

La follia del poeta¹

Maria Dasca

(Universitat de París Sorbona – París IV)

Una de les figures més controvertides pel que fa a la constitució del pensament finisecular és, sense cap mena de dubte, Verdaguer. El poeta de Folgueroles és una de les peces més complexes del mapa literari català, la magnitud de la qual queda projectada en un espectre ampli de personalitats del món cultural, en una dimensió ideològica que va més enllà de l'adscripció al vigatanisme. La (pretesa) bogeria del poeta —els rumors de la qual arrenquen el 1893— tant es pot relacionar amb diverses accepcions del terme que eren vigents en la crítica de l'època —de Max Nordau i Pompeu Gener, bàsicament— com amb el vincle amb la mística —en la vindicació neoespiritualista dels anys noranta—, l'estètica de la inversió —el *topos* del món a l'inrevés, concretat en la suplantació de la realitat per l'ideal— o el debat mèdic —el reconeixement del fenomen de la malaltia mental com a objecte d'estudi de la psiquiatria, d'aplicació en la medicina forense. En relació amb això darrer, cal dir que el cas Verdaguer, que esdevé el centre d'atenció de figures com Joan Giné i Partagàs, consolida el vincle del frenòpata amb el discurs penal.

Un cop atesos aquests prolegòmens, el nostre estudi abordarà el cas a partir del motiu de la bogeria, entenent-la en un sentit ampli, que inclou tots aquells fenòmens que qüestionin les premisses cognoscitives i identitàries en què s'erigeix el discurs contemporani, i privilegiant, en l'enfocament, la dimensió literària.² Se centrarà en

1. Aquest capítol forma part de la tesi doctoral *El sentit de la bogeria en la narrativa catalana d'entre 1899 i 1939*, llegida a la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona el dia 9 de juny de 2008, davant d'un tribunal constituït per Josep M. Castellanos, Glòria Casals, Josep M. Comelles, Denise Boyer i Antoni Vicens.

2. Pel que fa a la recepció del cas Verdaguer per part dels autors coetanis, veg. Lluïsa PLANS. «El drama de Verdaguer a través d'alguns autors». *Anuari*

el posicionament de dos escriptors coetanis a Verdaguer, Oller i Galdós, que ja havien demostrat, anys abans de l'esclat del conflicte, interès per la bogeria, i que ficcionalitzen alguns motius de la polèmica. Oller explica la seva versió de l'afer a les *Memòries literàries*, escrites deu anys després de la mort de Verdaguer, i Benito Pérez Galdós se n'assabenta l'any 1896, quan visita Barcelona acompanyat d'Oller i aprofita l'estada per veure's amb el poeta.³ L'any anterior, Galdós havia publicat dues novel·les (*Nazarín* i *Halma*) que tracten situacions paral·leles a les que Verdaguer viu en aquells moments. Totes dues obres són protagonitzades per místics que s'enfronten a l'ortodòxia eclesiàstica perquè practiquen la capta (la primera) i la caritat (la segona). Com a colofó, esmentarem la recreació posterior del cas que en farà Santiago Rusiñol a *El místic* (1904), una peça que l'emblemàtzà com a dramaturg, inscrita en unes coordenades estètiques pseudosimbolistes. En aquest darrer llibre, però, el tractament del conflicte és molt més distant i, encara que s'utilitza com a reclam polèmic, no opera a partir de la recreació del cas. Es tracta, de fet, com observa Margarida Casacuberta, «d'un nou drama sobre

Verdaguer, 1992, p. 129-139. L'autora parteix de l'anàlisi d'alguns textos publicats entre 1895 i 1947 a propòsit del cas i elabora una síntesi dels seus continguts. Concretament, s'hi recullen les opinions de Francisco Bru, Josep Aladern (pseudònim de Cosme Vidal i Rossich), J. Falp i Plana, «un catalán» (pseudònim del doctor Ramon Turró), el prevere Joan Güell, Valeri Serra Boldú, el comte de Güell i Joan Moles. S'hi expressen actituds molt heterogènies, que van des del suport encomiàstic (Aladern, Turró, Falp i Plana) fins a la defensa aferrissada del Dogma, el marquès i l'Església (per part de Güell, ideològicament afí a l'integritisme de Sardà i Salvany). Altrament, la imatge del poeta com a artista rebel i incomprès serà promoguda per alguns modernistes que hi veuen projectada la seva concepció del poeta. Rusiñol, per exemple, que l'havia reflectida a l'obra *L'alegria que passa* (1891), la recupera per al drama *El místic* (1904), inspirat en el cas Verdaguer, que veurem al final de l'estudi.

3. Un article breu de Matilde L. BOO —«Una nota acerca de Verdaguer y Nazarín». *Anales Galdosianos*, 13 (1978), p. 99-100— assenyala que Galdós conegué Verdaguer el 1888, quan visità Barcelona amb motiu de l'exposició universal. L'autora fonamenta aquesta afirmació en un article publicat per Galdós a *La Prensa* de Buenos Aires el 1902. Aquest article rebut una opinió més estesa, propagada per Oller a les *Memòries literàries*, que defensa que el novel·lista canari conegué Verdaguer el 1896. Sobre aquest darrer fet, veg. Walter T. PATISON. «Verdaguer y Nazarín». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 250-252 (octubre 1970-gener 1971), p. 537-545.

la situació de l'Artista amb alguns ressons de la vida i de la mort del poeta de Folgueroles».⁴

Abans de parlar de la presa de posició d'Oller i de les similituds del cas Verdaguer amb *Halma* i *Nazarín*, referirem alguns aspectes del conflicte que més es presten a una lectura en paral·lel amb les ficcions al·ludides, posant un èmfasi especial en els moments referits a la bogeria. Són aspectes derivats de la projecció pública de l'afer (un afer, com se sap, altament mediatitzat), la interpretació de la crisi personal (en clau de malaltia mental), la reacció enfront de la marginalitat i la «mania antidiabòlica» — en expressió de Torrent i Fàbregas — amb què el poeta retorna de Terra Santa (projectada a través de dos canals: els exorcismes i la caritat). També farem referència a la versió del cas — i de l'ús que s'hi fa de la bogeria — transmesa per *En defensa pròpia*.

L'affaire Dreyfus català

El 17 de juny de 1895, un any després de l'inici de l'*affaire* Dreyfus francès, apareixia a *El Noticiero Universal* un comunicat escrit per Verdaguer, on sol·licitava el suport popular. Aquest text marcava l'inici (públic) de l'anomenat *cas Verdaguer*, que havia començat, de fet, nou anys abans, després del viatge que féu el poeta a Palestina, un viatge que li originà una profunda crisi religiosa, personal i literària.⁵

4. Veg. Margarida CASACUBERTA. «El calvari de mossèn Cinto, una metàfora del calvari de l'artista. Apunts sobre *El místic*, de Santiago Rusiñol». *Anuari Verdaguer*, 1995-1996, p. 399-412.

5. Aquest apartat es basa en les biografies de Joan TORRENT I FÀBREGAS. *Jacint Verdaguer. Resum biogràfic*. Barcelona: Barcino, 1952, i Ricard TORRENTS. *Verdaguer. Un poeta per a un poble*. Vic: Eumo Editorial, 2002. La comparació del cas Verdaguer amb l'afer Dreyfus fou feta per primer cop per Josep M. de Sagarra en el discurs d'homenatge a Verdaguer organitzat pels Amics de la Poesia de Barcelona el 17 de maig de 1945. La base de la comparació de Sagarra, que considerava l'afer Verdaguer una disputa entre clericals i anticlericals, ha estat qüestionada per Jordi CASTELLANOS a «Verdaguer i el modernisme: una recepció controvertida». Dins: *Literatura, vides, ciutats*. Barcelona: Edicions 62, 1997, p. 19-49, i, més recentment, a «Dos *affaires*: Verdaguer i el procés de Montjuïc». Dins: «El modernisme: els intel·lectuals i la política», a *L'escriptor i la seva imatge. Contribució a la història dels intel·lectuals en la literatura catalana*

El 1886, en retornar de Terra Santa, Verdaguer fa el propòsit d'adoptar un *modus vivendi* més conforme a la condició de capellà, regit per l'austeritat i la pregària.⁶ L'autor de *Atlàntida*, coronat com a poeta nacional de Catalunya el 1886, en l'acte d'inauguració de les obres de reconstrucció del monestir de Ripoll, se sent profundament insatisfet. Com a poeta, vacil·la d'ençà del 1883,⁷ a causa del desenaix que suposa la seva poesia respecte a les noves tendències estètiques. Com a capellà, pren consciència de l'impacte provocat per les transformacions socials i econòmiques que experimentava la Barcelona del tombant dels 80 als 90, marcada per la crisi financera subsegüent a la fi de la febre d'or, la irrupció dels primers atemptats anarquistes i l'emergència del catalanisme polític. Aquests canvis aguditzen l'interès de Verdaguer pels pobres i marginats, el nombre dels quals havia crescut, i, de retruc, fan que, com a almoïner del marquès de Comillas, incrementi les dotacions destinades a obres pietoses i caritats.⁸ Preocupat per la misèria i dissort humanes, que

contemporània. Edició a cura de Ramon Panyella i Jordi Marrugat. Barcelona: L'Avenç, 2006, p. 170-174. Castellanos entén el cas Verdaguer com un «cas particular», que no arriba a assolir la transcendència de l'afer Dreyfus francès. Això no impedeix, però, que pugui ser considerat una palanca (la primera) per a la projecció pública de l'intel·lectual —en base a tres elements: l'escàndol, la recerca de la coalició i l'assumpció del poder simbòlic—, en què Verdaguer ha d'assumir funcions d'escriptor modern.

6. Verdaguer també es plantejarà abandonar la poesia —un mester poc apropiat per a un sacerdot. Aquest tema, recurrent en la seva obra posterior, serà literaturitzat en els motius de l'arpa i el calze. La problemàtica inherent al desig de fer compatible la vida religiosa amb la pràctica poètica apareix en «Lo cornamusaire», un article publicat el 1901, resolt a favor de continuar escrivint poesia —una poesia inspirada per la divinitat, en la qual el poeta troba consol. Els motius del calze i l'arpa són freqüents a *Flors del Calvari* (1896) i serviran de títol per a una de les composicions del recull.

7. Aquesta és la data de la redacció del poema *Vora la mar*, centrat justament en la crisi creativa, que serà incorporat a *Flors del Calvari*. La composició tematitza la impossibilitat del poeta a l'hora d'intentar fixar en mots la inefable poesia. El poeta, a més, s'estranya que hom trobi complaença a fer-ho, ja que considera la poesia una fal·làcia inútil («Per què, per què, enganyosa poesia, / m'ensenyas de fer mons?»). Sobre aquesta composició veg. Ricard TORRENTS. «Vora la mar. Un microcosmos verdaguerià». Dins: *Verdaguer. Estudis i aproximacions*. Vic: Eumo Editorial, 1995, p. 145-162.

8. Sobre aquest tema veg. Joan TORRENT I FÀBREGAS. «Les diferents interpretacions de la caritat en el drama de Verdaguer». *Anuari Verdaguer*, 1992,

considera imputables a la omnipresència del mal, Verdaguer intenta de combatre-les a través de la pràctica d'exorcismes⁹ —una pràctica recomanada i indulgenciada per Lleó XIII el 1890—, assistint com a espectador a les sessions que els vidents de l'Oració organitzaven al carrer Mirallers.¹⁰ Aquestes pràctiques implicaren un gir en les relacions de Verdaguer, que quedaren marcades, a partir d'aleshores, pel vincle amb el pare expaül Joaquim Piñol, que l'inicià en els exorcismes, i la família Duran —la viuda, donya Deseada, dues filles i un fill—, que esdevingué la seva família adoptiva. La situació econòmica del poeta, a més, entrà en crisi a partir del moment que embargà els seus estalvis en la compra d'una capella a Vallcarca, antiga propietat del pare Palau, fundador dels vidents de l'Oració, que l'havia utilitzada per a pràctiques exorcístiques durant la dècada dels 60. La capella, dedicada els primers anys a Nostra Senyora de les Virtuts, era coneguda popularment com «el manicomi».¹¹

Com és sabut, l'anomenat *cas Verdaguer* s'inicia el 1893, quan el bisbe de la diòcesi de Vic, Josep Morgades, aprofitant la cita anual dels Jocs Florals, i alertat pel marquès de Comillas de les suspicàcies desvetllades per Verdaguer en relació amb la prodigalitat caritativa i

p. 179-190. L'autor estudia la concepció de la caritat cristiana en què s'havia format Jacint Verdaguer i la contraposa amb la concepció que en podia tenir el marquès, un home amb fama de pietós, i influït, a l'època, per les directrius establertes per Lleó XIII, paleses en l'encíclica *Rerum Novarum* (1891), que pretenien aproximar la classe obrera al catolicisme (i viceversa), establint la base per al que s'anomenarà *doctrina social de l'Església*. Sobre aquest tema, veg. Joan BONET I BALTA. «L'Església i el món obrer al final del sege XIX». Dins: *L'Església catòlica de la Il·lustració a la Renaixença*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, p. 747-755.

9. Maria Condeminas considera que durant els exorcismes —i, especialment, durant les crisis que Verdaguer experimentava durant els exorcismes, unes crisis que foren font d'inspiració i de revelacions— no es produïren situacions censurables per l'Església. Veg. *Els exorcismes i Jacint Verdaguer*. Barcelona: Comercial y Artes Gráficas SA, 1970.

10. Veg. Maria CONDEMINAS. *op. cit.*; Josep JUNYENT I RAFART. «Estudi introductori» a *Manuscrits verdaguerians de revelacions, exorcismes i visions*, I: *Llibretes de visions de Teresa*. Barcelona: Barcino, 1994, p. 9-352, i Joan BADA. «Estudi introductori» a *Manuscrits verdaguerians de revelacions, exorcismes i visions*, II, establiment de text d'Amadeu-J. Soberanas i apèndix codicològic de Joan Santanach. Barcelona: Barcino, 2002, p. 13-156.

