort i els familiars que garanteixen la continuïtat intergeneracional. La darrera cita del *Liber de praedicatione* reflecteix aquesta idea d'arrel antropològica del retorn del do als difunts. “The gifts the living had received from the dead were so great as to threaten the receivers unless balanced by equally worthy counter-gifts. The gifts of the dead included nothing less than life itself, property, and personal identity. Without suitable counter-gifts, the imbalance would become intolerable; for as anthropologists observe, a donor keeps eternal rights in the gift and hence in the recipient [...]. Hostile or dominating intrusions by the dead in the society of the living could only be prevented by restoring balance between the parties to gift transactions” (Patrick J. Geary, 78).

nosaltres, un cop morts, siguem tinguts en compte pels nostres descendents. Però en qualsevol cas, i al marge d'aquesta constatació, les referències al purgatori en l'obra de Llull s'inscriuen més aviat en una economia de culpa i penitència dintre de la relació entre el comportament moral personal i els preceptes divins, amb ben poc espai per a la intervenció de la col·lectivitat. Les pregàries, tant dels familiars com dels intercessors celestials, tot i ser efectives, són també limitades.<sup>12</sup> I el límit el posa un concepte central en l'esquema lul·lià, ordenat d'acord amb l'equilibri entre culpa i retribució: la justícia. L'oració és valedora de la misericòrdia, però aquesta no pot contradir (ni ser superior o inferior) a la justícia, ja que es tracta de dues dignitats divines iguals i concordants. S'entén així el següent exemple, tret del *Liber de Sancta Maria*, on *Oratio*, personificada, li diu a la Verge Maria:

Regina caeli, quaedam domina uirum habebat, quem vehementer diligebat, et e converso, vir illam uxorem suam. Diu, ut ita mutuo se diligebant, perseuerabant in amore, castitate, bonitate et uirtute (...). Sed accidit, ut amor uiri corrumperetur, dilexit enim aliam mulierem derelinquens uxorem suam, sed uxor illius, bona et pia, in castitate perseuerauit (...). Cum autem te precarer de uiro suo, cum uiueret, me exaudire noluit, uixit enim ille luxuriosus usque ad mortem. Cum autem moreretur, orauit te pro ipso et, sicut tibi placuit, orasti filium tuum pro illo, et tuis precibus pepercit illi. Tamen in purgatorio sustinuit eius anima poenas et labores. Cum ergo perseueres orando filium tuum pro iustis et peccatoribus in mundo, et pro his etiam, qui in purgatorio uexantur, quid esse potuit, quod illi non impetrasti gratiam apud filium tuum alleuandi poenas eidem in purgatorio? (Llull 2003, 83).

I és que en Lull la misericòrdia sempre s'equilibra amb la justícia, i viceversa. A la qüestió de si en posseir en glòria una virtut en hàbit més per l'intel·lecte que per la voluntat, aquesta gaudirà tant de la glòria com l'intel·lecte, respon Ramon en *l'Arbor scientiae*: “Raimundus dixit, quod purgatorium est propter hoc, ut aliquis habitus puniatur plus quam alius, ut aequaliter gloriam habere possint” (Llull 2000b, 1163). Les penes del purgatori tenen la funció d'equilibrar els hàbits descompensats perquè puguen tenir la mateixa glòria. Troba doncs el seu espai en el sistema perfectament ordenat de Lull com a lloc no tant de càstig com de reequilibri: el sentit d'equilibri, lligat al de justícia, retorn a l'ordre trencat pel pecat, és fonamental en Lull. El purgatori garanteix així que la justícia divina no resta ociosa: “Si purgatorium non esset, iustitia Dei esset otiosa in quibusdam hominibus peccatoribus, qui in hac uita paenitentiam non agunt” (Llull 2000b, 1073).

El sentit primer del purgatori és doncs per a Lull manifestar la justícia divina. No trobem en aquestes pàgines, a diferència del que hem vist al *Liber de praedicatione*, una dimensió social, col·lectiva, lligada al purgatori, present en les obres caritatives i en les pregàries dels familiars. Aquesta mort socialitzada té poca presència en Lull. Hi és, per descomptat, però la doctrina lul·liana se centra principalment en l'acció de la mort sobre l'individu. La dimensió social apareix dibuixada en alguns moments en què es fa referència als rituals vinculats a la mort. Per exemple, els del sepeli. La natura corporal comuna al cadàver i als familiars vius implica una obligació dels segons respecte del primer:

<sup>12</sup> Sobre la presència de la intercessió dels àngels i dels sants en l'obra de Lull, amb una interessant referència al rerefons teològic en què es fonamenta, vegeu les pàgines que hi dedica Robert D. Hughes.

Dixit Socrates, quod non est curandum de sepultura.

Dixit Raimundus: Verum dicis quoad animam rationalem hominis mortui, sed quoad parentes siue amicos est curandum, qui participant cum natura corporis mortui. (Llull 1989, 371).

