

“M’agenollo en el fons de la meva paraula”

La religiositat de Màrius Torres: del llegat espiritista a l’elaboració
d’una poesia i un pensament propi

Laia Suades Juncadella

TESI DOCTORAL UPF / 2019

DIRECTOR DE LA TESI

Dr. Amador Vega Esquerra

DEPARTAMENT D’HUMANITATS

*A la memòria del meu pare,
per tantes converses, i per trobar tants cops la paraula justa.*

Agraïments

Al Dr. Amador Vega, per haver apostat i confiat en aquest projecte, i pels seus valuosos consells com a director d'aquesta tesi. Gràcies especialment per avalar-me en la sol·licitud d'una beca predoctoral per poder realitzar aquesta investigació. La Beca de Formació de Personal Investigador (FI) que em va concedir la Generalitat de Catalunya ha estat un suport fonamental durant el període del doctorat.

A la Dra. Raquel Bouso, pel seu mestratge al llarg d'aquesta etapa. A la Dra. Anna Serra, per la seva complicitat i per ajudar-me a ordenar les idees. Al Dr. Luis Gustavo Meléndez, per guiar-me quan vaig començar la tesi. Al Dr. Fernando Pérez-Borbujo, per la seva atenta lectura del meu Treball de Final de Màster. Al Dr. Miquel M. Gibert i al Dr. Ignasi Moreta, per les seves recomanacions com a membres del tribunal del projecte de tesi. Al Dr. Jaume Subirana, per atendre els meus dubtes. A tots ells els agraeixo, alhora, haver-me encomanat l'entusiasme per aquesta investigació.

A la Dra. Glòria Farrés, per la seva amistat i per seguir amb interès l'evolució d'aquest treball, així com pels seus suggeriments lingüístics i estilístics.

A la Dra. Margarida Prats, pel seu temps en respondre a les meves preguntes i per encoratjar-me a realitzar aquest estudi.

A la Rosa Maria Rosó, fins fa un any directora de la Biblioteca de Lletres de la Universitat de Lleida, per donar-me tantes facilitats a l'hora de treballar al Fons Màrius Torres. A la Cristina Gassol, bibliotecària d'aquesta mateixa universitat, per la seva generositat davant de qualsevol dels meus dubtes. Guardo un molt bon record del temps que vaig venir a treballar a l'arxiu.

A la Maria Bohigas, per facilitar-me la consulta de la documentació de Màrius Torres de què disposava abans que fos lliurada a la Càtedra Màrius Torres.

Als meus amics i companys del doctorat, amb qui he trobat un gran suport i he compartit grans moments dins i fora del despatx 21.301. A la Yaos Bautista, a la Rocío Sola, a la Isabel Canzobre, al Carlos Femenias, a la Mizan Rambhoros i, en particular, a la Maria Lindmäe, que ha estat una persona fonamental en l'última fase d'aquesta tesi.

Als meus amics de més enllà de l'àmbit universitari. A la Cristina Reyes, al Daniel Enguix, a l'Annie Pugnau, a la Marta Basi, a la Mireia González, a l'Albert Font, a l'Elena Jou i a l'Adriana Camprubí. Gràcies per ser-hi, sobretot en els moments més difícils. M'heu carregat d'energia quan més ho he necessitat.

A l'Antonia i a la resta de la família Yago, perquè sempre hi sou.

A l'Anna, la meva germana, perquè amb ella soc més forta. A la Montse, la meva tieta, per la seva empenta constant. A la meva mare, Maria, per la seva immensa capacitat d'estimar.

Resum

L'objectiu general d'aquesta tesi és contribuir a omplir el buit bibliogràfic que existeix al voltant de la religiositat de Màrius Torres (1910-1942). La primera part està dedicada als seus antecedents religiosos. Es reconstrueix la història de l'espiritisme modern, s'analitzen les publicacions dels primers espiritistes lleidatans i s'estudia la trajectòria i l'obra escrita de Marià Torres i Humbert Torres; l'avi patern i el pare del poeta. La segona part de la tesi se centra en Màrius Torres. D'una banda, s'explora la finalitat de la poesia en la seva vida, i es proposa un itinerari per la seva obra poètica amb el propòsit de posar en relleu la seva dimensió estètica i religiosa. Per altra banda, s'aprofundeix en les principals actituds vitals de l'autor, especialment reveladores de la seva sensibilitat religiosa. Finalment, s'estudien les seves idees entorn diferents temes vinculats amb la religió, i es confronten amb les dels seus familiars.

Abstract

The main goal of this thesis is to contribute to filling the bibliographical gap regarding the religiousness of Màrius Torres (1910-1942). The first part focuses on his religious antecedents. It features a reconstruction of the history of Modern Spiritism, analyses the published works of the first spiritists from Lleida, and examines the written work of Marià Torres and Humbert Torres, the poet's father, and grandfather. The second part of this thesis focuses on Màrius Torres himself. On the one hand, it looks into the purpose of poetry in his life, and it sets out an itinerary through his work to highlight its esthetic and religious dimension. On the other hand, it delves into the author's main vital attitudes, especially those that reveal his religious sensitivity. Lastly, there is an analysis of his ideas regarding different religious topics in opposition to those of his relatives.

Índex

Agraïments	I
Resum	III
Introducció	1
Aclariments metodològics	5
Estat de la qüestió	8

PART I: ELS ANTECEDENTS RELIGIOSOS DE MÀRIUS TORRES

1. L'arrelament i l'expansió de l'espiritisme modern en el marc hispànic i català entre la segona meitat del segle XIX i principis del segle XX	21
2. El <i>Círculo Cristiano Espiritista</i> de Lleida	35
3. La relació de Marià Torres amb l'espiritisme	51
3.1. Els articles publicats a <i>El Buen Sentido</i> (1878-1880)	58
3.2. Les col·laboracions a <i>El Ideal: El pleito secular. Dominicales de Cuaresma</i> (ca. 1900)	63
3.3. <i>La Religión Futura. Ensayo de espiritualismo científico y racional</i> (1906)	70
3.4. Carta de Marià Torres per les festes en honor a Kardec i a Vives (1908) ..	91
4. La trajectòria religiosa d'Humbert Torres	95
4.1. La sèrie d'articles «Confessions» (1927)	99
4.2. «Davant la mort» (1928)	104
4.3. Comentaris a dues obres traduïdes d'Ernesto Bozzano (1928-1931)	106
4.4. <i>Defensa de la metapsíquica</i> (1929)	109
4.5. <i>Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales</i> (1946-1949)	113
4.6. «Última voluntat» (1953)	116