11. Veg. Joan BADA. *op. cit.*, p. 120-121.

els exercicis exorcístics, aconsella al poeta fer una cura de repòs. Amb l'excusa dels problemes de salut, el confina —o *desterra*, segons *En defensa pròpia*— al santuari de la Gleva, una parròquia de la Plana de Vic.¹² Verdaguer s'hi queda dos anys, esperant el permís per retornar a Barcelona, i, quan descobreix que el bisbe vol ingressar-lo a l'asil de capellans jubilats de Vic —l'«Assilo-manicomi» segons l'anomena a *En defensa pròpia*—, desafia les ordres del bisbe.¹³ Se sent acorralat i el 1895 retorna a Barcelona, on s'instal·la en el domicili de la família Duran. El bisbe el fa detenir i el poeta, considerant-se vexat, el 17 juny del mateix any publica un comunicat en l'edició de vespre d'*El Noticiero Universal*, on demana suport «davant la gent honrada de Barcelona».¹⁴ La reacció del bisbe no es fa esperar: el 23 de juliol del

12. Sembla que el canvi en l'actitud del segon marquès de Comillas (Claudi López), a banda del temor d'un escàndol públic i d'un excés de generositat en l'administració de les almoines, podria haver estat incentivat per una transformació en l'actitud del mateix marquès. Es creu que don Claudi López, durant l'estada a Madrid, s'aproximà als moviments sindicalistes vinculats al clergat (opositors al sindicalisme obrer tot just emergent) i aquestes noves relacions podrien haver influït en la temptativa de bandejar Verdaguer de la vida pública.

13. Sobre aquest centre, els Estatuts del qual (reformats el 1884) el definien com a Societat que tenia com a principal objectiu l'auxili mutu dels socis, als quals se'ls proporcionava asil i assistència en cas de malaltia, veg. P. PACÍFICO DE VILANOVA. «La Casa Asilo de Vich y Verdaguer». *Destino*, 18-VII-1953, p. 24. Sobre l'estada de Verdaguer a la Gleva, veg. Joan TORRENT I FÀBREGAS. *Mossèn Cinto a la Gleva. La gestació del drama verdaguerià*. Barcelona: Barcino, 1989, especialment les p. 201-220. La carta del bisbe Morgades, amb data de 6 de març de 1894, en què comunica a Verdaguer la reclusió «perpetuïtzada» a l'asil, i la cèdula d'admissió són reproduïts a UN CATALÁN [Ramon Turró]. *Verdaguer vindicado*, 1903; nova edició en ocasió de la conferència d'O. Casassas. «Jacint Verdaguer i Ramon Turró, tan lluny i tan a prop». Ajuntament de Malgrat de Mar, 20 d'octubre de 2002, p. 55-56. Pel que fa a la presència de sacerdots amb malalties mentals en el centre, una carta del director de la institució al pare Güell, publicada després de la mort de Verdaguer, reconeix l'existència d'interns que després foren traslladats al manicomi de Nova Betlem, dirigit pel doctor Giné i Partagàs; Verdaguer hauria pogut conèixer aquesta situació mentre estudiava a Vic, ref. *apud* Sebastià JUAN ARBÓ. *La vida tràgica de mossèn Jacint Verdaguer*. Barcelona: Planeta, 2002, p. 480.

14. Un testimoni de l'evolució del cas Verdaguer a partir del moment en què esdevé un afer de domini públic és el proporcionat pel *Dietari* de Francesc RIEROLA (pròleg i edició a cura de Segimon Serrallonga, Vic: Eumo Editorial, 1983). El dietarista ofereix un seguiment del procés en el període comprès entre

1895 suspèn Verdaguer *a divinis*, amb la qual cosa priva Verdaguer de la seva font de subsistència (material i espiritual, com dirà en l'obra de l'època). El 6 d'agost el poeta inicia una sèrie de cartes que són publicades en forma d'articles, dotze en total, a *La Publicidad*, que duren fins al setembre i formen la primera part d'*En defensa pròpia*, intitulada «Un sacerdot calumniat». El cas té un gran ressò i sectors oposats de la intel·lectualitat catalana —amb pairalistes com Falp i Plana i radicals d'esquerres com Josep Aladern— s'hi posicionen i l'utilitzen com a referent del poeta patriota perseguit pels poders públics.¹⁵ A la polèmica, s'hi afegeixen les suspicàcies generades per la conducta de Verdaguer, a qui hom atribueix problemes mentals d'ençà de 1895. Es desconfia, sobretot, de la relació amb la vídua Duran, una filla de la qual, amb dons de visionària, tenia fama d'«embruixada».¹⁶

L'any següent, Verdaguer i les Duran són desnonats a causa dels deutes que han anat acumulant. Verdaguer es refugia a la capella de la Santa Creu de Valcarca (entre abril i mitjan agost de 1896), després passa a residir al carrer Provença (fins al gener de 1897) i, a partir del 1898, al número 271 del carrer d'Aragó. Durant aquest temps fa una revisió de tota la seva obra, prepara noves edicions dels

1895 i 1898. Primer elogia la senzillesa amb què Verdaguer s'havia adaptat a la Gleva, però després, en llegir el comunicat d'*El Noticiero*, exclama: «Això és el principi d'un acabament» i considera la hipòtesi d'un «esgarriament de la intel·ligència del poeta» (p. 83). L'opinió sobre l'afer és, en tot cas, una censura implacable a la imprudència verdagueriana. Cal recordar que el dietari, escrit entre 1893 i 1898, fou publicat en una edició pòstuma de 1908. Es tracta, per tant, d'un testimoni privat que no participà de manera directa en el cas. Sí, però, que en reflectí algunes opinions públiques.

15. A propòsit d'això, Jordi Castellanos ha destacat que «és a partir d'ell [de Verdaguer] que es configura un determinat model de poeta, un model que trivialitza algunes de les actituds del modernisme, però que, en el seu resultat últim, és absolutament antimodernista perquè posa en un primer pla, recuperat sota una forma aparentment moderna, el pairalisme d'arrel romàntica contra el qual havia lluitat el modernisme» (p. 172). Veg. tot l'article reproduït dins *L'escriptor i la seva imatge. op. cit.*, p. 170-174.

16. Sebastià Juan Arbó ofereix una interpretació psicoanalítica de la crisi, segons la qual Verdaguer havia entrat en l'«etapa climatèrica» de la vida, propícia, diu, basant-se en Stefan Zweig, a les conversions i als declivis espirituals, veg. *op. cit.*, p. 386-387. El mateix biògraf compara els exorcismes amb el mesmerisme, *op. cit.*, p. 413-414.

llibres publicats anteriorment, actualitza les seves lectures i intenta d'adaptar-se als nous corrents estètics, a remolc del Modernisme. Continua, al mateix temps, l'estira-i-arronsa amb el bisbe Morgades, el qual li exigeix retornar a Vic. Entre el 5 d'agost i el 21 de novembre de 1897 Verdaguer inicia una nova sèrie d'articles, vint-i-sis en total, a *La Publicidad*, que són publicats sota la rúbrica «Un sacerdot perseguit». Hi adopta un to més agressiu, més virulent, i s'expressa amb un major desordre estructural, tendent a la reiteració. En aquests textos, l'autor identifica la seva situació¹⁷ amb la del Crist perseguit i crucificat, i la de sant Francesc.¹⁸

El 1897, el cas, desgastat i mancat del furor dels primers anys a causa sobretot de la mort de donya Deseada, sembla que arribi a una resolució. La intervenció del frares agustins de Madrid i de l'Escorial (sobretot els pares Miguélez i Blanco García), segons testimonien les cartes del poeta amb els referits,¹⁹ facilita la reconciliació.²⁰ El febrer de 1898 hi ha un acord entre el bisbe Morgades i el bisbe de Madrid, pel qual Verdaguer és admès com a sacerdot després de signar un document en què es retracta de l'actitud adoptada fins aleshores. És nomenat capellà de l'església de Betlem i gaudeix d'un petit sou.²¹ A

17. Aquesta analogia ja havia estat desenvolupada a *Flors del Calvari*, on el poeta manifesta el desig de viure l'experiència de Crist en el moment del Calvari (en el poema «Com Vós» afirma: «abandonat com Vós morir voldria / amb vos-tra Creu dolcíssima abraçat») i al mateix temps paral·lelitzava la seva situació amb la de Jesús: «De l'Hort de Getsemani / al Calvari jo pugí / i amb Vós en Creu me claví; / *oh quam acres hic dolores!*», de «Dolors i amors». *Totes les obres*, 3: *Poesia*, 1, a cura de Joaquim Molas i d'Isidor Cònsul. Barcelona: Proa, 2005, p. 1043 i 1044.

18. Veg. Isidor CÒNSUL. «Estudi preliminar» a Jacint VERDAGUER. *Sant Francesc. Poema*. Vic: Eumo Editorial/Societat Verdaguer, 2001, p. 17-92.

19. Es pot fer un seguiment d'aquesta relació a través de la correspondència recollida a Jacint VERDAGUER. *Epistolari de Jacint Verdaguer*, vol. IX (1894-1896) i vol. X (1896-1899). Transcripció i notes a cura de J. M. Casacuberta i J. Torrent i Fàbregas. Barcelona: Barcino, 1987.

20. Sobre aquest tema veg. Joan BONET. «La intervenció del papat en la resolució de la tragèdia de Verdaguer». *Anuari Verdaguer*, 1987, p. 9-31. L'autor explica com Verdaguer aconseguí recuperar l'antic ministeri a partir de la intervenció del nunci Cretoni (portaveu del papa Lleó XIII) i dels frares agustins de Madrid.

21. La llicència en què l'arquebisbe d'Alcalà-Madrid autoritzava el poeta a tornar celebrar missa és reproduïda al volum X de l'*Epistolari...*, *op. cit.*, p. 267-268.

la pràctica, però, la reincorporació del poeta al seu antic ministeri fou la readmissió d'un home desfet. Verdaguer visqué aquesta darrera etapa envoltat de misèria i les seves obligacions religioses es limitaren a l'acompanyament dels morts en els enterraments. Ell mateix n'era conscient i així ho expressava en la darrera època: «M'encaminava al cel per un camí de roses i al cel no s'hi pot arribar més que per un camí d'espines».²² Els últims dies de la seva vida, els passà reclòs a Vil·la Joana, una finca de Vallvidrera propietat de Ramon Miralles, exbatlle de Sarrià. Hi morí el 10 de juny de 1902, malalt de tuberculosi. La vigília abans de la mort el poeta canvià el testament —n'invalidà un d'anterior en què designava com a hereus la germana i els nebots— en benefici de la família adoptiva i designant com a marmessors el doctor Ramon Turró i Joan Moles, un jove advocat que esdevingué regidor de l'Ajuntament de Barcelona.

El cas a efectes de la bogeria

Si rellegim la sinopsi biogràfica de Verdaguer prenent en consideració el lloc que hi ocupa la bogeria, podem establir-hi tres punts d'inflexió. El primer es relaciona amb l'estada a la Gleva (1893-1895), una estada en què la consideració de malaltia mental es propaga a nivell popular i es filtra en la premsa barcelonina. La relació del poeta amb la bogeria és difosa per la cúria eclesiàstica vigatana, que dubta de les informacions que li arriben sobre Verdaguer, el qual és objecte de vigilància contínua. Una de les imatges més interessants del perí-

22. En aquests darrers anys, Verdaguer participà en algunes activitats literàries: assistí a certàmens i a Jocs Florals no barcelonins i s'ocupà de la direcció de les revistes *L'Atlàntida* (1896-1898), *La Creu del Montseny* (1899-1900) i *Lo Pensament Català* (1900-1902), entre d'altres, on assumí funcions d'escriptor remunerat, que intenta de viure de la ploma. Veg. Ramon PINYOL I TORRENTS. «Les revistes literàries dirigides per Verdaguer. Una aproximació». *Anuari Verdaguer*, 1991, p. 107-146. El gir biogràfic implicà, a la vegada, un viratge en el contingut de l'obra de la darrera etapa, en la qual abocà temes nous, d'arrel circumstancial (hi esmenta motius com els de la creu, la rosa i les espines, el desig de mort, entesa com a única forma de pau i evasió, o el tòpic romàntic de la infantesa com una època idíl·lica) i hi adoptà noves formes (com el poema curt, de versos blancs, de to menor i temàtica intimista).

ode és la que descriu com Verdaguer s'abraça a un roure i li demana que l'acompanyi. L'escena, poc comprensible des d'un punt de vista religiós ortodox, té, com veurem, una certa «coherència mística» verbalitzada en l'obra literària.

El segon punt comprèn els anys de redacció d'*En defensa pròpia*, en dues tongades: 1895 i 1897. Els articles suposen un doble ús de la bogeria: d'una banda, esdevenen objecte de consideració mèdica pel que fa a l'emissió d'un dictamen favorable a la integritat moral del poeta i, de l'altra, actuen com a literatura testimonial, amb una implicació subjectiva ineludible, en la qual s'entrecreuen molts dels usos que la bogeria (i la seva fenomenologia) havien tingut en tot el procés.

El tercer punt —intercalat, de fet, en el segon— comprèn els dictàmens pericials emesos per al cas, que validen, sota l'autoritat del pronòstic mèdic, l'estat de salut mental del poeta.

La Gleva (1893-1895)

L'estada de Verdaguer al santuari de la Gleva és vista pels seus biògrafs com una etapa de relativa tranquil·litat.²³ Malgrat la contrarietat que suposava al poeta haver de marxar de Barcelona —i, en conseqüència, interrompre els exorcismes²⁴ i la relació amb la família Duran—, tot sembla indicar que Verdaguer, d'entrada, hi estava bé. Tot i l'estat suggestionable i la prostració moral que arrossegava des de 1886, tenia temps per dedicar-se a la literatura, per bé que trobava a mancar els llibres que havia deixat a casa del marquès de Comillas. De tant en tant, a més, feia escapades a Barcelona o a Mallorca, on anava convidat per l'arxiduc Lluís Salvador d'Àustria. La situació canvia el 1894, quan el poeta rep dues carta del bisbe Morgades: en una li anuncia el val perpetu a l'asil de capellans de Vic (carta 1015,

23. Veg. *supra* n. 5. Josep Soler i Miquel aporta a «La última etapa de una alma. Cuento», dins *Escritos* (Barcelona: Tipografia L'Avenç, 1898, p. 5-14), el testimoni literaturitzat d'un encontre amb Verdaguer quan aquest residia a la Gleva; la imatge que n'ofereix és la d'un home en «estado de plenitud con *abstención* natural y voluntaria» que gaudeix d'un «retiro devoto y contemplativo».