Però la forma que pren la cura de la sepultura en els rituals codificats per la societat del seu temps és criticada per Llull en algunes de les seues manifestacions concretes. Així, al *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ens trobem amb un curiós episodi on es descriu l'enterrament d'un noble i la reacció que provoca en els canonges que tenen la missió de vetllar pel seguiment de la primera intenció en tots els àmbits de la vida urbana descrita al llibre tercer de la novel·la. El passatge es narra al capítol 76, “De persecució”:

Murí un cavaller en aquella çiuat. E con lo portaven soterrar a l'esgleya anava sa muller e sos parents ab lo cors; e eren vestits de negre e ploraven molt fortment e fahien gran dol tirants lurs cabells e squinçant lurs cares e lurs vestiments. En un gran cavayll guarnit cavalcava un scuder armat qui cridava e plorava la mort de son senyor e les armes a envers portava. Lo canonge de persecució s'encontrá ab lo cors e viu, enfre aquells qui ploraven, desonrada la volentat de nostre senyor Deus, qui volia que'l cavaller fos passat d'aquest segle. (Llull 2009, 335).

El canonge de persecució crida el de pobretat i el de plors, i tots tres es queixen davant el bisbe i el rei de la posada en escena d'aquest ritual: els plors, els gestos, els vestits i els draps negres són contraris a la voluntat divina, que ha ordenat la mort del cavaller. Les autoritats manen llavors que no es plore en els enterraments i que els diners despesos en les vestidures de dol es dediquen als pobres. A primera vista semblaria que la radicalitat de les propostes lul·lianes del *Blaquerna* portaria a l'extrem de suprimir el necessari ritual social de la mort, element fonamental en aquell “pacte” de què hem parlat abans. No és així. El que es planteja en la ficció novel·lada és l'adopció d'unes mesures que no són en absolut idea exclusiva de Llull i que van orientades més aviat al control eclesiàstic del ritual (no a la seua desaparició) davant la manifestació externa d'uns gestos i d'unes actituds profanes. El que demana en concret el canonge de persecució és que “d'aquí en avant no vaja ab lo cors nulla persona qui plor ni qui do semblant de tristiçia de ço que vol la volentat divinal ni per lurs plors lo divinal ofici de la missa no haja null embargament” (Llull 2009, 336).

És en aquest darrer punt, el que “l'ofici de la missa no haja null embargament”, on es troba, al nostre parer, el moll de l'os. Hi ha un ritual de gestos profà que intenta ser substituït per un altre de religiós, un intent per part de les autoritats eclesiàstiques de traslladar el centre de les exèquies de la processó exterior, teatral, amb el cor de ploramorts, cap a l'interior de l'església, cap a la cerimònia religiosa. El lloguer de ploramorts professionals respon a una obligació social d'expressió sonora del dol (Alexandre-Bidon, 128). Els gestos codificats, estudiats per Jean-Claude Schmitt (1990, 210-224), incloïen els que trobem en la descripció feta al *Blaquerna*: tirar-se dels cabells, esquinçar-se la cara i les vestidures. Gestos exacerbats, que es complementen amb els gestos de posat, mímic, com posar-se la mà en la galta, i que apareixen en moltes representacions iconogràfiques. Com bé assenyala Schmitt (1990, 210), al voltant dels funerals és on es percep millor la diferència i l'antagonisme entre els gestos dels laics i els dels clergues, i els esforços d'aquests darrers per controlar i dotar de sentit als gestos dels primers. Les queixes dels clergues són reiterades i malden per imposar una gestualitat més reprimida i, sobretot, menys sorollosa, amb menys marques visibles.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> “Contre ces gestes normalisés, tout au long du Moyen Age, l'Eglise s'oppose. Les interdicitions se succèdent, sans effet. Encore en 1418, à Burgos et Soria, une proclamation de Jean II proscrit les gestes

En definitiva, tant en el seu aspecte social com en l'estrictament individual, les referències a la mort en l'obra de Ramon Llull mostren que és un home del seu temps, seguidor de les novetats doctrinals difoses per les ordes mendicants a través de la predicació, coneixedor de la rendibilitat del tema en la predicació, i que l'adapta amb relativa facilitat al seu ideari, al seu sistema i a la seua concepció de l'ésser humà.

---

traditionnels, s'arracher les cheveux et se déchirer le visage. Tout ce qui a trait au système pileux est d'ailleurs, en matière de gestuelle funéraire, précocement codifié” (Alexandre-Bidon, 126). Hom identifica en la descripció del *Blaquerna* aquests mateixos gestos codificats que remetien al “sistema capilar”, de manera que la proposta que es fa a la novel·la no sonaria massa estranya a un lector eclesiàstic del moment, per molt que ara, a nosaltres, ens pugui semblar radical o exagerada.