PART II: MÀRIUS TORRES: POESIA I PENSAMENT RELIGIÓS

1. Màrius Torres: la poesia com a missió	121
2. Algunes constants de la seva expressió poètico-religiosa	143
2.1. Els diàlegs lírics	143
2.2. La unió de contraris	159
2.3. Símbols i imatges	172
3. Actituds fonamentals envers el món	187
3.1. La perplexitat i l'admiració.....	187
3.2. L'esperança	194
3.3. L'acceptació del destí	206
3.4. L'humor i la ironia	213
3.5. L'autocrítica	219
4. Reflexions i idees entorn de la religió: estudi comparatiu	227
4.1. Déu	227
4.2. La providència i el destí	231
4.3. El mal	238
4.4. L'Església i els textos bíblics	241
4.5. La mort i el més enllà	248
Conclusions	257
Bibliografia	267

Introducció

Un dels aspectes que més s'ha ressaltat al llarg de la història de recepció de l'obra poètica de Màrius Torres (1910-1942) és el seu vessant religiós. Des dels primers intel·lectuals que van tenir accés als poemes torressians durant el seu exili a Montpeller, on va començar la difusió d'aquesta obra, fins a les darreres lectures que s'han fet després de la celebració del centenari del naixement del poeta, no s'ha deixat d'incidir, amb formulacions diverses, en el fet que la poesia de Màrius Torres és font i expressió d'espiritualitat.¹ En efecte, quan ens endinsem en la seva obra, no només en els seus poemes, sinó també en els seus escrits en prosa, de seguida ens adonem que està profundament amarada d'un anhel religiós. Sobre els seus versos plana el desig de transcendència, la recerca de l'inefable, així com la confiança però també els dubtes envers Déu i el més enllà. D'altra banda, si ens fixem en els seus escrits íntims, és a dir, en la seva correspondència i els seus dietaris, podem veure fins a quin punt Màrius Torres es va interessar i va reflexionar sobre el fet religiós. En la seva obra poètica i en el seu corpus d'escrits, apareixen temes centrals dels estudis sobre el fenomen religiós, com és el problema de les mediacions per expressar l'inefable, la qüestió de la teodicea, la reflexió sobre la naturalesa de la fe o la preocupació pel sentit de la vida. Aquests temes ocupen un lloc fonamental en la seva obra, i també –val la pena remarcar-ho– en la seva vida, ja que l'aprofundiment en la transcendència que trobem en la seva obra va paral·lela a la malaltia i a la mort prematura de l'autor.

La seva espiritualitat, d'una banda, entronca amb la tradició romàntica i simbolista europea i, d'altra banda, es veu influïda per l'espiritisme modern, que va arrelar amb força en les últimes dècades del segle XIX i principis del XX. Aquesta influència s'explica pel fet que Màrius Torres va créixer en el si d'una família republicana i liberal de creences espiritistes. Les idees religioses del seu avi patern, Marià Torres (1848-1934), que va formar part d'un grup espiritista de Lleida, van influir decisivament en l'ambient familiar dels Torres, en el qual de manera recurrent es portaven a terme pràctiques característiques d'aquest corrent religiós. La mateixa àvia paterna de Màrius Torres, Àngela Barberà (1854-1937), exercia de mèdium. Un dels tres fills d'aquest

¹ Pel que fa a la primera recepció crítica de l'obra poètica de Màrius Torres, vegeu el primer capítol de la tesi doctoral de Margarida Prats (2005: 1-64). De manera més resumida, també se'n parla a Prats, 1993: 13-22; i Prats, 2011: 169-197. Respecte a les últimes lectures que s'han fet de la poesia de Màrius Torres, vegeu, per exemple, Camps & Farré, 2017.

matrimoni, Humbert Torres (1879-1955), pare del poeta, va seguir estudiant i promovent aquesta espiritualitat, fins a convertir-se'n en un cèlebre representant. Com molts altres científics del seu temps, pretenien posar fi al materialisme i al positivisme regnant i fomentar el renaixement idealista del món, basat en la supervivència personal després de la mort física. Això no significava, però, anar en contra de la ciència. Ben al contrari, consideraven que, gràcies als descobriments científics, es podia comprovar l'existència d'un altre pla de la realitat, i establir-hi contactes i explorar-lo a través dels mitjans. Aquestes experimentacions van despertar un interès afegit entre els metges –recordem que tant l'avi com el pare de Màrius Torres eren metges de professió i ell mateix també estudiarà medicina–, perquè també possibilitaven explorar facultats mentals latents en l'ésser humà fins ara desconegudes. A la vegada, l'espiritisme, pel seu caràcter anticlerical i per les seves aspiracions de reforma social, de seguida va guanyar moltes simpaties entre els republicans que s'oposaven als models catòlics imperants i el moderantisme burgès, com era el cas de la família Torres.

Màrius Torres creix, doncs, en aquest medi espiritual tan singular, cosa que també vol dir que en rep la seva influència. Es tracta d'un aspecte a bastament assenyalat pels crítics de l'obra torressiana.² Tanmateix, tot i que s'hagin ressaltat algunes coincidències entre l'espiritualitat familiar i la producció literària de Màrius Torres, encara no s'havia portat a terme cap estudi que abordés aquesta qüestió de manera específica i amb tota la seva complexitat. D'aquí va néixer la idea d'explorar aquesta connexió. L'inici d'aquesta recerca va començar en el Treball de Final de Màster en Estudis Comparatius de Literatura, Art i Pensament (2014-2015), dirigit pel Dr. Amador Vega. Aquest estudi em va servir per comprovar la pertinença i la fecunditat d'aquesta línia de recerca. D'altra banda, a mesura que vaig anar llegint l'epistolari de Màrius Torres, i rellegint la seva poesia, va anar augmentant el meu interès i el meu entusiasme per aquest autor. Tot això em va fer plantejar continuar aprofundint en aquesta direcció en vista a una tesi doctoral sobre el pensament religiós de Màrius Torres. Aquesta decisió es va veure reforçada pel fet que en el Departament d'Humanitats de la Universitat Pompeu Fabra ja s'havien defensat, sota la direcció del professor Amador Vega, altres tesis doctorals des de la perspectiva de la teopoètica. Gràcies al fet que ja hi

² Vegeu, per exemple, Badia i Cardús, 1992: 26; Ballart, 1992: 7; Boixareu, 1968: 174; Fuster, 1971: 339; Llimona, 1993: 106; Oller, 1986: 91; Pont, 1977: 33; Prats, 1983; Prats, Barrull & Escudé, 2010: 34; Sala-Cornadó, 1993: 89-92; Sales, 1964: 32; i Sargatal, 1983: 10.

hagués aquesta línia de recerca consolidada, em vaig sentir més còmoda a l'hora d'emprendre aquest tipus d'estudi interdisciplinar.