24. Per evitar l'escàndol, el 1893 el bisbe de la diòcesi de Barcelona havia prohibit al poeta la pràctica d'exorcismes.

amb data de 9 de març), i en l'altra li prohibeix el retorn a Barcelona i el contacte amb Simona Aparicio i la família Duran (carta 1070, amb data de 3 de desembre). Aquesta carta —interpretada per Torrent i Fàbregas com una «bomba d'efecte retardat»—²⁵ és la que fa creure a Verdaguer que es troba en una situació d'atzucac i és un dels documents que utilitzarà a *En defensa pròpia* per justificar la desobediència posterior. En el poema «A mos defensors» de *Flors del Calvari*, un recull que li serveix de correlat de la crisi, afirma:

Les portes on ne demano [de caritat]
 d'una en una veig tancar,
 sinó la del manicomi
 que s'obre de bat a bat! (p. 1077)²⁶

No obstant l'aparença de normalitat, el sojorn a la Gleva és una font inestroncable de rumors que qüestionen la salut mental de Verdaguer. La gent del poble parla d'escenes estranyes protagonitzades pel poeta de Folgueroles, que inquieten la cúria vigatana i, en especial, el bisbe Morgades, de qui depenia Verdaguer d'ençà del trasllat. Paral·lelament, segons apunten alguns biògrafs, alguns rumors surten publicats a la premsa barcelonina, si bé encara no tenen el ressò mediàtic que adquiriran a partir del juny de 1895, amb el retorn a Barcelona i la irrupció polèmica dels articles d'*En defensa pròpia*.²⁷ Les notícies difoses preocupaven Verdaguer i a la llarga esdevingueren un perill, atès que, segons el P. Basili de Rubí, feren que mossèn Güell demanés amb insistència al bisbe Morgades la incapacitació del poeta.²⁸

25. Veg. el capítol «El cercle es tanca». Dins: Joan TORRENT I FÀBREGAS, 1989, p. 201-220.

26. Citem a partir de Jacint VERDAGUER. *Totes les obres*, 3: *Poesia*, 1. *op. cit.*

27. A finals de 1895 apareixen publicats tres llibres que, malgrat les divergències formals i funcionals, traspuen algunes de les circumstàncies en què es troba el poeta. Són: el recull d'articles publicats a la premsa sota el títol d'«Un sacerdot calumniat» (*Mossèn Cinto Verdaguer. En Defensa pròpia*); el poema *Sant Francesc* i el recull miscel·lani *Flors del Calvari. Llibre de Consols*, aparegut al desembre (tot i que el peu d'impremta el datí de 1896).

28. P. BASILIO DE RUBÍ. *La última hora de la tragedia. Hacia una revisión del caso Verdaguer*. Madrid: Editorial Franciscana, 1958, p. 73.

És per això que, malgrat la situació de retir que viu durant l'estada a la Gleva, la seva situació conserva moltes de les tensions que acumulava des de l'arribada de Barcelona. El poeta duu una vida d'exaltacions exacerbades, que inquieten la gent del poble —la gent a qui vol adreçar-se preferentment perquè és humil, «terreja», i no té ambicions de glòria— i, sobretot, fa recelar els seus companys de sacerdoti —que contribueixen a la propagació de la calúmnia sobre la follia.²⁹ Un dels reports més inquietants és el que recull un sacerdot.³⁰ El testimoni, concretament, diu: «Ahir mateix, passejant, després de dir missa per els voltants de la Gleva, vegí un capellà abraçat amb un arbre i vaig pensar: —Qui serà aquell sacerdot? —¿Qui havia d'ésser? Mossèn Cinto! M'hi acosto per saludar-lo però cà! Estava tan entusiasmat abraçant al roure dient-li: —iAi arbre meu! Vina amb mi!— que no vaig gosar dir-li res».

L'episodi pot remetre's als principis que sostenien la nova ètica (i poètica) verdagueriana, amb eixos com la humilitat, la pietat infantil, i l'ascesi que suposa la simbologia arbòria, d'adscripció a la tradició poètica romàntica, passats pel sedàs de la mística cristiana. S'imbriquen també, des de la base, amb el franciscanisme que amara els versos verdaguerians de l'època, especialment palès en un dels poemes escrits durant l'estada a la Gleva, aplegat a *Flors del Calvari*:

Sentint-me per punts decaure
a un Arbre me recolzí,
a un Arbre de branques verdes
que estava com jo ferit.
Acostant-nos l'un a l'altre
ens creuàrem un sospir,
jo del dolor que em punyia
i Ell de voler-me'l gorir.
A ses ferides que brollen
mes ferides acostí;
se'm curaren d'una a una
les del cos i l'esperit.

29. Joan TORRENT I FÀBREGAS, 1989, *op. cit.*, p. 215 i s.

30. De les suspicàcies generades durant l'estada, en parla Verdaguer en l'article «Un boig ne fa cent» d'*En defensa pròpia*, publicat el 14 de novembre de 1897.

Volent regradar al metge
 jo allavors me n'adoní
 que aquell arbre, no era un arbre:
 éreu Vós, oh Jesucrist! (p. 1028)

Tant aquest poema com l'escena biogràfica abans descrita, par-
 teixen d'un imaginari comú. Un imaginari que opera a través de la
 substitució —l'«arbre de la creu» simbolitza el crist crucificat—, i que
 expressa, reiteradament, un camí d'ascens i caiguda,³¹ de dolor i dol-
 çor, efectiu a través de la paronomàsia, l'aliteració, l'oxímoron i el joc
 fonètic. Implica, com observà Riba, un «hiperbolisme moral»³² de to
 insistent i impúdic, que remet a un estat d'abandonament. El «festeig
 de la creu», recurrent al llarg de tot el recull, es combina amb la idea
 del recer de la creu —del Crist— en l'itinerari del Calvari. Un itine-
 rari que és expressat com un projecte vital —«La Santa Creu és l'arbre
 de la vida» (p. 1027)— i que emblematicarà la poètica de la crisi.³³

En els poemes escrits al santuari de la Gleba, el lligam amb l'arbre
 suposa una relació metonímica amb Déu —l'arbre és una part de la
 naturalesa divina. Fondre's en una abraçada amb l'arbre respon, per
 tant, a la voluntat de fusió amb Déu pròpia de la mística cristiana,
 que s'inscriu, en el cas concret de Verdaguer, en un context de dolor
 estigmatitzat per la malaltia i, en especial, la crucifixió. El dolor i la
 creu són, en conseqüència, símbols dels sofriments humans que con-
 dueixen a la salvació.³⁴

No obstant la seva riquesa connotativa, aquesta situació i, per
 extensió, tota l'actuació del Verdaguer de l'època, no obtingué la
 resposta esperable. Fou incompresa i, després, instrumentalitzada en
 la mesura que se'n féu, posteriorment, una apropiació deslocalitzada,
 inscrita en el marc d'unes coordenades distintes, que n'alteraren el

31. Joaquim MOLAS. «Jacint Verdaguer». *Història de la Literatura Catalana*,
 VII. Barcelona: Ariel, 1986, p. 285-286.

32. Pròleg a Jacint VERDAGUER. *Poesies*. Introducció i tria de Carles Riba.
 Barcelona: Editorial Catalana, 1923, p. 5-15; reproduït a *Obres completes II:
 Crítica, I*. Edició a cura d'Enric Sullà, introducció de Giuseppe E. Sansone.
 Barcelona: Edicions 62, 1985, p. 258-268.

33. Cf. «L'arbre de la creu / té amarga la fusta; / mes com Jesucrist / sobre el
 coll la duia, / com en ell ha mort / per ser-nos sa fruita [...]» (p. 1030)

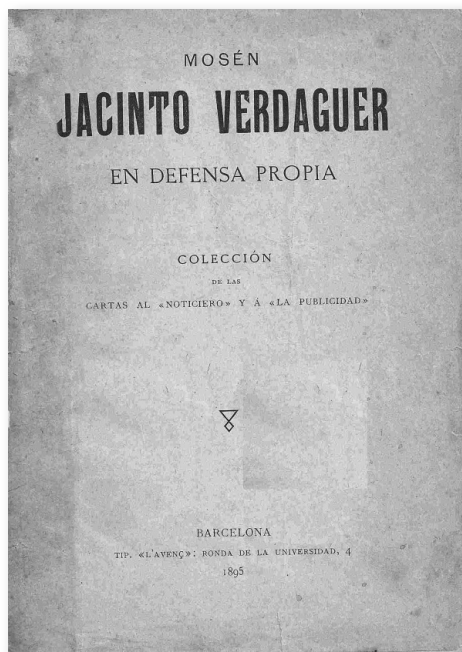
34. Cal recordar que l'estigma, en l'àmbit religiós, té un sentit positiu: és la
 marca del reconeixement diví.

sentit volgut amb què es movia Verdaguer. L'automortificació que postulava resultava, en definitiva, massa extrema, poc admissible. I es contradeia amb el desafiant agosarament amb què Verdaguer havia contravingut les ordres del bisbe.

L'episodi verdaguerià és també l'episodi d'un convers que ha passat per un procés de transvaloració. Segons aquesta lectura, la inversió radical de valors que concerneix l'assumpció d'una nova vida s'emblematisa a través d'un episodi clau —el viatge a Terra Santa— que marca una inflexió en la trajectòria literària i humana del poeta. Una inflexió que no suposa un capgirament total perquè parteix d'uns principis interioritzats i els extrema. En el marc d'aquestes coordenades, aquest episodi té un poder simbòlic inestimable, que és, a la vegada, tràgic. Com Nietzsche, que s'abraça a un cavall el 3 de gener de 1889, a Torí, on havia anat a recuperar-se de les cefalàlgies que li permeteren la prejubilació, quan vorejava, com Verdaguer, els cinquanta anys, Verdaguer s'abraça a un arbre mesos abans de prendre una decisió que trasbalsarà el seu futur. A diferència del filòsof alemany, però, el poeta de Folgueroles no està boig sinó que actua segons un impuls místic: la fusió amb l'arbre li permet assolir l'èxtasi amb Jesucrist —el Jesucrist de la passió, col·legim, el de les llagues i les creus, segons el sentit cristològic que prenen les *Flors del Calvari*. Nietzsche, en canvi, en el seu darrer moment de lucidesa, segons consignen la correspondència personal i els biògrafs, s'abraça a un cavall per evitar-li el fueiteig.³⁵ L'episodi ha estat interpretat com a objecció a una afirmació de Descartes, que negava que els animals tinguessin ànima. Es tracta, per tant, d'un gest d'amor a la natura que desafia l'arrogància humana i possibilita un alliberament transcendent, l'assoliment d'una nova metafísica pròxima a la defen-

35. El gest de Nietzsche té també un paral·lel amb el de Zaratustra, compassiu amb les ànimes irracionals, i cobejós de moments extàtics que li permeten de veure el seu destí. La moral de Zarathustra —com la del Nietzsche d'*Ecce homo*, ja boig— implica una comunió amb la natura, una individualització radical del jo volitiu. Veg. Lesley CHAMBERLAIN. *Nietzsche en Turín. Los últimos días de lucidez de una mente privilegiada*. Barcelona: Gedisa, 1998; —. «The Right Attitude to Horses». *The Times Literary Supplement*, 4848 (I-III-1996), p. 15; i Curt Paul JANZ. *Friedrich Nietzsche, IV: Los años del hundimiento 1889/1900. (Enero de 1889 hasta la muerte el 25 de agosto de 1900)*. Traducció de Jacobo Muñoz i Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

sa de les consideracions intempestives proclamades per Zaratustra.³⁶ Tots dos episodis són relatats com a moments d'inconsciència i trànsit: a la via Po de Torí Nietzsche perd el coneixement; a la Gleva Verdaguer s'aïlla amb Déu i no respon a les crides terrenals. Són moments excepcionals que marquen el viratge posterior d'ambdós personatges, l'un cap a una bogeria irreversible —d'insospitada grafomania—, l'altre cap a l'accentuació d'unes determinades actituds vitals —el franciscanisme, la pietat, la literatura com a justificació «d'un món d'afectes», com diria Ribà. En tots dos, a més, els episodis de la crisi impliquen una simbiosi emotiva amb la natura i suposen una consideració transgressora de l'ètica cristiana en què s'inscrivien els dos personatges, per bé que, naturalment, aquesta transgressió s'efectuà en direccions antagòniques.



Portada d'*En defensa pròpia* (1895).

36. Nietzsche, això, ho aprèn de Wagner. Queda fascinat per «The image of the young Siegfried, that Franciscan holy fool who conversed with birds and beasts, strongly appealed for a time», Lesley CHAMBERLAIN, 1996, *op. cit.*

En defensa pròpia (1895, 1897)

Un dels testimonis més colpidors de la crisi —sobretot pel que fa a l'actitud defensiva adoptada pel poeta— és *En defensa pròpia*.³⁷ El recull és la transposició directa de les acusacions de bogeria, a la tempesta «d'improperis i d'afrontes / i de pedres a bell raig» que filtra la retòrica de *Flors del Calvari* i, en gran mesura, la legítima. Les dues sèries d'articles són també un indicatiu de l'ús de la bogeria al llarg de tot el conflicte, contra el qual es manifestà Verdaguer. El poeta esgrimirà el text com a prova irrefutable de la seva integritat psicològica, amb el propòsit d'obtenir el suport d'un públic unànim —«la gent honrada de Barcelona». La projecció del text —vinculable al periodisme d'opinió modern— permet, a més, de veure com Verdaguer «amb el seu prestigi, la imaginació desaforada i la màgia del verb, crea el propi cas com un món de ficció més, i en ell fa entrar i barallar els catalans».³⁸

Els articles s'articulen en forma de narració seriada, tancada, en cada lliurament, per un «Continuarà». Responen a una (escassa) programació prèvia i presenten una certa redundància temàtica i estilística. *En defensa pròpia* es configura com una narració en sèrie que es desplega en una lògica temporal doble: d'una banda, remet a un temps quotidià, que refereix uns fets immediatament anteriors, i possibilita el retrobament amb una sèrie de situacions conflictives (la resolució de les quals encara està pendent); de l'altra, suposa una ampliació progressiva de l'univers referit, pròpiament biogràfic, que complica el discurs introduint uns paradigmes d'abast més ampli (fent ús dels textos sagrats). Aquest doble pla —sincrònic/diacrònic— permet que, en el nivell horitzontal, la paraula possibiliti una relació entre el subjecte i el destinatari (recordem que es tracta d'un text periodístic que té en compte un lector implícit) i, en el nivell

37. Sobre els articles, veg. Lluïsa PLANS. «*En defensa pròpia*: cent anys de la mateixa sèrie». *Anuari Verdaguer*, 1995-1996, p. 249-254; Ricard TORRENTS. «A propòsit d'un article inèdit d'*En defensa pròpia*». *Anuari Verdaguer*, 1995-1996, p. 37-53; i Lluïsa PLANS. «Proposta metodològica per a l'estudi dels articles de Verdaguer publicats als periòdics». *Anuari Verdaguer*, 1995-1996, p. 55-60. Les citacions del text provenen de l'edició de Lluïsa Plans i Girabalt, dins Jacint VERDAGUER. *Totes les obres, I: Prosa*. A cura de Joaquim Molas i d'Isidor Cònsul. Barcelona: Proa, 2003.