**Obres citades**

- Alexandre-Bidon, D. "Gestes et expressions du deuil." En D. Alexandre-Bidon & C. Treffort eds. *A Réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*. Lyon: Presses universitaires de Lyon-Association des amis des bibliothèques de Lyon, 1993. 121-133.
- Ambrosi de Milà. *De bono mortis*. J. P. Migne ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (vol. 14)*. París: Migne, 1845. Cols. 539-568.
- Ariès, P. *L'homme devant la mort*. París: Editions du Seuil, 1977.
- Berlioz, J. & C. Ribaucourt. "Mors est timenda. Mort, morts et mourants dans la prédication médiévale. L'exemple de l'Alphabet des récits d'Arnold de Liège (début XIV siècle)." En D. Alexandre-Bidon & C. Treffort eds. *A Réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*. Lyon: Presses universitaires de Lyon-Association des amis des bibliothèques de Lyon, 1993. 17-30.
- Binski, P. *Medieval Death. Ritual and Representation*. Londres: The British Museum Press, 1996.
- Boase, T. S. R. *Death in the Middle Ages: Mortality, Judgement and Remembrance*. New York: McGraw Hill, 1972.
- Bonillo, X. "Introducció al més enllà en l'opus lul·lià." *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna* 4 (2014): 221-246.
- Bonner, A. & M. S. Ripoll eds. *Diccionari de definicions lul·lianes*. Palma: Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 2002.
- Braet, H. & W. Verbeke eds. *Death in the Middle Ages*. Lovaina: Leuven University Press, 1983.
- Costa, R. da. "A meditatio mortis no Livro do Homem (1300) de Ramon Llull." *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Porto* 23/24 (2006/2007): 237-260.
- Delumeau, J. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*. París: Fayard, 1983.
- Ferrer, V. S. ed. Gret Schib, *Sermons (vol. IV)*. Barcelona: Barcino, 1977.
- Geary, P. J. *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca i Londres: Cornell University Press, 1994.
- Gurevitx, A. "Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 37e année, N. 2 (1982): 255-275.
- Hughes, R. D. "What does Ramon Llull mean when he says: «[el resclús] se meravellà com podia esser que Déus no exoya la natura humana de Jesucrist, qui pregava per son poble la natura divina», (Fèlix o Llibre de Meravelles, Ch 105, «De la oració»)?" *Scripta, revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4 (2014): 157-199.
- Llull, R. *Arbre de filosofia d'Amor*. En S. Galmés ed. *Obres de Ramon Llull (ORL XVIII)*. Palma de Mallorca: Comissió Editora Lul·liana, 1935. 67-227.
- . *Llibre dels mil proverbis*. En *Obres essencials (vol. I)*. Barcelona: Editorial Selecta, 1957. 1243-1267.
- . *Llibre de contemplació en Déu*. En *Obres essencials (vol. II)*. Barcelona: Editorial Selecta, 1960. 97-1269.
- . *Liber de praedicatione*. En A. Soria Flores ed. *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL IV)*. Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1963.
- . *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a uenerabili patre domino*

- episcopo Parisiensi*. En T. Pindl-Büchel ed. *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL XVII)*. Turnhout: Brepols, 1989. 249-402.
- . *Liber de homine*. En F. Domínguez Reboiras ed. *Raimundi Lulli Opera Latina in civitate Maioricensi anno MCCC composita (ROL XXI)*. Turnhout: Brepols, 2000a. 117-301.
- . *Arbor scientiae*. En P. Villalba Varneda ed. *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL XXIV-XXVI)*. Turnhout: Brepols, 2000b. 3 vols.
- . *Liber de Sancta Maria*. En B. Garí ed. *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL XXVIII)*. Turnhout: Brepols, 2003. 1-241.
- . *Ars demonstrativa*. En J. E. Rubio Albarracín ed. *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL XXXII)*. Turnhout: Brepols, 2007.
- . *Romanç d'Evast e Blaquerna*. En A. Soler & J. Santanach eds. *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL VIII)*. Palma: Patronat Ramon Llull, 2009.
- . *Llibre de meravelles. Vol. I*. En L. Badia, X. Bonillo, E. Gisbert & M. Lluch eds. *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL X)*. Palma: Patronat Ramon Llull, 2011.
- . *Llibre de meravelles. Vol. II*. En L. Badia, X. Bonillo, E. Gisbert, A. Fernández Clot & M. Lluch eds. *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL XIII)*. Palma: Patronat Ramon Llull, 2014.
- Meinhold, P. "Leben und Tod im Urteil des Christentums." En G. Stephenson ed. *Leben und Tod in der Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. 144-164.
- Mitre, E. *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- Romano, M. M. "The Human Realm. The Nature of Man." En A. Fidora & J. E. Rubio eds. *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*. Turnhout: Brepols, 2008. 363-413.
- Schmitt, J.-C. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. París: Gallimard, 1990.
- . *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. París: Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1994.
- Vovelle, M. "Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 31 (1976): 120-132.