Una de les idees que vertebra aquesta investigació és que Màrius Torres va ser molt receptiu a la concepció religiosa de la seva família, de manera que l'espiritisme va exercir un important pes en la seva religiositat, en el sentit que el va influenciar i alhora el va inspirar per desenvolupar les seves pròpies idees i sentiments religiosos. Ara bé, tot i que aquesta transmissió familiar fos molt rellevant, no es pot minimitzar la importància del que podríem considerar els dos grans condicionaments vitals que van marcar la trajectòria de Màrius Torres: el seu ingrés al sanatori antituberculós de Puig d'Olena, on va passar els set últims anys de la seva vida, i l'esclat de la Guerra Civil espanyola, amb tot el que això va implicar per la seva família, la seva ciutat i el seu país. La predisposició de Màrius Torres per una sèrie de problemes metafísics, així com la seva gran capacitat d'introspecció, es veu clarament accentuada per aquesta conjuntura biogràfica, que viu amb plenitud de consciència i troba el seu correlat en l'expressió poètica i en prosa.³

Aquesta tesi s'articula en dues parts. La primera s'ocupa dels antecedents religiosos de Màrius Torres. Primer de tot, reconstruïm la història de l'espiritisme modern en el marc hispànic i català entre la segona meitat del segle XIX i principis del segle XX. El propòsit d'aquest apartat és oferir una síntesi històrica actualitzada d'aquest corrent religiós, prestant especial atenció als motius pels quals va esdevenir un fenomen de tan gran abast. Seguidament, acotem l'estudi d'aquest moviment a la societat lleidatana. A partir de les publicacions del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida, el grup espiritista més destacat d'aquesta ciutat, donem a conèixer les idees dels primers espiritistes lleidatans, d'entre els quals hi ha Marià Torres. Finalment, ens centrem en la trajectòria i l'obra escrita de Marià Torres i Humbert Torres. Aquests apartats pretenen recuperar les fonts primàries de caràcter religiós d'aquests autors, amb la finalitat d'esclarir el seu pensament i, en concret, la seva perspectiva envers l'espiritisme. Tenint en compte que és el primer cop que s'apleguen totes aquestes fonts primàries en un mateix estudi, les

³ És per això que molts estudiosos d'aquesta obra han destacat que es fa difícil adscriure la seva poesia a un corrent literari en concret, perquè obeeix, d'una manera acusada, a uns determinats condicionaments vitals. Vegeu, per exemple, Badia i Cardús, 1993b: 114; Boixareu, 1993a: 33; Ferrer, 1999: 104; Gimferrer, 1977: 11; Pàmias, 1985: 38; Prats, 1992a: 130; i Triadú, 1985: 43.

tractem de manera cronològica, per tal de mostrar amb més claredat les respectives trajectòries.

La segona part d'aquesta tesi, la més rellevant, se centra en la poesia i el pensament religiós de Màrius Torres. Per començar, explorem la finalitat de la poesia en Màrius Torres, la qual cosa ens porta a definir la seva concepció poètica i a explorar el vincle entre poesia i religió. Tot seguit, proposem un itinerari per la seva obra poètica amb l'objectiu de posar en relleu les constants que defineixen la seva poesia i les quals revelen, al seu torn, la seva dimensió estètica i religiosa. A continuació, aprofundim en el que hem considerat les actituds fonamentals de Màrius Torres envers el món, perquè són molt reveladores de la seva sensibilitat religiosa. Es tracta d'un apartat que es nodreix especialment de la consulta i citació de totes les fonts primàries de què disposem de l'autor. Per conèixer i comprendre a fons quines eren les seves inquietuds i preocupacions espirituals, no es podia limitar aquest estudi a la seva poesia. La seva correspondència, els seus dietaris i altres escrits seus, així com alguns fets pròpiament biogràfics, constitueixen una font d'informació d'un immens valor per aprofundir en aquest camp. La perspectiva que adopta aquesta tesi per estudiar la religiositat de Màrius Torres és, doncs, tan integral com ens ha estat possible. Cal afegir que el salt del jo autobiogràfic al jo líric, sovint tan problemàtic, en aquest cas es veu justificat per la mateixa poètica de Màrius Torres, segons la qual la poesia, com detallarem més endavant, és un mitjà expressiu de la personalitat del seu creador. Així doncs, no entenem aquesta obra poètica com una esfera autònoma respecte al seu autor. Finalment, ens ocupem de les idees i reflexions de Màrius Torres, expressades tant en prosa com en vers, respecte a diferents temes vinculats amb la religió. Aquest apartat adopta, alhora, un caràcter comparatiu, ja que examina les coincidències o similituds entre l'ideari religiós de Màrius Torres i Humbert Torres, i les idees del poeta. Aquesta comparativa ens permetrà dilucidar què en queda de l'espiritualitat dels seus familiars en Màrius Torres.

El propòsit general d'aquesta tesi doctoral és contribuir a obrir un debat sobre la religiositat de Màrius Torres de manera aprofundida a partir de l'originalitat de la seva contribució. Així mateix, aquest estudi vol ser una aportació més sobre les formes d'espiritualitat contemporànies en l'expressió concreta d'un dels poetes catalans més singulars del primer terç del segle XX.