38. Joan TORRENT I FÀBREGAS, 1952, *op. cit.*, p. 72.

vertical, la paraula s'orienti cap a un corpus literari anterior o sincrònic, que Verdaguer utilitza a instàncies argumentals.

A través de l'eix cronològic —el biogràfic— Verdaguer va reiterant una sèrie de qüestions que afecten la seva identitat. Elabora una narració construïda lògicament, com a reacció a l'amenaça de liquidació del subjecte —la bogeria— a través d'un jo en crisi, que està experimentant —tant pel que fa al camp personal com al literari— un gir revolucionari —i per això mateix tan difícil de comprendre i acceptar. Els articles operen a partir d'uns paràmetres extraliteraris, marcats per la intencionalitat circumstancial del text, i utilitzen els referents de sant Francesc i santa Teresa de Jesús, l'actitud dels quals també fou suspecta de follia.³⁹

Un dels eixos fonamentals de l'argumentació de Verdaguer és el concernent la bogeria. En el període de la crisi, Verdaguer empra el terme en dues accepcions, totes dues d'indole religiosa.⁴⁰ La primera —palesa en *Sant Francesc*— implica «combatre la falsa saviesa del món amb la follia de la creu».⁴¹ La frase apel·la a la mística del XVI i cal interpretar-la com a assumptió d'una asceti providencial, que provoca la marginació de l'asceta —i d'aquí en deriva l'estigma de la bogeria—, i que esdevé l'única via terrenal possible per a pervenir al regne celestial. La segona, manifesta a *En defensa pròpia*, correspon a l'accepció medicopopular i suposa una estigmatització en l'ús. Implica, segons analitzà Erving Goffman, una ideologia que utilitza la diferència en relació amb el perill que representa, que repercuteix en l'acceptació de la identitat (estigmatitzada) i que obliga, sovint, la persona estigmatitzada a reaccionar amb «hostile bravado» (p. 29).⁴²

39. Les imatges de santa Teresa i sant Joan de la Creu eren a la capella de la Santa Creu de Vallcarca que Verdaguer ocupà durant uns mesos el 1896. Veg. *En defensa pròpia*, p. 330.

40. Un tercera accepció en l'ús de la bogeria —menor en comparació amb les dues primeres— és la referida al *topos* del món a l'inrevés. En les anotacions preses en una de les llibretes d'exorcismes, Verdaguer qualifica Europa de «bogeria no tancada», i observa que «Tot lo del món són tertúlies, jochs, balls i diversions. Tothom riu, y Jesús plora perquè l'home està tan boig», ref. *apud* Joan BADA. *op. cit.*, p. 82-83.

41. La citació prové del «Proemi» a *Sant Francesc. op. cit.*, p. 107.

42. Cf. «for the ex-mental patient the problem can be quite different; it is not that he must face prejudice against himself, but rather that he must face unwitting acceptance of himself by individuals who are prejudiced against per-

Una de les conseqüències essencials del procés d'estigmatització és, en Verdaguer, la dissolució del subjecte boig, l'anul·lació de la seva identitat. Segons això, Verdaguer entén que la bogeria —en l'ús que li apliquen els seus detractors— desqualifica la seva dignitat de sacerdot i, de retop, qüestiona la validesa de les seves obres. És una arma de fins anihilatoris: «A un gos no se'l desterra, però se li fa cosa pitjor: se diu que és foll: “Si vols mal a un gos, digues que és rabiós”» (p. 278). És per aquest motiu que el poeta, que no té competència a l'hora de desestimar la seva presumpta bogeria, recorre a l'autoritat mèdica, tant la que es posiciona en sentit advers —refereix el dictamen dels metges que el consideren alienat (p. 277)— com la que li és favorable (p. 284). Cal veure que, en aquest doble posicionament, el criteri de Verdaguer és d'admetre l'autoritat del metge i, en especial, de l'alienista (p. 302), de qui té una imatge positiva.⁴³

El text ofereix també nombroses al·lusions a conceptes com *demència* i *mania* per part de la jerarquia eclesiàstica, que negligeix el sentit mèdic del terme i l'empra amb intencions difamatòries (p. 287, 295 i 290).⁴⁴ La calúmnia, segons Verdaguer, parteix de la idea que ha contret una mania, derivada de l'anèmia que patí durant l'estada a Vinyoles d'Orís, entre 1871 i 1873 (p. 290). L'abast moral de la difamació comprèn també aquelles pràctiques que eren considerades heterodoxes —com l'espiritisme, vinculat a la manca «d'enteniment» (p. 306) o els exorcismes (cal recordar que la finca de Vallcarca era coneguda popularment com el *manicomi*). En l'espai popular, afecta les relacions interpersonals del poeta, que veu com s'hi adrecen demanant-li si «ja està bé del cap» (p. 94).⁴⁵ A la fi, Verdaguer es pregunta «Qui és l'al·lucinat?» (p. 318), considerant que la qualificació de boig s'empra a fi i efecte de provocar-li la bogeria —una congestió cerebral (p. 319). És en aquest sentit que afirma: «No havia perdut lo

sons of the kind he can be revealed to be.». *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin Books, [1963] 1990, p. 58.

43. També s'esmenta Giné i Partagàs (p. 306) i el doctor Salamero (p. 320).

44. Un dels principals inculpatos en l'afer, objecte de la majoria de les diatribes, és el canonge Collell (p. 301).

45. Cf. «Stigma management is an offshoot of something basic in society, the stereotyping of 'profiling' of our normative expectations regarding conduct and character», Erving GOFFMAN, *op. cit.*, p. 68.

seny, gràcies a Déu, però era convenient i necessari fer-me'l perdre.» (p. 286).

A les acusacions de boig, Verdaguer hi respongué a través d'allò que coneixia amb més destresa i que li resultava més convincent amb vista a les circumstàncies: la retòrica. La seva argumentació s'esgrimia a través d'unes argücies persuasives pròpies del seu mester, com l'homilètica, que, a més de legitimar la seva vàlua com a articulista, s'argüeixen com a principis indiscutibles, formalitzats dins les premisses que marca el cànon eclesiàstic.⁴⁶ Concretament, Verdaguer empra el gènere demostratiu (o epidíctic), que té com a objectiu il·lustrar categories ètiques i estètiques generals. També, en casos puntuals, empra instruments propis del gènere judicial i deliberatiu, i els combina amb l'efecte de sinceritat que infon el gènere epistolar. El seu discurs esdevé, així, doblement efectiu: d'una banda, demostra l'enteresa mental de l'autor-poeta a través de l'exercici de l'escriptura; de l'altra, valida l'ortodòxia del sacerdot que a l'hora de justificar-se tria uns recursos de la pràctica sacerdotal. És per això que, per bé que Verdaguer en determinades posicions pren actituds agosarades, obertament rebels, expressades a través d'un to instintiu i visceral, una part del seu posicionament formal es realitza dins el sistema. És la reacció d'un sacerdot acorralat que raona a través dels textos eclesiàstics i que ho fa amb la intenció evident de reintegrar-se en el sistema —un sistema moral i ideològic aliat amb el catalanisme polític conservador.⁴⁷ La rebel·lia es manifesta en les acusacions emeses en contra del seu cercle pròxim de relacions —Jaume Collell i Narcís Verdaguer i Callís—, i en la subordinació —pròpia de la mística, com veurem en *Nazarín*— de la justícia humana a la divina. Aquesta darrera posició —limitada, però, a la crítica a un sector restringit de la jerarquia eclesiàstica— frega l'heterodòxia.

46. Veg. Narcís GAROLERA. «Presentació» a Jacint VERDAGUER. *En defensa pròpia*. Barcelona: Tusquets, 2002, p. 25-28, i Lluïsa PLANS I GIRABALT. «Pròleg» a *En defensa pròpia*. Dins: Jacint VERDAGUER. *Totes les obres. 1, Prosa. op. cit.*, p. 269-271.

47. Cal veure la reacció de Sardà i Salvany enfront del catalanisme de Verdaguer i de Collell, imputat a «malas compañías», i considerat, segons l'integrista, com una heterodòxia, ref. *apud* Joan BADA. *op. cit.*, p. 106.

L'exposició de Verdaguer és clara, per bé que redundant. Primer opera a través de l'exposició retrospectiva de l'afer i després es construeix a través de justificacions més personals, mitjançant les quals intenta de legitimar les seves decisions. En darrer terme, n'espera una resolució efectiva, que possibiliti la seva rehabilitació sacerdotal o, el que és més important per a ell, el retorn de les llicències de celebrar missa. Com els místics, es confia a la providència divina —«Hi ha un Déu!» exclama (p. 302)—; i s'oposa a l'ús partidista de l'afer per part d'un sector dels representants de l'Església. És respecte a aquest darrer sector que la seva actitud esdevé indòmita, perquè fa perillar la seva condició moral: «una sotana de sacerdot podia convertir-se'm en camisa de força» (p. 325). Amaga la seva responsabilitat en el cas —no n'esmenta els punts obscurs, com el vincle amb les Duran— i parteix sempre d'una posició d'innocència (veg. el text adreçat «Al senyor bisbe de Vic», p. 345). En últim lloc, tem que els atzucacs als quals l'ha menat la persecució el condueixin a la mort (i les seves paraules, desgraciadament, semblen ser profètiques): «Per tancar la boca a un home, lo tancar-lo per entenebrat és un bon medi, encara que poc conforme al sagrat Evangeli; però, per deixar-li ben tapada, no hi ha com posar-li a la boca un grapat de terra del cementiri.» (p. 332). En gran mesura, l'opció de l'Assilo-manicomi, un espai tabú, marcat per l'estigma de la incurabilitat, es percep com a sentència de mort (p. 302, 313-314 i 336).

Un dels punts més controvertits del «drama», que afecten l'orientació de l'afer i dificulten la comprensió de la posició verdagueriana, és l'actitud del místic. Una actitud que afecta la mateixa consideració social de Verdaguer i que s'erigeix com una imatge prototípica, una imatge que es revalida durant els anys noranta amb la introducció dels corrents neoespiritualistes. L'actitud mística, a més, es pot vincular amb les pràctiques intimistes dels corrents pietistes, verbalitzada a través de la literatura del jo.⁴⁸ La tendència

48. Cf. Antoni MARÍ. «La conversió de Jacint Verdaguer». *La vida dels sentits*. Barcelona: Angle Editorial, 2004, p. 135-142. Marí relaciona la voluntat d'aïllament de Verdaguer amb la noció d'*epistrophé* platònica, que integrava tres parts: «consisteix en primer lloc a allunyar-se de les aparences. En segon lloc, a retornar sobre un mateix, constatant la pròpia ignorància. En tercer lloc, realitzant actes de reminiscència que permetin tornar a la pàtria; la pàtria ontològica, naturalment,

«místico-revolucionaria [*sic*]» finisecular, afirma Pompeu Gener a *Amigos y maestros. Contribución al estudio del espíritu humano á fines del XIX* (1894), permeté recuperar alguns principis cristians —com la redempció a través de la renúncia de la voluntat individual—, contra els quals s'erigiren alguns corrents teòrics nous, com el vitalisme de Wagner i Nietzsche. Verdaguer encarna, per tant, un prototipus de gran modernitat (com a emblema iconogràfic, és clar, i no pas, evidentment, des del punt de vista ideològic), que representa la confrontació matèria-esperit, i que suposa, en relació amb la seva trajectòria personal, una reorientació sacralitzada de la seva formació confessional. El desig absolut romàntic —emblematitzat pel Gentil de *Canigó*, que, atrapat per la temptació eròtica, oblida el deure cristià— esdevé, en l'obra de la crisi —una obra que no gosarà allunyar-se del terreny del sagrat—, un enyor de l'espai celestial, territori de l'absolut, al qual es voldrà accedir a través de la identificació cristològica. La nova orientació obliga, també, evidenciant una concepció poètica transcendent, a fer una obra al servei de l'Altíssim,⁴⁹ de formalització més senzilla que l'anterior perquè és adreçada al poble.⁵⁰ Conceptes com el dolor o la redempció són indestriables de

de les essències de la veritat i l'ésser.» (p. 138). Aquesta pràctica possibilita el coneixement i implica en Verdaguer el neguit de voler separar l'ànima del cos. És una versió cristiana del *convertere ad se* estoic. Segons això «*En defensa pròpia* és un acte de reminiscència per retornar a la pàtria ontològica, per a la qual cosa Verdaguer se serveix de la disciplina ascètica de l'escriptura i la confessió.» (p. 141).

49. Aquesta idea (la literatura, i, en especial, la poesia, com a forma de didacticisme, al servei d'una determinada ideologia que en un home religiós significa, en darrer terme, estar al servei de la divinitat) no és mai abandonada per Verdaguer i serà represa de forma explícita al pròleg de *Flors de Calvari. Llibre de consols*, escrit el 15 d'agost de 1895. Veg. *Totes les obres*, 3: *Poesia*, 1. *op. cit.*, p. 1013-1017; i també al poema «Què és la poesia?»: «La poesia és un aucell del cel / que fa sovint volades a la terra, / per vessar una gota de consol / en lo cor trist dels desterrats fills d'Eva». Aquest poema, redactat el 18 de maig de 1896, en plena crisi, no serà publicat fins al 1901, dins *Aires del Montseny*. Reproduïm aquí l'edició recollida a *Totes les obres*, 1: *Prosa. op. cit.*, p. 1207.

50. La referència als atemptats anarquistes d'*En defensa pròpia* és indicativa d'aquesta sensibilització social. L'horror ocasionat pels «actes de barbàrie» (p. 328) forma part d'una reacció d'alarma generalitzada, en un abast que comprenia des de les classes populars fins a les classes dirigents. El *Dietari* de Francesc Rierola, per exemple, advocà pel càstig exemplar, i referí Salvador com un criminal, la mort del qual permet al poble —la «bestia arramada»— de

la pràctica literària de la crisi, a la vegada que engalzen amb la catarsi implícita en la redacció d'*En defensa pròpia*, escrita a raig —i en això recau la seva virulència. D'altres conceptes, com la caritat i el «foc franciscà»,⁵¹ dos punts clau del *modus vivendi* místic, agreugen les discrepàncies obertes pel conflicte. Són, també, elements que centren l'atenció de les ficcions de Galdós i Rusiñol.

De la caritat, Joan Torrent i Fàbregas afirma: «la caritat fou l'eix de l'apostolat sacerdotal de mossèn Cinto, un dels principals suports de la seva personalitat mística i de poeta. Mossèn Cinto, gran místic de la caritat. [...] Des del principi és palès el caràcter compassiu de mossèn Cinto, qui propendia a la donació cega, i no s'aturava en els límits de la prudència. Caldria atribuir aquesta extremitat a la sensibilitat fortament excitable i a l'emoció sempre a punt de desfermar-se; qualitats que, dirigides vers la creació literària, havien de convertir-lo en un poeta genial.»

Segons l'estudiós, bona part dels equívocs i malentesos generats per l'afer provindrien de la poca acceptació que va tenir una conducta com la de Verdaguer, que procedia, pel que fa al concepte de caritat, d'una interpretació literal de l'Evangeli, que forçosament havia de xocar amb els criteris que regien la societat del període de la Restauració i, en general, amb els de l'Església establerta, molt més rígids quant a la regulació de l'almoïna.

Pel que fa al misticisme, Isidor Cònsul ha destacat que Verdaguer s'identificà amb l'ideal ascètic franciscà, un ideal que trobava en la vida del sant el «mirall de la tragèdia i justificació de la rebel·lia».⁵² Encara que el franciscanisme acompanyà tota la vida de Verdaguer —que el descobrí en l'etapa de joventut—, fou en la conjuntura dels anys vuitanta quan experimentà una major revitalització, que coincidí amb la crisi.⁵³ En la segona meitat dels 90, Verdaguer cerca

purificar-se, *op. cit.*, p. 46-47 i 63. Verdaguer, que no serà tan explícit, només demanarà caritat.

51. Joan TORRENT I FÀBREGAS, 1952, *op. cit.*, p. 68.

52. Isidor CÒNSUL, *op. cit.*, p. 65.

53. Cònsul destaca que a partir del 1882 es produí una embranzida important dels estudis franciscans, que anà precedida, en el XIX, per l'interès que Ernest Renan i Hippolyte Taine demostraren per la lírica del místic d'Assís. En el territori espanyol cal remarcar l'estudi biogràfic d'Emilia Pardo Bazán (*San Francisco de Asís: Siglo XIII*. Madrid: Miguel Olamendi, 1882, 2 v.). El llibre, que figura

paral·lelismes biogràfics en el model de sant Francesc, expressats en el proemi del poema homònim: «fou desheretat de son pare, traït per son mateix germà, esbroncat i escopit per sos amics, i perseguit a colps de pedra i a grapats de fang pels nois del carrer, com un home faltat de judici.»⁵⁴

La majoria de receptors immediats del drama, vinculats a la premsa anticlerical i anticatalanista, no saberen, però, destriar la novetat del component místic i, si n'utilitzaren l'eficàcia, ho feren en virtut d'uns interessos polítics.⁵⁵ Només el discurs més pròxim als nous corrents estètics —com la novel·lística de Galdós o el teatre del Rusiñol primisecular, a cavall del simbolisme i l'aproximació a la realitat social—, aprofitaran favorablement el rendiment simbòlic del motiu, encara que en unes coordenades divergents de les originals, fonamentades en una estètica personal. El misticisme, o, més concretament, les actituds místiques, pròximes, diran alguns detractors, a la supèrbia o al fingiment, es convertiren també en la clau de volta en què es basaren la majoria dels discursos «patològics» generats pel cas.

Els dictàmens (1895)

La singularitat del cas Verdaguer recau no només en la seva espectacularitat pública —d'unes dimensions excepcionals, atesa la popularitat del personatge— sinó també en la novetat històrica que suposa l'enllaç del discurs mèdic amb el legal. Des del punt de vista històric, el cas Verdaguer fou important perquè permeté de relacionar metges i juristes en la consolidació i el reconeixement

en la biblioteca de Verdaguer, forní el canemàs del poema *Sant Francesc* (que respon al mateix esquema: té dues parts: una primera de biografia i una segona de reflexió sobre el món franciscà); *op. cit.*, p. 66-77.

54. *Op. cit.*, p. 107.

55. La recepció de l'obra verdagueriana del període per part dels òrgans d'expressió de l'integrisme catòlic també estava condicionada per les suspicàcies que generava Verdaguer. Veg., a tall de mostra, la crítica a *La Fugida á Egipte* i *Roser de tot l'any*, no signada, i publicada a *La Tradició Catalana* (una revista dirigida per Gaietà Soler), 31-1-1894, p. 31-32. Com explicita el crític, la fredor de les observacions és causada per les «circunstàncies passatgeres que poden fer minvar per un moment lo foch de la inspiració» (p. 31).

de la frenopatia catalana.⁵⁶ Popularitzà, d'aquesta manera, el paper del frenòpata en els processos penals, i situà en el centre del debat el tema de la responsabilitat del malalt mental. La importància del dictamen mèdic —reconeguda per Verdaguer— demostra també la competència de l'especialista en la qüestió. A finals del XIX situacions com la del cas Verdaguer implicaven una controvèrsia important, en què es discutia la responsabilitat penal de l'inculpat, d'una banda, i la capacitat de la societat civil d'exercir els seus drets civils, de l'altra. Tot això s'esdevenia en consonància amb l'emergència d'una premsa de casos, com *El Diluvio*, que comptava amb una opinió pública fàcilment suggestionable. Situacions com la de Verdaguer esdevindran, a més, objecte d'estudi de l'antropologia criminal i la psiquiatria forense, que a finals de segle són les principals vies d'entrada del degeneracionisme.⁵⁷

Existeixen dos dictàmens sobre l'estat mental de Verdaguer. El primer dictamen, publicat el 6 de setembre de 1895, és el del metge i escriptor catalanista Pere Manaut,⁵⁸ que es posiciona a favor de l'«estado frenopático de Verdaguer», li diagnostica una «lesión de sentimiento» i demana que sigui reclòs en una casa de curació on se li

56. Abans del cas Verdaguer, frenòpates com Pere Mata, Antoni Pujades i Emili Pi i Molist ja havien intervingut com a perits en altres processos judicials, que no adquiriren, però, la projecció pública verdagueriana. Sobre aquest tema, veg. F. ÀLVAREZ-URÍA. *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Pròleg de Robert Castel. Barcelona: Tusquets, 1983, p. 202-203; Rafael HUERTAS. «Casos criminales, discurso frenopata y opinión pública». *Organizar y persuadir. Estrategias profesionales y retóricas de legitimación de la medicina mental española*. Madrid: Frenia, 2002, p. 129-166; i Manuel PÉREZ NESPEREIRA. «El cas Verdaguer». Dins: *La privatització de la follia: l'assistència psiquiàtrica a Catalunya durant el segle XIX*. Barcelona: Curial/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, p. 128-132; J. L. AUSÍN HERVELLA. «El grup de Giné defensa Jacint Verdaguer». *Dr. Giné i Partagàs (1936-1903) en homenatge. Giné i Partagàs, impulsor de la modernització de la medicina catalana*. Barcelona: Col·legi Oficial de Metges de Barcelona, 2003, p. 345-355; i Ricardo CAMPOS MARÍN. *Monlau, Rubio, Giné. Curar y gobernar. Medicina y liberalismo en la España del siglo XIX*. Pròleg de Rosa Ballester. Madrid: Nivola Libros, 2003, p. 146-149.

57. «En 1894 el paradigma psiquiàtrico que imperaba a la hora de diagnosticar el estado mental de los procesados era el degeneracionista.» Ricardo CAMPOS MARÍN. *op. cit.*, p. 145.

58. Dr. P. MANAUT I TAVERNER. «Una opinió en el pleito de mosén Jacinto Verdaguer». *El Noticiero Universal*, edició de nit, 6-IX-1895, p. 1-2.

administraran dutxes, bromur i cloral. No diu, però, que hagi fet un reconeixement mèdic del poeta.

En contra d'aquest dictamen, realitzat per un metge no especialista en frenopaties, es posicionà la junta de psiquiatres de Barcelona, que emeté un segon diagnòstic, amb data de 17 d'octubre, que reconeixia la salut mental de Verdaguer. El *Dictamen*⁵⁹ fou signat per Giné i Partagàs (director del centre de Nova Betlem, fundat el 1857), Rafael Rodríguez Méndez (director del manicomí de Sant Boi), Ignasi Valentí i Vivó (catedràtic de medicina legal), Artur Galceran i Granés (posteriorment, director de l'Institut Pere Mata de Reus), Prudenci Sereñana i Partagàs, Eugeni Jaques i Canal, Pere Ribas i Pujol, Salvador Pubill i Bertran, Antonio Rodríguez Rodríguez-Morini, Artur Giné i Masriera i Pere Ribera (molts d'aquests noms estaven vinculats a Nova Betlem i al primer Certamen Frenopàtic Espanyol, de 1883). El peritatge fou fet a instàncies de Verdaguer i d'alguns amics, especialment Joan Moles, promotor de la reunió facultativa. Un cop exposades les observacions derivades de l'examen clínic, el peritatge conclou: «no se advierte en su mente indicio alguno frenopático.»⁶⁰

59. Veg. *Dictamen pericial sobre les facultats mentals de mossen Cinto* (fragments). Dins: Josep MIRACLE. *Verdaguer amb la lira i el calze*. Barcelona: Aymà Editors, 1952, p. 401-409. El text íntegre fou publicat a *La Independència mèdica*, 31-X-1895, una revista setmanal que tractava temes de medicina i farmàcia, dirigida pel doctor Giné i Partagàs.

60. Veg. la carta 1153 de l'*Epistolari...* (vol. X), amb data de 31-X-1895 (data de publicació del *Dictamen* a *La Independència Mèdica*) i adreçada al director de *La Opinión*, *op. cit.*, p. 160-163. El text de *La Independència Mèdica* és reproduït l'1 de novembre en el *Diario del Comercio*, p. 1-2 (en una edició íntegra), i, entre d'altres, en l'edició de nit d'*El Noticiero Universal*, p. 1-2 (fragmentàriament). El dia 2 de novembre *La Vanguardia* i *La Dinastia* en reproduïxen alguns fragments i les conclusions. El dictamen és publicat en volum el mateix 1895, en un llibre intítulat *En defensa de mosén Jacinto Verdaguer* (Barcelona: Tobella, Costa i Piñol), que, ultra el *Dictamen*, inclou tres articles que Ramon Turró va publicar a *La Publicidad* amb el pseudònim d'*Un alienista* (p. 35-51), en dates anteriors al text signat per Giné, i una sèrie de textos literaris escrits per felibres de Montpeller, de suport al poeta (p. 53-61). Els articles de Turró condemnen, sense esmentar noms, els originadors de la calúmia sobre la bogeria del poeta, que el codi penal recull sota el nom d'injúria. Es critica especialment l'ús partidista de la medicina, amb el fi de «no [...] de salvar á un delincuente como en el caso de los peritos de que tanto se escandalizan, sino de anular una personalidad

En contra d'aquest darrer criteri Manaut publicà el text «El pleito de mosén Jacinto Verdaguer y el delirio de persecución» (*El Noticiero Universal*, edició de nit, 6-XI-1895, p. 2). L'article, en forma de carta oberta a Giné, i amb una clara voluntat polèmica, sosté que Verdaguer és un monomaniac religiós. Contra aquesta opinió, aparegué una breu contrarèplica de Giné i Partagàs (*Noticiero Universal*, edició de nit, 7-XI-1895, p. 2), que tancava l'afer.⁶¹ Ateses les argumentacions de l'equip de Giné i la seva rellevància acadèmica en l'especialitat de la frenopatia, serà el seu dictamen el que acabarà sent assumit com a vàlid per part de la societat civil.

Més enllà de l'intercanvi de dictàmens, la lectura patològica del cas Verdaguer pressuposa un posicionament controvertit, que depassa el criteri científic. Un posicionament que està condicionat, en gran mesura, pel filtre moral. També afecta l'autoritat del frenòpata: el criteri del metge Manaut, que parteix de l'observació de testimonis indirectes i dels articles d'*En defensa pròpia*, és considerat incompetent. El criteri de Giné i Partagàs, emès en resposta al de Manaut, implica, en canvi, uns interessos professionals, per bé que condicionats per la necessitat d'avaluar la nova disciplina mèdica.⁶²

ilustre» (p. 41). També s'observa la paradoxa que es condemni la desobediència de Verdaguer si es creu que està malalt, perquè els malalts, mancats de voluntat, només poden posar-se a disposició del metge. I, finalment, es considera invàlid el primer dictamen perquè «no resulta de la observación sesuda e inmediata de los síntomas que el enfermo acusa» (p. 44).