Aclariments metodològics

Aquest projecte d'investigació ha implicat recopilar totes les fonts primàries de Màrius Torres. Pel que fa a la seva poesia, des de l'any 2010 comptem amb una rigorosa edició realitzada a cura de Margarida Prats (Torres, 2010a), que es basa en la proposta que va presentar en la seva tesi doctoral (Prats, 2005). Aquesta edició introdueix canvis significatius respecte a les altres sis edicions publicades (1947, 1950, 1953, 1964, 1977, 1993), tant pel que fa a l'ordenació, la distribució i la numeració dels poemes, com pel que fa al text pròpiament: s'introdueixen algunes modificacions segons la darrera voluntat del poeta. Al llarg d'aquest estudi, citem sempre els poemes d'acord amb aquesta edició. Tanmateix, en aquesta edició, no s'aplega tota l'obra poètica de Màrius Torres: només es reuneix “aquella que va deixar per a ser publicada i una part de la que va desestimar, però que va formar part de les successives tries que va anar confegint entre 1937 i 1942” (Prats, 2010a: 20). Per llegir tot el seu corpus poètic, hem consultat directament la tesi doctoral de Margarida Prats (2005), en la segona part de la qual es reuneix l'edició crítica de tota la poesia que va escriure Màrius Torres. Val a dir que fins que no es va realitzar aquesta tesi, l'obra poètica completa de Màrius Torres no només no disposava d'una edició crítica, sinó que es trobava disseminada en una gran diversitat de testimonis manuscrits i impresos diferents (vegeu Prats, 2013: 201-205). La realització d'aquesta tesi va significar, doncs, una fita molt important pels estudis sobre la poesia de Màrius Torres. Tanmateix, es tracta d'una tesi encara inèdita. Tot i que es va defensar fa gairebé una quinzena d'anys, encara no es troba en el repositori de les Tesis Doctorals en Xarxa (TDX), ni s'ha editat en format de llibre. Cal consultar-la *in situ* –es troba exclosa del servei de préstec– a la Biblioteca de Lletres de la Universitat de Barcelona, i només es pot reproduir de manera parcial si es disposa d'una autorització expressa per part de l'autora. Tenint en compte el seu valor, esperem que es publiqui ben aviat i sigui de més fàcil accés, ja que això facilitarà la feina als futurs estudiosos del poeta. Per a aquest treball, per exemple, ha estat especialment útil consultar el segon volum que conforma aquesta tesi per poder accedir, de manera directa, a tot el corpus poètic de Màrius Torres i conèixer la datació més fiable i precisa dels poemes.

Amb tot, després de llegir tota l'obra poètica –tres-cents setze poemes en total–, observem que, per a l'objecte d'estudi d'aquesta tesi, en general –hi ha alguna

excepció–, els poemes més significatius són els que Màrius Torres va incloure en la seva darrera tria, o bé en les seves últimes tries. I aquests són, precisament, els poemes que ja s’han publicat en llibre i, des del 2010, en una acurada edició (Torres, 2010a). Això s’explica pel fet que Màrius Torres va salvar, sobretot, els poemes de to més greu i de profund lirisme, de tema religiós i filosòfic, i, en canvi, va desestimar les composicions de to menor, de caràcter descriptiu o narratiu, i de motius anecdòtics (vegeu Prats, 2005: 201-220). La majoria d’aquests poemes daten entre 1937 i 1942. És per això que aquesta tesi s’ocupa principalment dels poemes escrits al llarg d’aquests anys. Només de manera puntual tenim en compte alguns dels poemes que conformen el que s’ha considerat la «prehistòria literària del poeta», és a dir, els tres primers reculls de poesies que Màrius Torres va elaborar durant els seus anys de joventut i en el decurs de tres períodes: 1927-1929; 1931-1934; i 1936 (vegeu Torres, 2010d). Quan fem referència a un poema que no es troba en l’edició poètica de 2010 (Torres, 2010a), el citem tal com s’han editat en el segon volum de la tesi doctoral de Prats (2005).

Per altra banda, la recopilació de tot el corpus d’escrits de Màrius Torres ha suposat treballar tant amb textos editats com amb manuscrits. En l’última dècada, s’han fet aportacions molt rellevants pel que fa a l’edició de la prosa torressiana. Cal assenyalar el volum *Les coses tal com són. Apunts per a un retrat intel·lectual* (2011), editat per Pere Ballart i Jordi Julià, que aplega més de mig miler de fragments escollits d’entre tota la prosa de Torres. Així mateix, sobresurt la publicació de *La prosa de Màrius Torres* (2017), també a càrrec de Pere Ballart i Jordi Julià, que reuneix una gran quantitat d’escrits en prosa que només s’havien publicat de manera parcial i alguns dels quals encara eren inèdits. Per últim, cal destacar l’epistolari entre Màrius Torres i Mercè Figueras que han editat Margarida Prats i Meritxell Guimet, sota el títol *Cartes a Mahalta* (2017).

Al llarg d’aquesta tesi, sempre que és possible citem el text en la seva versió editada. Si el fragment que citem ha estat editat en més d’una ocasió, utilitzem l’edició que ha publicat el text de manera íntegra. En el cas que un mateix text s’hagi editat diverses vegades de forma completa, privilegiem l’edició de Pere Ballart i Jordi Julià (Torres, 2017) i, en segon lloc, l’edició de Margarida Prats i Meritxell Guimet (Torres & Figueras, 2017); tots ells especialistes en l’obra del poeta.

Pel que fa a la correspondència de Màrius Torres, encara hi ha moltes cartes que no s'han editat i, sobretot, hi ha una gran quantitat de cartes que només s'han editat de manera parcial, en el volum *Les coses tal com són* (Torres, 2011). Aquesta circumstància ens ha dut a establir una correlació entre les cartes o els fragments de carta editats i les cartes íntegres originals, la majoria de les quals –i, de fet, totes les que hem fet servir en aquesta tesi– es troben disponibles a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Gràcies al fet d'establir aquesta correlació, ens hem pogut assegurar que citem el text editat sempre que existeix. A l'hora de citar en el cos de la tesi –no en el peu de pàgina– un text que ja ha estat editat, només introduïm una modificació: per indicar que hi ha un salt de pàgina en el text original, no fem ús de la barra vertical –com proposen els editors del volum *Les coses tal com són* (Torres, 2011)–, sinó que mantenim el salt de pàgina, tal com apareix en la carta manuscrita.

Una part important de les citacions que introduïm al llarg de la tesi pertanyen a cartes que només s'han editat de manera parcial. Per tal d'evitar donar un caràcter fragmentari a l'estudi, i amb la voluntat de facilitar l'accés a la carta sencera, especifiquem, en una nota a peu de pàgina, la datació del document epistolar, tal com figura en la Biblioteca Virtual Màrius Torres –és a dir, primer l'any, després el mes i, per últim, el dia– i l'enllaç en línia en el qual es troba aquest document. A la vegada, aprofitant que tenim constància de si una carta s'ha editat en més d'una ocasió, també indiquem en el peu de pàgina les altres edicions del fragment epistolar, en el cas que hi siguin. Si no s'indica cap altra edició, significa que aquella carta o fragment de carta només s'ha editat una vegada, en la font bibliogràfica que es referencia en el cos del text, al final de la citació. D'altra banda, fem ús de la lletra cursiva per informar que estem citant un fragment de carta inèdit. Mantenim aquest mateix criteri a l'hora de citar manuscrits d'Humbert Torres.