61. La darrera opinió mèdica sobre l'afer és la d'Oriol CASASSAS. «Com tothom — qui més qui menys — Verdaguer va estar malalt». Dins: *Verdaguer, un geni poètic. Catàleg de l'exposició commemorativa del centenari de la mort de Jacint Verdaguer*. Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 2002, p. 87-93. L'article, però, no fa una lectura moderna del cas, sinó que fa un repàs (brevíssim) dels dictàmens anteriors.

62. Aquest darrer dictamen serà invalidat cinquanta anys després de la mort del poeta —per l'error de pronòstic que introdueix i l'escassa objectivitat que aporta— pel doctor Delfi Abella. Veg. *Mossèn Cinto vist pel psiquiatre*. Barcelona: Edicions Barcino, 1958. L'estudi, considerat un «assaig patogràfic», revisa el cas partint de l'anàlisi d'*En defensa pròpia*. Abella dictamina que Verdaguer patí «interpretacions paranoïdes de tipus psicoide» caracteritzades pel deliri patològic. Aquest «trastorn paranoïde», si bé no afectava la intel·ligència, sí que limitava la responsabilitat del malalt, i era curable a partir del moment en què desapareixien les causes que el motivaven. Antoni Vicens considerà vàlid aquest diagnòstic en la conferència «Verdaguer, la veu del paradís», realitzada a

Un testimoni «antiverdaguerià»: Oller

La repercussió del cas Verdaguer —i el seu reflex en la literatura— demostra l'interès desvetllat pel poeta en un context de reformulació de les entitats polítiques, ideològiques i culturals que bastien el país. Un interès galvanitzador i polèmic,⁶³ que adquirí prou abast per suscitar la subsegüent apropiació dels principals òrgans de poder. Les *Memòries literàries*⁶⁴ d'Oller participen d'aquesta imatge intrigant, que difícilment trobarà la comprensió de la classe burgesa. També reflecteixen les suspicàcies que la polèmica podia provocar en un home públic que s'hi aproxima a través de referències indirectes⁶⁵ i que en fa un relat subjectiu en un moment en què les causes i els agents de l'afer, tot i la mort de l'implicat, encara no havien estat aclarits.

Del període en què durà el conflicte, s'han publicat tres cartes que concerneixen Oller. La primera,⁶⁶ d'Oller a Verdaguer, porta data de 19 d'octubre de 1895 —el moment, per tant, en què es qüestiona la salut mental del poeta. El novel·lista agraeix al poeta la recepció del seu darrer llibre, *Sant Francesc*. La carta, d'una cordialitat freda, obvia

l'Institut Pere Mata de Reus el 14 de juny de 2007, en el marc de l'encontre «Si pogués acordar raó i follia», organitzat per KRTU, les actes del qual es troben en premsa. En aquest apartat no hem inclòs els comentaris apareguts en la premsa, centrats en els dictàmens, per la seva escassa validesa; reportem, tanmateix, un comentari de la revista *La Ilustración del Clero*, «Los semi-locos» de P. A. Gayo, que situava Verdaguer en una categoria intermèdia, entre *cuerdos* i *locos*, un estat que, segons el Dr. Grasset, possiblement influït per les teories de Max Nordau, era el propi de genis artístics com Hugo, Balzac o Nietzsche, entre d'altres.

63. Veg. com a mostra d'aquesta imatge clarobscura del poeta l'entrevista que li féu el periodista italoargentí José Luis PAGANO el 1901, *Al través de la España literaria*, I: *Los catalanes*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, s.d., reproduïda per Ricard TORRENTS a l'*Anuari Verdaguer*, 1988, p. 229-242.

64. *Memòries literàries*. Dins: Narcís OLLER, *Obres completes*, II. Barcelona: Selecta, 1948, p. 936-939, 948-956 i 999-1002.

65. A banda del llibre del pare Güell, *Vida íntima de mossèn Jacinto Verdaguer*, publicat amb posterioritat dels fets, l'opinió d'Oller es fonamenta en «persones molt afectes» al poeta, com Picó i Campamar, secretari del comte de Güell, el canonge Collell i Verdaguer i Callís, entre d'altres (p. 948). Es basa, de fet, i contràriament al que el novel·lista indica, en el grup que s'oposava a Verdaguer.

66. Carta núm. 1138, *Epistolari...*, IX, p. 140-141.

deliberadament la polèmica.⁶⁷ La segona,⁶⁸ de Verdaguer a Josep Franquet, amb data de 9 de maig de 1896, fa referència a l'estada de Verdaguer a la finca dels Penitents, on residirà fins a mitjan agost. És l'etapa narrada per Oller, referida a la residència de Vallcarca, que, segons anoten Josep M. de Casacuberta i Joan Torrent i Fàbregas, també visitaran l'arxiduc Lluís Salvador i el religiós agustí P. Ramon Serra. I la tercera,⁶⁹ de Justí Pepratx a Jacint Verdaguer, amb data de 17 d'agost de 1896, refereix que *La Renaixença* reporta la visita de Galdós i Oller a Verdaguer.⁷⁰

A grans trets, l'opinió d'Oller a les *Memòries literàries* exemplifica l'actitud més estesa entre un sector catalanista, que no acceptà la reacció del poeta i el considerà víctima de la subjugant influència de la família Duran. És, de fet, un «testimoni antiverdaguerià»,⁷¹ que s'expressa a través de dues visites: la que ell i Galdós fan a la finca de Penitents l'agost de 1896 i la que fa acompanyat de Francesc Matheu a Vil·la Joana el 2 de juny de 1902, nou dies abans de la mort del poeta. A grans trets, propaga la imatge d'un Verdaguer⁷² de bona fe, que, afectat per un zel místic equívoc, esdevingué crèdul i manipulable, fins al punt que, sota la suggestió hipòcrita de les Duran, adoptà una actitud rebel i orgullosa. És, afirma Oller en una conversa amb Galdós, «víctima de su humildísima prosapia» i amaga, rere un fervor imaginari, un «mundano hartó voluntarioso y soberbio» (p. 837). Una imatge

67. Cal recordar que Oller formà part del tribunal dels Jocs Florals de la convocatòria de 1896 que no premià un poema atribuït a Verdaguer, «Primavera», que es presentà al premi ordinari de la Flor Natural. Veg. M. Àngels VERDAGUER PAJEROLS. «Retorn conflictiu als Jocs (1896); rehabilitació i mort de Verdaguer». Dins: *Verdaguer i els Jocs Florals de Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 2004, p. 65-75.

68. Carta núm. 1217, *Epistolari...*, IX, p. 242-243.

69. Carta núm. 1231, *Epistolari...*, X, p. 35-37.

70. No hem pogut localitzar la referència en cap dels números de la revista *La Renaixença* d'agost de 1896. Altrament, la Dra. Carola Duran ens ha informat que la visita tampoc no fou referida en el diari *La Renaixença*. És possible, per tant, que Pepratx es confongués de publicació.

71. Cf. GAZIEL [Agustí CALVET]. «L'afer Dreyfus de Catalunya». Dins: «Una època memorable», pròleg a Narcís OLLER. *Memòries literàries: història dels meus llibres*. Barcelona: Aedos, 1962, p. XXXV-XL.

72. Sobre la imatge pública de Verdaguer, veg. Ricard TORRENTS. «L'autobiografisme en els pròlegs de Verdaguer: la construcció del mite personal». *Anuari Verdaguer*, 1995-1996, p. 49-71.

en bona part derivada d'un dels participants de l'afer, mossèn Joan Güell, cosí de Verdaguer, que el substituirà en el càrrec d'almoïner del marquès de Comillas i que, anys després, publicà una versió força tergiversada del cas: *Vida íntima de mossèn Jacinto Verdaguer* (1911).⁷³ En conseqüència, l'aportació d'Oller⁷⁴ és la d'un testimoni reticent, que tem l'escàndol i no s'atreveix a posicionar-s'hi en públic (la seva valoració no serà impresa fins a la postguerra, pòstumament)⁷⁵ i que, en els dos moments en què s'aproxima a Verdaguer, n'ofereix un imatge degradada, més inclinada a la censura que a l'adhesió empàtica —és en aquest sentit que Gaziel deia que Oller féu una visita indagatòria, en què el poeta sortia retratat com un home acorralat.

El relat d'Oller també ajuda a entendre què pensava la classe burgesa de l'heterodòxia verdagueriana.⁷⁶ Oller sospita que la humilitat del poeta no és sincera i descriu la fe verdagueriana en termes d'«autosugestión de forma neurótica». El novel·lista acara el cas com si s'enfrontés a un fenomen desraonat, causat per una ment altament suggestionable, incapaç de copsar el realisme de la situació o, si més no, la necessitat de realisme que la resolució del cas requereix. L'opció de Verdaguer —la fugida cap a un misticisme ascètic— és, a ulls d'Oller, la més equivocada, perquè no garanteix cap mena de seguretat, ans al contrari: suposa una inestabilitat emocional. A nivell discursiu concereix una visió desenfocada de l'assumpte, que s'expressa a través del motiu de la capella dels Penitents. Oller remarca la «insignificança» del lloc (p. 955) —creu que només ha estat concebut per a l'aixopluc o la penitència— i considera que «no és humanament habitable». Verdaguer, en canvi, persisteix a ponderar-ne les virtuts. Les posicions

73. Joan Güell indica que el metge de Verdaguer, J. Montserrat i Archs, anys abans de l'esclat del conflicte, ja havia indicat que el problema del poeta, a més de l'anèmia i les «manies dels exorcismes», era l'obstinació d'«un jo tan aferrat que, si Déu no ho remeya, vendrà día en que no creurá», ídem. Barcelona: Imprempta «El Siglo XX», 1911, p. 137.

74. Narcís OLLER, 1948, *op. cit.*, p. 936-939.

75. «Yo no he debido intervenir en sus asuntos ni le hablo nunca de ellos» diu Oller a Galdós, *op. cit.*, p. 939.

76. La imatge de Verdaguer com a home «curt en qüestions de món» fou també compartida per Josep Pin i Soler, que dubtava de la sinceritat del poeta —la citació prové de «Verdaguer». Dins: *Comentaris sobre llibres i autors*. Text a cura de Sandra Sarlé i pròleg de Josep M. Domingo. Tarragona: Arola Editors, 2005, p. 226-233.

que mantenen ambdós escriptors en l'observació són, per tant, enfrontades i palesen una desconfiança evident. Oller conclou la narració de la visita dient: «mansoi, mansoi, [Verdaguer] es burlava de mi».

El component de ficció és, en tot cas, explícit. Oller narra la visita presentant-la com una aventura tèrbola, amb «tocs de melodrama» i «pinzellades de misteri» (seguint les expressions de Gaziol).⁷⁷ Allò que en motiva el relat és la necessitat de palesar una posició d'incomprensió, uns escrúpols representatius de la burgesia i d'un sector destacat de la intel·lectualitat catalanista —representat, entre d'altres, per Guimerà i el grup de *La Renaixença*—⁷⁸ que servava una desconfiança defensiva. Una malfiança que, segons patentitza Oller, afecta la mateixa condició de sacerdot —dos punts sota sospita foren el vot de castedat i el de pobresa— i de místic —Oller argüeix que el «misticismo» del poeta és, en realitat, una «autosugestión puramente poética» pròpia d'un «imaginativo e inconscientemente superpuesto».

El capítol incorpora també una visió partidista d'Oller, amb la introducció d'un narrador intradiegètic que es refereix amb una jocositat còmplice a la coneixença de Deseada Martínez. Parodia alguns dels arguments desplegats pel poeta —com la sonsònia del «sacerdot perseguit [...] amb el místic posat de sempre, i les mans a les butxaques de la sotana» (p. 954). I fins i tot repeteix alguns dels *leitmotiv* que bastien la nova poètica verdagueriana, com la confiança en una justícia divina escatològica. En la caracterització de Deseada —«aquella noia, una mena de beguina molt bruna i celluda, que començà a escorcollar-nos impertinentment» (p. 953)— sembla anticipar-se als trets descrits en les germanes Serrallonga, de la novel·la *La bogeria* (1899).

Malgrat que el to de censura predomina en tot el relat, Oller sembla disculpar Verdaguer —la responsabilitat de Verdaguer— en l'afer, ja que n'impota la culpa a les Duran. Així ho indica el relat següent, en què explica com assumí un encàrrec professional vinculat a la finca de Penitents (proprietat de la viuda Duran, ja difunta). Oller insisteix en la contradicció que suposa, d'una banda, la subordinació,

77. Veg. *supra* n. 71.

78. Veg. Carola DURAN I TORT. «*La Renaixença*», *primera empresa editorial catalana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 123. Part del seguiment del cas, constata Duran, es féu a través d'un dels col·laboradors del diari, el doctor Benet Roura i Barrios, que assistia Verdaguer.

durant tot el procés, d'aquell «sant home» i, de l'altra, l'«enterca i superbiosa rebel·lia» de l'interpel·lat, només justificable, creu, «per una causa morbosa que, en el nostre cas, fou científicament negada, o per la influència suggestiva [...] que determinades persones tenen el do d'exercir» (p. 1001)

El darrer relat sobre Verdaguer, centrat en la visita que el novel·lista li fa a Vil·la Joana el 2 de juny de 2002, s'ajusta també a les suspicàcies que el personatge (i l'entorn) li havien desvetllat de la crisi ençà. Explica com, dies abans de la mort del poeta, la família Duran i alguns amics s'aprofitaren dels donatius que, a instàncies d'una crida feta per Ramon Turró en un full volant d'*El Liberal*, feren algunes institucions (la reina regent, l'Ajuntament de Barcelona, el governador civil i el marquès de Comillas). Defensa també el «caràcter fonament suggestionable i visionari de mossèn Cinto i dels paràsits que saberen ensenyorir-se hipòcritament de la infantívola credulitat per viure a son redós» (p. 999). Altre cop, el novel·lista censura el component fantasiós del poeta, atribuït, en darrer terme, a la seva vanitosa i «perenne il·lusió d'artista» (p. 1002).

L'afinitat literària del tema

Benito Pérez Galdós visità Barcelona l'agost de 1896, amb motiu de l'estrena del drama *Los condenados*. L'any anterior havia publicat *Nazarín* i *Halma*, dues novel·les inspirades, es deia, en el cas Verdaguer.⁷⁹ En assabentar-se de les coincidències del cas amb la ficció —unes coincidències que, subscriu Oller, eren només casuals—⁸⁰

79. Sembla que la llibreria López, que publicava uns fascicles sobre el cas, volgué explotar-ne la coincidència, que Galdós admeté com a fortuïta. Narcís OLLER, 1948, *op. cit.*, p. 936.

80. «Los escritores del día, antes procuran deleitar con la fantasía que instruir con la verdad» diu Oller a Galdós, citant una frase d'*Halma* (veg. Benito PÉREZ GALDÓS. *Novelas y miscelánea*. Introducciones de Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1973, p. 605). Cal tenir en compte que, segons Gregorio Torres Nebrera, la novel·la de Galdós fou escrita entre maig i juny de 1895, i publicitada a partir del juliol de 1895; veg. «Introducción» a *Nazarín*. Madrid: Editorial Castalia, 2001, p. 7-72. Sobre l'atmosfera neomística finisecular, veg. Hans HINTERHÄUSER. «El retorno de Cristo». Dins: *Fin de siglo. Figuras y mitos*. Versió castellana de M. Teresa Martínez. Madrid: Taurus, 1998, p. 15-39.

en demanà referències al novel·lista català, que li exposà, amb reticències, els principals factors del conflicte.

Més enllà del testimoniatge literari, la visita de Galdós a Verdaguer pot ser considerada en relació amb l'atmosfera mística que es vivia als anys noranta.⁸¹ Es pot vincular, de fet, amb l'interès neoespiritualista finisecular,⁸² amb fils comuns amb el franciscanisme, Tomàs de Kempis i la cristologia. Alguns termes utilitzats a *En defensa pròpia*, com el «val perpetu», que apareix a *Halma*, ens poden fer pensar que la coincidència amb el personatge impressionà Verdaguer, que s'hi degué sentir fortament identificat. Per diverses raons contextuais, a més, el cas Verdaguer es pot relacionar amb alguns motius recurrents en la literatura de la segona meitat del XIX, «com les propensions eròtiques del clergat, les pertorbacions pseudomístiques d'alguns personatges, les malifetes del bandolerisme i del carlisme, les malalties mentals o certes degeneracions de la vida social urbana o rural, [que] tenen el seu fonament certament en una cultura que en fa objecte preferent o monogràfic.»⁸³

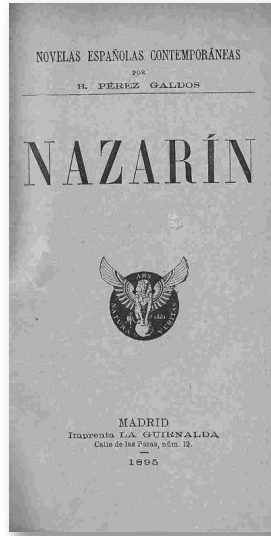
Encara que els contextos divergeixen i les singularitats personals de cada autor imposen una distància òbvia, el marc de coincidències en què opera la ficció galdosiana és altament suggestiu. Possibilita un hàbil exercici de literatura comparada, basat en una sèrie d'indicis inequívocament afins, entre els quals destaquen, d'una banda, l'impuls anagògic (la pulsio d'infinít i el desig d'absolut); de l'altra, la fidelitat al model de Crist (recreat, en la ficció de Galdós, a través de la imatge de Quixot, i influït pel neoespiritualisme finisecular rus, amarat de pietisme, i associat a *L'idiota* de Fiodor Dostoievski i al pensament de Lleó Tolstoi). També es pot relacionar amb les consignes de la poètica verdagueriana, segons destaca Juan Arbó: «Ell ho referia tot a l'exemple de Jesús i dels sants, i en última instància, ho referia al

81. Les citacions del text de *Nazarín* provenen de Benito PÉREZ GALDÓS. *Novelas y miscelánea. op. cit.*

82. Veg. Joaquín CASALDUERO. «El neoespiritualismo de Galdós: de *Nazarín* a *Misericordia*». Dins: Francisco RICO [dir.]. *Historia y crítica de la literatura española V: Romanticismo y realismo*. A cura d'Iris Zavala. Barcelona: Crítica, 1982, p. 542-547.

83. Giuseppe GRILLI. «Estudi introductori». Dins: Narcís OLLER. *Isabel de Galceran i altres narracions*. Barcelona: Edicions 62, 1991, p. 19.

cor». ⁸⁴ Són consignes que seran interpretades com a mostres de bogeria i que alteren la imatge pública de l'escriptor.



Portada de *Nazarín*
de Pérez Galdós (1895).

Nazarín (Madrid: Imprenta La Guirnalda, 1895) és la història d'un sacerdot jove, prematurament envellit, un manxec amb aspecte de semita, que s'allotja en una casa d'hostes de Madrid, on vetlla malalts i s'ocupa de les prostitutes. Després d'un incident provocat —una prostituta incendia la casa on s'allotja— decideix d'emprendre una vida itinerant pels pobles de la província de Madrid. Inicia un pelegrinatge que suposa un camí de perfecció i purificació, d'acord amb l'ideal evangèlic de Crist. ⁸⁵ La novel·la parla de l'assoliment d'un ascetisme personal endurit per la pràctica, una experiència caritativa

84. *Op. cit.*, p. 415.

85. Gregorio Torres Nebrera ha destacat que «*Nazarín* representa el sentido y ejercicio de la caridad cristiana de la forma más espontánea y sencilla que concebía Galdós, a la luz de la renovación religiosa que se suscita en el periodo finisecular en toda Europa, y por tanto en sus respectivas literaturas». *op. cit.*, p. 7. També el drama verdaguerià és provocat per la mateixa causa: una fidelitat estricta al concepte de caritat cristiana i una subordinació al model de Crist.

duta a l'extrem de l'autoanihilació, amb resultats imprevistos, que activen reaccions desaforades, que tenen l'aquiescència, com en el cas Verdaguer, del poder polític i religiós, i que són mediades pels mitjans de comunicació de masses.

L'infortuni i la tribulació són constants del personatge galdosí. La novel·la combina una base picaresca —basada en la reinterpretació d'*El Quijote*— amb episodis d'al·lucinacions, que incorporen visions simbòliques, readaptades a l'onada mística de final de segle. Com en el cas Verdaguer —un autor que s'expressa, recordem Riba, en base a un «món d'afectes»—, la problemàtica del cas Nazarín es fonamenta en la incomprensió racional de la vivència mística. Se centra en una experiència conversiva, d'il·luminat, que s'estructura a partir d'un plantejament literari: la veu autorial s'identifica amb el personatge de Manuel Flórez,⁸⁶ un periodista que, assabentat de l'aureòla de santedat que envolta Nazarín, el visita acompanyat d'un col·lega. El filtre d'aquest personatge —que dubta si Nazarín és un cínic o un sant— afecta, de fet, tot el relat i el tanca amb l'expressió irresolta del dubte.

La ficció s'entén, per tant, com l'enunciat d'una indagació, una aventura basada en una realitat entredita sobre la personalitat d'una figura excepcional, reportada per una veu extradiegètica. Se centra en un personatge «verdadero y real» (p. 500), que sedueix a través de l'exemple i la predicació de l'evangeli, que adquireix fama de taumaturg i que és seguit per un grup menor de *nazaristes* (cf. p. 524, 538, 541, 545 i 558), les gestes del qual són reportades per cròniques *nazarianes* (p. 545 i 572). El cas Verdaguer, en canvi, es construeix en present, com a reacció immediata a un conflicte viu.

Un altre dels punts de coincidència de *Nazarín* amb el cas Verdaguer és el problema eclesiàstic. Nazarín ha de sortir de Madrid perquè el bisbe l'ha expedientat després que la seva honradesa hagi estat qüestionada. Ha esdevingut, així, un «caballero andante» que encarna l'ideal vital de la caritat. Enfront del mal i de la incomprensió d'una societat malalta i anticlerical, Nazarín representa una posició

86. En la conversa mantinguda amb Oller durant l'estada a Vallcarca, Galdós assumeix un rol similar al de Manuel Flórez, un personatge en el qual es transposa el concepte de «lector implícit» de Wolfgang Iser (*The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, 1978).

de pacifisme i ataràxia. És la mostra d'un comportament heroic, fidel a la puresa de l'ideal evangèlic, l'exemple del qual l'erigeix com a reformista. La ficció galdosiana introdueix també personatges que representen aspectes renovadors de l'església catòlica coetània, com el senyor de Coreja, influït pel pensament de Lleó XIII, representatiu d'una espiritualitat nova, que avança per sobre del materialisme i de l'integrisme (p. 536 i s.).

El model nazarià no és exempt, però, de la maledicència. A l'entorn del protagonista graviten dues figures suspectes, Andara i Beatriz, dues dones de la vida que es converteixen en seguidores del sant i s'adhereixen a l'ideal religiós de la caritat i el perdó (p. 543). Andara és una prostituta degradada i abjecta, un motiu continu d'escàndol i de conflicte; Beatriz, en canvi, d'una bellesa refinada, encarna el model de la *donna angelicata* petrarquià en l'accepció prerafaelita. La presència d'ambdues figures esdevé problemàtica perquè qüestiona la castedat del sacerdot i es relaciona amb una devoció suspecta, com la que afectava la relació de Verdaguer amb les Duran.

Contra la ignorància del camp i la incomprensió de la cúria eclesiàstica, Nazarín pren una posició exigent i orgullosa, que parteix de la pràctica ascètica i es fonamenta en el martiri i l'exaltació místiques, l'acceptació del sofriment i del dolor. Peregrina per llocs de misèria i superstició, que presenten un enfocament realisticsimbòlic, i remetent, com en la poesia verdagueriana coetània, a la topografia del Calvari. Els malalts de verola i l'acampada al castell —un espai de Nirvana—, la introducció d'una mena de sàtir grotesc i lasciu —Ujo, p. 550—, el simbolisme de la foguera i l'ascensió al mont Tabor, amb la detenció subsegüent, que ha de marcar l'inici del viacrucis simbòlic del personatge, tancat amb l'entrada a la presó, són aspectes de la narració que remetent al paratext bíblic. Per a Verdaguer, que en fa una lectura en clau personal, basada en la identificació biogràfica, i pretesament premonitòria, aquests elements de coincidència serveixen d'anunci de les tribulacions posteriors, marcades per la caritat, la pietat, l'asceti i el franciscanisme.

La ficció pot entendre's també com un joc de falses identitats atribuïdes, centrades en l'ideal d'una solitud perfeccionista, coincident amb les tesis individualistes finiseculars. En la tornada final a Madrid, s'esdevé la contraimatge del personatge, que és vist, a

partir d'aleshores, com un vagabund entre vagabunds i lladres, que ha perdut la seva capacitat d'imposició sobre la multitud, basada en l'eloqüència. La seva heroïcitat queda, així mateix, minvada: és relativitzada perquè expressa una veritat a mitges, que depèn de qui la formula i perquè, davant d'un públic de masses, que reacciona de manera grotesca, perd la veu. L'esperit quixotesch de croada és reprès, tanmateix, a *Halma*, un llibre publicat el 1895, en què l'arrel del conflicte ja no és la peregrinació del captaire sinó la consagració (material i personal) a la caritat cristiana. S'interpreta, a la vegada, com a sortida reeixida del conflicte nazarinià, que veu reconeguda la seva prèdica exemplar.

En el ball d'atribucions identitàries en què s'inscriu Nazarín, l'element a la bogeria, per bé que filtra el discurs des de l'*incipit*, no adquireix un paper preponderant fins a la darrera part del conflicte, quan es jutja la presumpta heterodòxia del personatge.⁸⁷ Més enllà de la falta en el sacerdoti —una falta inexistent perquè només concerneix la predicació i la capta, dues pràctiques admeses per l'Església—, allò que fonamenta el debat legal és la seva suposada impostura, a cavall entre la farsa i la santedat. La consideració sobre la bogeria es presenta des de l'òptica popular, com la solució més viable de cara a la restitució de la pràctica sacerdotal —suspesa d'ençà que Nazarín abandonà Madrid. És una solució poc atractiva, que el personatge admet a desgrat, i que no acabarà resolent-se fins a la següent novel·

87. En aquest apartat ens limitem a assenyalar el tractament temàtic de la bogeria. Caldria, però, també observar la possibilitat d'una «folia retòrica» en el sentit desenvolupat pel postestructuralisme. Margarita Rosa O'Byrne Curtis ha assenyalat que, més enllà de l'enfocament temàtic, «Un estudio de las implicaciones de la locura como fenómeno discursivo [en l'obra de Galdós], debe tener en cuenta, además de la *autoreflexividad* apuntada anteriormente (Tsuchiya), ese elemento de *autocontradicción* —ese conflicto entre el enunciado y su ejecución— implícito en todo artefacto narrativo, que por un lado dispersa y subvierte todo mensaje unívoco, y por otro, imposibilita o posterga indefinidamente toda lectura definitiva y totalizadora». *La razón de la sinrazón: la configuración de la locura en la narrativa de Benito Pérez Galdós*. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1996. L'autora analitza els textos galdosians a través de les perspectives semiològica i postestructuralista, segons les quals la bogeria pot concebre's com una força disruptiva, les repercussions de la qual es produeixen dins mateix dels textos, que prenen una significació oberta.

la, *Halma*, on la bogeria té una funció més decisiva, atès que comprèn tot l'imaginari relatat:

Los guardias se compadecían de él, y creyendo consolarle, le decían: —No tenga cuidado, padre, que más allá le absolverán por loco. Los dos tercios de los procesados que pasan por nuestras manos, por locos se nos escapan del castigo, si es que castigo merecen. Y presuponiendo que sea usted un santo le han de soltar, sino por loco; que ahora priva mucho la razón de la sinrazón, o sea que la locura es quien hace a los muy sabios y a los muy ignorantes, a los que sobresalen por arriba y por abajo. (p. 575)

Halma (Madrid: Imprenta la Guirnalda, 1895) ha estat considerada la continuació lògica de *Nazarín*, una novel·la inacabada, rebuda per la crítica com una relectura de la ficció d'*El Quijote* i de la vida de sant Ignasi de Loiola. El desenllaç de l'obra semblava, de fet, una adaptació del final de la primera part de la novel·la de Cervantes, que es concloïa amb el retorn de l'heroï al poble, on havia de guarir-se de la bogeria contreta. El fil conductor de *Nazarín*, però, en *Halma* és resseguit de manera indirecta en la mesura que no s'incorpora fins a la meitat de la ficció, quan la protagonista, un personatge enlluernat per l'aurèola de santedat que emana el sacerdot, decideix d'assumir-ne la tutela, evitant-li, així, l'ingrés en un manicomi per a sacerdots.