Estat de la qüestió

L'obra de Màrius Torres és present en nombroses antologies (Ballart & Julià, 2012; Bofill & Comas, 1968; Broch, 1985; Celdoni, 1986; Desclot, 1979; Triadú, 1964) i se l'ha tingut en compte en les històries i els estudis generals de literatura catalana contemporània (Bou, 1987; Castellet & Molas, 1963; Fuster, 1971; Triadú, 1985). També s'han organitzat dos simposis, amb motiu del centenari del seu naixement (2010) i del setanta-cinquè aniversari de la seva mort (2017), centrats exclusivament en el poeta, i els quals han donat lloc a la publicació de dos llibres (Veny-Mesquida, 2011; Camps, Farré & Veny-Mesquida, 2018). En recopilar tota la bibliografia secundària sobre Màrius Torres, crida l'atenció el gran nombre d'articles que s'han escrit al voltant de la seva figura i la seva poesia. Tanmateix, cal reconèixer que una part important d'aquestes publicacions es caracteritzen per ser particularment breus i de caràcter divulgatiu. Una vegada se seleccionen els estudis més rigorosos, s'observa que no s'han portat a terme gaires investigacions àmplies i aprofundides sobre l'autor.

En primer lloc, cal considerar la tesi de llicenciatura de Mercè Boixareu, *La temàtica de la obra poètica de Màrius Torres* (1965), que va donar lloc al llibre *Vida i obra de Màrius Torres* (1968). Es tracta del primer estudi de certa extensió i profunditat que es dedica exclusivament a la vida i a l'obra del poeta, per la qual cosa és una obra de referència per a tot estudiós de Torres. En segon lloc, ocupa un lloc destacat la tesi de llicenciatura de Margarida Prats, *Aportacions a la vida i a l'obra de Màrius Torres i Pereña* (1984), de la qual també se'n va fer un llibre: *Màrius Torres, l'home i el poeta* (1986). El projecte d'investigació de Prats té ben presents les aportacions de Boixareu, però, en nombroses ocasions, refuta alguns dels seus arguments o premisses, perquè s'han plantejat de manera massa vaga, o bé perquè no s'han fonamentat en fonts primàries, com succeeix amb les referències al pensament polític i religiós de la família del poeta (vegeu Prats, 1986: 84; 120). Prats amplia amb escriu la informació sobre la biografia de Màrius Torres. A banda de tenir molt en compte tant els seus poemes, com els seus escrits en prosa, va realitzar vint entrevistes a persones que van conèixer molt de prop el poeta, va establir una relació dels llibres que va llegir i disposava en el sanatori, i és la primera estudiosa que consulta fonts primàries de Marià Torres i Humbert Torres per parlar de l'espiritualitat que es vivia en el clos familiar del poeta. Per tot això, la seva tesi de llicenciatura és una font d'informació molt valuosa.

D'altra banda, s'han realitzat dues tesis doctorals sobre l'autor: *Estudi lingüístic de la metàfora en Màrius Torres* (1982), de Montserrat Badia i Cardús, i *Poesies de Màrius Torres* (2005), de Margarida Prats. La primera, publicada en llibre el 1983 sota el mateix títol, s'encarrega d'aplicar l'estudi i l'anàlisi del fenomen lingüístic de la metàfora a les poesies de Màrius Torres, aportant-hi els punts de vista de la lingüística. La segona s'ocupa de fixar el procés de gestació i evolució de l'obra poètica que Màrius Torres va triar per a la seva publicació, i estableix una edició crítica d'aquesta poesia el més acostada possible a la darrera voluntat del poeta. A la vegada, la primera part d'aquesta tesi dona a conèixer la recepció crítica que va tenir aquest corpus poètic entre 1940 i 1960.

Menció a part mereixen els pròlegs a la poesia de Màrius Torres, alguns dels quals són importants per la informació que aporten sobre la seva vida i la seva obra. Destaca el prefaci de Carles Cardó per a la segona edició (1950) i els de Joan Sales per a la tercera (1953) i la quarta edició (1964), així com la cronologia realitzada per Alfred Sargatal per a la cinquena edició (1977), i el pròleg de Pere Gimferrer inclòs en aquesta mateixa edició. Aquesta cronologia i el pròleg de Gimferrer es tornen a publicar en la sisena edició (1981). Així mateix, sobresurten els pròlegs que escriuen Pere Ballart i Jordi Julià per introduir el llibre que aplega les seves traduccions, *Versions de poesia europea per Màrius Torres* (2010), i per presentar el volum de l'obra en prosa de Torres, *Les coses tal com són* (2011). En aquest últim cas, més que un pròleg s'hauria de parlar d'un estudi rigorós sobre la prosa torressiana. Amb l'objectiu de donar compte de l'elevada talla intel·lectual de Màrius Torres, Ballart i Julià comenten les idees i els plantejaments més singulars dels diferents vessants del seu pensament.

Així doncs, quant als estudis sobre l'obra en prosa de Màrius Torres, cal remetre clarament als estudis de Pere Ballart i Jordi Julià, que comencen amb aquest pròleg a *Les coses tal com són*, però que continuen amb l'article «La prosa de Màrius Torres. Les bases per a una investigació» (2012), i culminen amb la publicació titulada «Escriure contra l'adversitat. La prosa de Màrius Torres» (2013). Tots aquests treballs tenen el mèrit d'aproximar-se i tractar de manera sistemàtica tota la prosa torressiana com no s'havia fet fins ara. La seva principal aportació és posar de manifest el Màrius Torres pensador, intel·lectual, memorialista, crític i narrador, i, de retop, mostrar la rellevància de l'extensa correspondència del poeta —especialment les cartes adreçades a

Mercè Figueras, a Víctor Torres i a Joan Sales–, pel testimoniatge històric i social que representa. Aquesta investigació es veu complementada amb el prefaci que escriuen Pere Ballart i Jordi Julià per l'obra *La prosa de Màrius Torres* (2017), i amb les introduccions que ofereixen aquests mateixos investigadors als set apartats que conformen aquest volum.⁴

En el marc dels dos simposis que s'han celebrat sobre Màrius Torres, també s'han publicat alguns articles destacats sobre la prosa del poeta, com per exemple «La narrativa de Màrius Torres» (2011), d'Andratx Badia, que s'ocupa d'analitzar amb força minuciositat el corpus de la seva narrativa breu. O, també, l'article «El pensament polític de Màrius Torres (1934-1942)» (2018), de Francesc Foguet, que recupera les peces periodístiques que el poeta va publicar als setmanaris *La Jornada* i *L'Ideal* per tal de plantejar les seves idees polítiques. Així mateix, és molt interessant l'article «La llengua de Màrius Torres» (2018), de Joan R. Veny-Mesquida. És una aportació sobre el tipus de llengua que utilitza el poeta en el seu discurs col·loquial-culte, però també en la seva poesia.