Halma recupera alguns dels motius de *Nazarín* a partir de la història de Catalina Artal, comtessa d'Halma-Lautenberg, un personatge sentimental i romàntic. Dona de nissaga aristocràtica, viuda de fa poc i afectada per un accentuat zel místic, associat a la beatitud, Halma adopta l'ideal de la caritat cristiana i decideix de dedicar la seva herència als pobres. El camí de perfecció del personatge implica, aquest cop, una renúncia total als béns terrenals i una dedicació exclusiva a la caritat, amb l'auxili, d'una banda, de Nazarín, el sacerdot que, sota l'estigma de la bogeria, ha estat acollit per la comtessa, i, de l'altra, de Paco Urrea, un hereu-escampa penedit.

La bogeria de Nazarín és l'element que més bé informa l'esperit de la novel·la. Una bogeria inofensiva que s'associa a una defensa convençuda de la caritat i la puresa ideals, i que a *Halma* també és atribuïda a la comtessa, per la seva radical renúncia a la vida a Madrid, a casa del seu germà, defensor aferrissat del liberalisme

econòmic. És per això que es diu que Halma presenta un «estado cerebral particularísimo que es producto infalible del misticismo» afí a Juana la Loca (p. 588-589). La consideració estigmatitzadora també afecta Nazarín, que, a efectes legals, i segons ha sentenciat el tribunal, ha estat considerat boig. És un *loco manso* de tradició evangèlica —la mateixa figura apareix a l'inici de *Níobe* (1892), de Josep Pin i Soler—, que, en lloc d'ésser destinat al manicomí, és reconduït cap a l'asil benèfic que funda Halma en el camp castellà, destinat a la «caridad tutelar y educativa» (p. 607).

La comtessa d'Halma també es pot considerar una nova «bella ànima» goethiana,⁸⁸ la religiositat de la qual és interpretable, segons Ziolkowski, com un «case study of extreme religious hysteria stemming from childhood repressions».⁸⁹ El personatge manifesta una religiositat purista, que és observada amb cautela i va acompanyada d'una imaginació desaforada.⁹⁰ Malgrat la distància històrica que s'interposa entre ambdues novel·les, llur coincidència en l'eclosió del racionalisme burgès, al qual contravé l'actitud mística i la defensa d'un model alternatiu d'home —l'humanisme de Wilhelm Meister, d'una banda,⁹¹ el misticisme d'Halma i Nazarín, de l'altra— les apro-

88. Veg. Johann W. von GOETHE. «Llibre Sisè. Confessions d'una bella ànima». Dins: *Els anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister*. Traducció de Josep Murgades. Barcelona: Edicions 62, 1985, p. 270-317.

89. Theodore ZIOLKOWSKI. «The Madhouse: Asylum of the Spirit». Dins: *German Romanticism and its Institutions*. Princeton UP, 1990, p. 173. Agraïixo la referència al dr. J. M. Domingo.

90. La «bella ànima» de Goethe s'identifica amb una actitud d'humiliació i subordinació pietista, que lliga el deure amb la inclinació. «Bella ànima» és un concepte que circula amb freqüència per l'Alemanya de la segona meitat del XVIII —és present, entre d'altres, en els escrits de Schiller—, on es caracteritzava com la mostra d'una nova sensibilitat, intimista, humanitària, religiosa i moralitzant. En l'obra de Goethe s'associa també a una situació providencialista.

91. Meister —amb un nom que actua, de per si, com a referent— sosté el principi que l'home ha de determinar-se a ser tot (concloure's, completar-se en el camí de ser un mateix) i participar de tot (exercitar-se en la pràctica d'una curiositat insadollable). La seva actuació es desenvolupa en l'àmbit estètic (inclou l'experiència artística), l'ètic (suposa l'assumpció d'una moral individual) i el religiós (vindica una vida interior, de contínua deliberació amb un mateix, que inclou un sentiment de commiseració i atenció vers el semblant i un bandejament dels béns peribles, com ara la riquesa, la seguretat, l'èxit i la fama; l'encarnació extrema d'aquesta opció de vida és, justament, la «bella ànima»).

ximen. En totes tres obres, a més, la bogeria es vincula al pietisme i «represents an entire dimension of human life —the world of the chthonic [*sic*], the irrational, the unpredictable— that is denied unsuccessfully by sterile rationalism and that by its very existence refutes claims of reason».⁹²

Vinculada als moviments pietistes, d'inequívoca filiació mística, i practicant d'una religiositat intimista enfrontada al pensament *ancien régime* de la Castella feudal, encara preindustrial, la comtessa d'Halma presenta concomitàncies amb una figura important del cercle de relacions de Verdaguer: la marquesa de Comillas. Durant l'estada dels marquesos a Madrid i mentre Verdaguer assisteix a les sessions d'exorcismes, el poeta envia una carta a la marquesa en què li explica un somni al·legòric, a través del qual l'insta a esdevenir «germana de caritat», i assumir, en conseqüència, la funció de visitar i auxiliar els obrers indigents. La carta fou malinterpretada, atès que el pare Comerma, que havia anat adquirint importància en el palau del marquès, l'entengué com un pretext per separar els esposos. L'exemple a seguir defensat per Verdaguer fou, segons el pacte de lectura que podem establir, convencionalment, entre ficció i història, similar al representat per la comtessa d'Halma.

D'altres punts de coincidència, que paral·lelitzem, en aquest cas, la situació de Verdaguer amb la del sacerdot Nazarín —la identitat del qual, reàcia a la pràctica literària, es limita a la professió de fe religiosa—, són l'amenaça del tancament perpetu en un asil-manicomi (p. 634) i la projecció pública de l'afer, mediada per la premsa i la literatura, i que troba resposta en polítics liberals com Cánovas del Castillo, que defensa l'alliberament del sacerdot (p. 618). Nazarín és considerat, també, per la seva doble natura (de sant i de boig), com un «ser dislocat» (p. 622). En l'emergent societat de consum, esdevé un objecte d'espectacle, el focus d'atenció d'un públic àvid d'emocions, que l'ha convertit en un tema d'especulació literària: «Lo ha leído [...] y dice que el autor, movido por su afán de novelar los hechos, le enaltece demasiado, encomiando con exceso acciones comunes, que no pertenecen al orden del heroísmo, ni aun al de la virtud extraordinaria.» (p. 620, cf. p. 590)

92. Theodore ZIOLKOWSKI. *op. cit.*, p. 177.

I, finalment, amb relació al vincle Verdaguer-Galdós, es pot aportar la prova de la lectura. A la biblioteca verdagueriana custodiada per la Biblioteca de Catalunya es conserva un exemplar d'*Halma* amb ratlles de la mà del poeta.⁹³ Es tracta d'un exemplar dedicat per l'autor — a la plana següent a la portadella hi ha la dedicatòria: «al Padre Jacinto Verdaguer. Recuerdo afectuoso de su amigo B. Perez Galdós» i un segell de la casa editorial, amb la data de compra («La Guirnalda, 18 marzo 1896, Madrid»). Els fragments marcats del llibre són relacionables amb aspectes del conflicte, com la calúnnia — «La calumnia misma, que á otros aterra, puede venir á mí, y acometerme y destrozarme. De sus ataques saldré más fuerte de lo que soy.» 3a part, episodi VI (p. 189) —, la referència a l'asil de sacerdots on havia estat destinat Nazarín — «O bien darle un vale perpétuo para el Asilo de señores sacerdotes, ó bien ser recogido en una casa honestísima de persona principal y muy cristiana.» 3a part, episodi VII (p. 195) —, o la identificació de la residència d'*Halma* com a espai per a la bogeria — «—¿A Pedralba, señor... á la casa de los locos? — ¡De los locos! — Nada, es un decir. Así la llamamos, desde que está allí esa señora que ha traído no sé cuantos orates para ponerles en cura.» 4a part, episodi I (p. 217). Els altres fragments subratllats posen l'èmfasi en la identificació de Verdaguer amb *Halma*, Nazarín i llur missió caritativa, resultat d'una transformació radical, com ara:

sobre todo si es un triste, un solitario, un náufrago de las tempestades del mundo. [4a part, episodi III (p. 236)]

Es el sueño de mi vida desde que perdí a mi esposo, y me sentí igual á todos los desgraciados del mundo. Haz el favor de no llamarme Condesa, ni volver a usar esa palabra estúpidamente vana delante mí. [4a part, episodi IV (p. 250)]

Lo había visto, sí, infinitas veces; pero nunca lo había visto tan bien ni recreándose tanto en su hermosura. Con esto, nuevas ideas iban substituyendo á las antiguas, que al modo de hoja seca se caían y eran arrebataadas por el viento. Y todo el nuevo retoño cerebral venía fuerte, anunciando una foliación y florecencia vigorosas. [5a part, episodi I (p. 283)]

93. BC, Verd. 1-III-4. L'edició en concret és la de la Casa Editorial «La Guirnalda», *Novelas Españolas Contemporáneas*, 1896.

El drama *El místic*, de Santiago Rusiñol⁹⁴ ofereix una relectura de l'afer Verdaguer d'acord amb la imatge de l'artista-sacerdot emblematitzada per l'autor, que, en el context de la primera dècada de segle, havia començat a entrar en crisi.⁹⁵

El drama rusiñolà explica com un sacerdot de la plana, mossèn Ramon, decideix d'anar viure a ciutat amb la seva mare i una amiga per ocupar-se dels marginats. Poeta i sacerdot, la seva conducta és mal vista per un sector de l'Església, integrat per figures de posició jeràrquica menor, perquè vol salvar Marta, una *arrepentida*, i s'oposa a l'ús partidista de la caritat que defensa l'aristocràcia. Al final, després que la seva mare, ignorant-ne el valor, hagi lliurat els seus manuscrits a un poeta catòlic, Jordi de Pous, mossèn Ramon mor en una escena que recrea la mort de Crist, i simbolitza el traspàs del calvari al cel.

El místic és una peça teatral centrada en un individu-típic que es mou per uns ideals similars als de Verdaguer, que l'enfronten a un sector representatiu del poder eclesiàstic i polític. En el marc de la poètica del Rusiñol primisecular, respon a unes premisses estètiques favorables a l'antiretoricisme i la vaguetat psicològica, que potencien uns resultats efectistes. En la lectura parabòlica que se'n deriva, el drama es pot entendre com la defensa ultrança de la puresa ideal —les figures positives són les que han sabut redimir-se del materialisme: la mare (Francisca) i l'amiga (Marta). La nota realista, la introdueix el personatge de l'obrer —representat per Miquel, un expresidiari que defensa l'ideal d'una justícia suprema.

Partint d'un plantejament dicotòmic (amor-fariseisme, caritat-interès, etc.), el drama del místic és causat per la seva inadaptació en el món material, en el qual ha contret una sèrie de deutes econòmics, que l'obliguen, com Verdaguer, a embargar els drets d'autor. Mossèn Ramon fa vots de pobresa, devoció i humilitat, i assumeix la vida com a calvari. «Tu no ets d'aquest món»,⁹⁶ li diu Marta, una mare soltera, epilèptica, que, com Magdalena, fa acte de contrició. Rusiñol recrea

94. Veg. Margarida CASACUBERTA. *Santiago Rusiñol: vida, literatura i mite*. Barcelona: Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, p. 374-388.

95. Casacuberta considera que Rusiñol utilitza el drama com a pretext que li permet afirmar la seva llibertat-independència d'artista, en un moment en què podia ser acusat d'aburgesar-se perquè la seva pintura cotitzava bé.

96. Santiago RUSIÑOL. *Obres completes*. Barcelona: Selecta, 1947, p. 1255.

un imaginari auster amb elements simbòlics, com les flors passioneres, remissibles a la simbologia verdagueriana (les *crucíferes* de *Flors del Calvari*), o la malaltia, que, en la relectura finisecular que n'oferí el decadentisme, és indicatiu de la sensibilitat especial de l'artista —la metàfora d'un do especial, com precisà Susan Sontag a *La malaltia com a metàfora* (1977).

En la recreació rusiñoliana, la follia del místic respon a consideracions morals. És atribuïda a l'embruïament que suposa la relació amb Marta i justifica, en part, l'estat d'atüiment en què es troba el poeta-sacerdot en l'acte cinquè, ja moribund. Es relaciona també, com passava en el cas Verdaguer i *Nazarín*, amb una deslocalització temporal —«Ha nascut fora de temps» es diu—, que autoritza la lectura de l'afer en clau de malaltia: allò que abans era indicatiu de santedat, afirma l'*snob* Sariol, ara és considerat neurastènia (p. 1269). L'alienació també pot ser vista com l'estigma utilitzat per uns determinats estaments socials —l'eclesiàstic (representat pel secretari del bisbe), l'aristocràtic (representat per la baronessa) i el polític (representat pel diputat, el senyor Andreu)— que no reconeix la diferència i, en especial, l'ideal artísticomístic. Es concreta en una no-acceptació de la rebel·lia, en la qual Mossèn Ramon no vol participar perquè només acata les ordres de la justícia celestial.

Malgrat la distància amb què s'escriví *El místic* i l'element d'atzar de les obres galdosianes, l'afinitat literària de l'afer, un afer que, sense ser literari, originà molta literatura, i la manera com acaparà l'atenció pública, demostren l'interès d'un dels temes més controvertits de la història literària catalana. Un tema que afecta el nucli de la identitat individual, la relació de l'escriptor amb el medi, i la naturalesa de la creació literària; qüestions de palesa actualitat en la dècada dels noranta, on el marc estètic feia possible actituds i obres divergents, sovint antagòniques. Això, tanmateix, fou difícil de comprendre.