El seu vessant teatral l'ha treballat, sobretot, Miquel M. Gibert, que s'ha encarregat d'editar i prologar l'obra de Màrius Torres *Una fantasma com n'hi ha poques* (2007), sobre la qual també ha escrit l'article «*Una fantasma com n'hi ha poques: més que una provatura. (Notes sobre Màrius Torres i el teatre català d'entreguerres)*» (2011).

Pel que fa a la bibliografia secundària més rellevant sobre la poesia de Màrius Torres i la que s'acosta més a l'àrea d'estudi d'aquesta tesi, trobem una lúcida aproximació a aquest corpus poètic en l'article de Jordi Pàmias «Temes principals en la poesia de Màrius Torres» (1982) i en l'article de Margarida Prats «Màrius Torres: la poesia com a destí» (1995). Ambdós crítics demostren conèixer a fons l'obra de Torres, i és des d'aquesta perspectiva global que ofereixen un gran nombre d'elements de reflexió i anàlisi.

De manera més específica, trobem un article d'Alfred Sargatal, «El tema de la mort en la poesia de Màrius Torres (1983), que exposa lectures crítiques força elaborades d'aquesta poesia tenint en compte aspectes de l'espiritualitat del poeta. En aquesta mateixa línia, destaca un apartat del llibre *Lectures de Carles Riba i Màrius Torres*

⁴ Vegeu Ballart & Julià, 2017a; 2017b; 2017c; 2017d; 2017e; 2017f; 2017g; i 2017h.

(1993) de Mercè Boixareu, que es titula «La interlocució en les “Poesies” de Màrius Torres», i s’amplia en l’article «Màrius Torres. El diàleg amb la Mort i la divinitat» (1993), en el qual l’autora analitza la centralitat de la interlocució en la poesia torressiana, mostra que Déu és el principal interlocutor del jo líric i identifica diferents característiques d’aquest diàleg religiós. També cal deixar constància d’un breu article de Jaume Subirana, «Més enllà és més endins. Sobre el Déu de la poesia de Màrius Torres» (1995), en què s’aborda com cristal·litza la presència de Déu en aquesta obra poètica. A la vegada, s’ha escrit un opuscle, *Lectura metafísica-teològica de la poesia d’en Màrius Torres* (2005), de Josep Martí Cristófol, que proposa un itinerari per la poesia de Màrius Torres amb la finalitat de posar en relleu el sentit de transcendència que transmeten els seus versos. Ara bé, no són comentaris gaire aprofundits i no es detecten noves aportacions en el discurs de l’autor.

D’altra banda, cal destacar les referències bibliogràfiques més exhaustives en relació amb el paper que té la música en la poesia i en la vida de l’autor. El gran interès que ha suscitat aquest àmbit s’evidencia en l’article «Cap a una bibliografia musical de Màrius Torres» (2013), d’Àngel Lluís Ferrando. Una de les primeres aportacions va venir de la mà de M. Àngels Anglada. En l’article «La música a la poesia de Màrius Torres» (1993), va remarcar que les referències musicals no sovintegen a la poesia catalana, i Màrius Torres n’és una excepció, de la mateixa manera que ho són Joan Maragall i Jacint Verdaguer, als quals considera predecessors de Màrius Torres. El mateix any en què es publica aquest article, Marçal Subiràs n’escriu un altre, «Màrius Torres i la música» (1993), que indaga en aquest vessant de Torres a partir de la significació de la música en els poetes simbolistes francesos i mostra, així, fins a quin punt aquest autor se situa dins les coordenades del Simbolisme. En el context del II Simposi Màrius Torres, les actes del qual es publiquen el 2018, la música va ser objecte de tres treballs: «Edició i anàlisi de les composicions musicals de Màrius Torres», d’Irene Klein; «Màrius Torres: entre el barroc i el *lied*», de Mireia Lleó, i «Contra la banalitat: les crítiques musicals de Màrius Torres», de Joaquim Rabaseda. També Enric Bou va subratllar l’atracció del poeta per la música en l’article «Situació de Màrius Torres en el context de la poesia europea» (2018). L’objectiu d’aquesta publicació és oferir diferents paràmetres per situar la figura de Màrius Torres en el marc de la poesia europea de la primera meitat del segle XX.

Finalment, pel que fa a les lectures que s'han fet de la poesia de Màrius Torres, no podem deixar de mencionar el llibre *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes* (2017), en el qual trenta-sis poetes ofereixen, cada un d'ells, un comentari sobre una composició de Màrius Torres. L'interès d'aquesta publicació rau, doncs, en què els autors d'aquests comentaris són poetes com Màrius Torres, motiu pel qual aporten una nova mirada sobre aquesta poesia. La seva perspectiva transcendeix els límits de la crítica literària alhora que l'enriqueix.

Pel que fa al pensament religiós de Marià Torres i Humbert Torres, la primera publicació important és la de Margarida Prats: «Fonaments religiosos de Màrius Torres» (1983). Malgrat la seva brevetat, és el primer article que analitza fonts primàries d'aquests autors per exposar les seves idees religioses. Sobre la base d'aquest article, Prats presenta una aproximació a l'ideari religiós dels Torres en el seu monogràfic sobre el poeta (Prats, 1986: 22-27). Tres dècades més tard, Jaume Barrull també estudia documents primaris de la família Torres per identificar els aspectes més rellevants de la seva espiritualitat. Se n'ocupa en el tercer capítol del llibre *Humbert Torres. Metge, filòsof, polític* (2009), que es reproduïx de manera força semblant, només introduint algunes modificacions, en el primer capítol del llibre *La Lleida de Màrius Torres* (2010), elaborat conjuntament entre Margarida Prats, Jaume Barrull i Salvador Escudé. Tenint en compte aquests estudis previs, Barrull introdueix una síntesi revisada d'aquest tema en l'article «La Lleida de Màrius Torres: tradició, modernitat i derrota (1900-1939)» (2011).

Com que Humbert Torres va ser un dels màxims dirigents del republicanisme catalanista de la primera meitat del segle XX, s'han dedicat diferents estudis centrats exclusivament en la seva figura (Ajuntament de Lleida, 1982; Barrull, 2009a; Camps & Camps 2007; Duarte, 2006; Pagès, 2001; Rué, 1995; Sol, 1987). Tanmateix, la majoria d'aquests treballs s'ocupen, sobretot, de la seva faceta com a polític i pràcticament no consideren el seu vessant religiós o, millor dit, científico-religiós, en tant que cèlebre representant de l'espiritisme i la metapsíquica en el marc internacional. Tot i que gairebé sempre s'esmenta que va formar part del corrent metapsíquic, són molt pocs els autors que hi dediquen una atenció especial.

Entre aquestes excepcions, cal assenyalar, a banda del llibre de Barrull (2009a) ja citat, dos dels articles que conformen el monogràfic *Humbert Torres*, editat per l'Ajuntament

de Lleida (1982): el primer, titulat «Projecció actual de la vida i l'obra d'Humbert Torres» i escrit per Antoni Gelonch, dedica un extens apartat a parlar de la seva fe, en remarca la seva connexió amb els descobriments científics de l'època i dona compte de la seriositat i la constància amb què Humbert Torres s'endinsa en aquest camp; el segon, titulat «El doctor Humbert Torres a l'exili», l'escriu Artur Bladé, qui va conèixer personalment a Humbert Torres a la *Residència d'Intel·lectuals Catalans* de Montpeller, on Torres va impartir una sèrie de conferències sobre «psicologia supranormal», les quals, segons Bladé, van despertar un gran interès, sobretot en el filòsof Francesc Pujols. L'autor també remarca aquest fet en la seva obra *Cicle de l'exili I. L'exiliada* (Bladé, 2006a: 241) i a *Francesc Pujols per ell mateix* (Bladé, 2006b: 426), en què es considera a Humbert Torres com el més gran erudit en matèria espiritista a Catalunya.

Aquesta faceta de Torres també és molt destacada en el llibre d'Àngel Duarte: *Republicans. Jugant amb foc. De Lluís Companys a Josep Tarradellas* (2006). El títol del capítol sobre la figura de Torres ja és molt explícit per si mateix: «Humbert Torres i Barberà: El científic que creia en els esperits». Duarte deixa constància de les seves fites com a capdavanter d'aquest camp i subratlla la importància que va tenir l'espiritisme a Catalunya i, en concret, en els debats que es plantejaven en el si del republicanisme lleidatà. L'espiritisme fins i tot va condicionar les posicions de Torres en els debats constituents de la Segona República (Duarte, 2006: 174).

L'escassa bibliografia secundària sobre les idees religioses de Marià Torres, el pare d'Humbert, queda disseminada entre els mateixos llibres i articles sobre el seu fill. Malgrat que Marià Torres va ser pioner en l'espiritisme que va arrelar en la societat lleidatana i va publicar textos sobre aquesta matèria, la seva figura ha quedat eclipsada per la dimensió política i religiosa que va assolir el seu fill. La seva obra no ha estat pràcticament estudiada. L'única autora que hi ha dedicat atenció és Margarida Prats. A banda de procurar reconstruir la seva biografia a partir dels pocs documents de què es disposen (Prats, 1986: 17-19), ha comentat breument alguns dels seus articles (Prats, 1986: 22-24) i l'edició en català del llibre *La Religió futura* (Prats, 1983: 63-65). De fet, el poc interès que ha suscitat Marià Torres no es deu a la seva pròpia vida i obra, sinó al fet de ser el pare d'Humbert Torres i el net de Màrius Torres, dues figures que sí que han rebut el reconeixement públic des dels camps de la història política i de la literatura respectivament.

Les aportacions dels espiritistes lleidatans es tenen en compte en diferents estudis sobre l'espiritisme en el marc català i hispànic. Un dels primers autors que en parla és Marcelino Menéndez Pelayo, en el segon volum del clàssic *Historia de los Heterodoxos Españoles*, publicat per primer cop el 1956. Menéndez Pelayo documenta el *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida, fundat el 1873, així com la principal revista del grup, *El Buen Sentido*, i un dels seus llibres més destacats, *Roma y el Evangelio* (1874). Encara que l'autor no ofereix una lectura crítica i objectiva d'aquestes publicacions –*Roma y el Evangelio* és definit com “un género grotesco y de filosofía para reír [...] un tejido de groseras impiedades” (Menéndez Pelayo, 1956/2007: 1025)–, la seva obra contribueix a documentar moltes revistes i centres espiritistes de l'època. El mateix succeeix amb altres obres de caràcter antiespiritista de les primeres dècades del segle XX, com per exemple el llibre de José M^a Serra de Martínez: *El espiritismo y sus relaciones con la masonería* (1934). Si bé el seu objectiu és desacreditar al màxim l'espiritisme, constitueix una font d'informació valuosa, perquè recopila i classifica molts documents d'aquest corrent religiós. Tenint en compte aquest material, es presenta un llistat de centres espiritistes espanyols i un altre llistat dels seus afiliats, entre els quals hi apareix Humbert Torres (Serra de Martínez, 1934: 139).

Una aproximació més crítica i seriosa envers el moviment espiritista la trobem en el catorzè capítol del llibre *Historia de la filosofía en España hasta el siglo xx* (1928), de Mario Méndez Bejarano. En aquest llibre es reconstrueix la història de l'espiritisme en el context espanyol. Es destaquen els seus màxims representants, les principals associacions i les publicacions que van tenir més impacte i difusió, entre les quals hi ha el llibre *Roma y el Evangelio*, del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida (Méndez Bejarano, 1929: 519). Una altra aportació destacada ve de la mà de l'historiador Josep Lladonosa, que en el seu article «Ara fa un segle. Espiritistes a Lleida» (1976) ofereix informació rellevant sobre els membres d'aquest grup, els seus principis ideològics i les represàlies que van patir per part de l'autoritat eclesiàstica. En una línia semblant, cal considerar l'últim capítol del llibre *Els heretges catalans* (1976) de Josep Ventura, en el qual es ressalta que Humbert Torres escrivia les obres espiritistes en català (Ventura, 1976: 247). També cal destacar el pròleg d'Antoni Roca al llibre *El espiritismo ante la ciencia* (1986) de Josep Comas i Solà. Amb l'objectiu de contextualitzar aquest llibre en el seu marc històric, Roca repassa la història de l'espiritisme modern tenint en compte múltiples fonts primàries de l'època. Vora una dècada més tard, Pere Solà també tracta

l'evolució de l'espiritisme a Catalunya en l'article «Espiritismo y divulgación de la psicología científica en Cataluña (1969-1936)» (1998). Solà considera a Humbert Torres un dels teòrics i practicants més honestos i seriosos d'aquest camp.

Ara bé, no és fins a principis del segle XXI, que es dedica un monogràfic sencer a l'estudi de l'espiritisme català. Es tracta del llibre *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu* (2001), de Gerard Horta. Aquest estudi es veu consolidat amb un segon llibre del mateix autor: *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat* (2004). La investigació d'Horta té el mèrit d'haver demostrat, amb dades concretes, la magnitud del fenomen espiritista a Catalunya i és un dels estudis més complets en aquest àmbit. Tanmateix, es tracta d'una font historiogràfica molt enfocada a defensar una determinada tesi de caràcter antropològic. L'autor planteja la pràctica corporal de la «mediumnitat» com un mitjà d'alliberament social i una forma d'autotranscendència. Així, a través de l'ús extàtic del cos, a l'abast de tothom, es pot concebre una societat alternativa a l'imperant, que apunti a un nou ordre basat en la igualtat i la fraternitat humana. Segons Horta, el que succeeix a Catalunya amb l'espiritisme entre finals del XIX i principis del XX palesa aquesta tendència antropològica. La lectura que fa dels documents recopilats es troba, doncs, condicionada per l'objectiu de demostrar aquest principi antropològic.

En les dues últimes dècades, l'espiritisme en el context català i espanyol també ha estat objecte de diferents articles acadèmics. Lisa Abend, en el seu article «Specters of the secular: spiritism in nineteenth-century Spain» (2004), s'ocupa del context social i històric en què arrela l'espiritisme, les raons per les quals de seguida va guanyar molta popularitat i les seves polèmiques amb l'Església Catòlica. González de Pablo (2003, 2006, 2008) s'ha dedicat a estudiar alguns episodis concrets, com ara la recepció del fenomen de les taules giratòries en la premsa mèdica espanyola o la pràctica de la hipnosi en diversos centres mèdics espanyols a principis del segle XX. També sobresurten els treballs d'Annette Mülberguer i Mònica Balltondre (2008, 2009, 2012), que estudien la introducció de la metapsíquica a Espanya, la seva marginalització per part del discurs científic i la seva recepció en la premsa diària barcelonina. Mülberger, juntament amb Elisabet Vilaplana (2006), també ha dedicat un article a analitzar les aportacions de tres autors catalans de principis del XX –Jeroni Estrany, Josep Poch i

Josep Comas Solà— que s'introdueixen en el debat sobre les relacions entre la ciència, la metapsíquica i l'espiritisme.

Així mateix, mereix un lloc molt destacat la tesi doctoral d'Andrea Graus: *La ciència del mèdium. Las investigaciones psíquicas en España (1888-1931)* (2015). Com indica el seu títol, l'estudi examina el desenvolupament de les investigacions psíquiques a Espanya entre el 1888 i el 1931. Per analitzar aquest camp, Graus se centra en quatre casos d'estudi, els quals van implicar a un científic espanyol i a una mèdium espanyola o estrangera. Aquesta selecció respon a la voluntat de posar en relleu els grans reptes que van haver d'afrontar aquestes investigacions en el context internacional. Un d'aquests casos és el del metge Humbert Torres i la mèdium Marcelle Morel, que se situa en el període de renovació de les investigacions psíquiques a França a partir de l'auge de la metapsíquica als anys vint. Andrea Graus fa una aportació rellevant sobre la relació entre l'espiritisme i la metapsíquica. Mostra que, tot i que la majoria dels científics interessats en aquest camp van participar i divulgar la seva obra en congressos i revistes espiritistes, això no significava que tots avalessin la hipòtesi espiritista. La idea que la causa dels fenòmens mentals estudiats fos un esperit, un tipus de presència que es manifestava després de la mort física d'una persona, només era, per a molts d'aquests investigadors, una hipòtesi de treball. A mesura que anaven explorant aquest camp, s'anaven posicionant en un sentit o un altre. Pel que fa a Humbert Torres, tot i que es va interessar per altres interpretacions, es va mostrar clarament partidari de la hipòtesi espiritista (Graus, 2015: 184).

Una altra tesi doctoral que aporta informació valuosa per a l'estudi de l'espiritisme és la de l'historiador Albert Palà: *El lliure pensament a Catalunya (1868-1923): cultures, identitats i militàncies anticlericals en transformació* (2015). En aquest estudi, es dedica un apartat a l'espiritisme de Lleida (Palà, 2015: 327-332), atès el seu caràcter lliurepensador. Palà dedica especial atenció a la figura de Josep Amigó i Pellicer, un dels pioners de l'espiritisme lleidatà. També es té en compte a Humbert Torres, tot i que se'l desvincula del conglomerat d'heterodòxies plurals que havia amalgamat el moviment lliurepensador de finals del segle XX. Així mateix, s'aporten notícies de les relacions entre l'espiritisme i el lliure pensament en el llibre de Dolors Marín: *Espiritistes i lliurepensadores. Dones pioneres en la lluita pels drets civils* (2018). Ara bé, aquesta obra se centra en donar a conèixer les biografies d'una sèrie d'activistes

femenines d'entre els anys 1850 fins a mitjan segle XX, que es van incorporar a l'espai públic per influir en la vida política i cultural catalana. En aquesta mateixa línia, cal considerar l'últim llibre de Patrícia Gabancho: *Amalia i els esperits. La vida de la cèlebre espiritista a la Barcelona de l'Exposició Universal de 1888* (2017). Amb una intenció clarament divulgativa, Gabancho recorre la vida d'Amalia Domingo Soler i s'endinsa en el clima social i polític de la seva època. En el recorregut que porta a terme fa referència als espiritistes lleidatans i, en concret, als casos de Marià i Humbert Torres (Gabancho, 2017: 187-189).

Finalment, cal ressaltar la publicació del llibre *Los límites de la ciencia. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)* (2016), coordinat per Annette Mülberger. Aquest volum reuneix diferents estudis que tracten, des d'una perspectiva històrica, l'evolució de l'espiritisme i l'aparició de la parapsicologia en el context europeu. L'estudi posa de manifest l'impacte que va tenir l'espiritisme en la història de la ciència i planteja el debat al voltant dels límits de la ciència, ja que en el tombant del segle XIX i XX les fronteres que separaven l'àmbit científic del pseudocientífic van arribar a ser força imprecises, malgrat els esforços dels mateixos científics per distingir ambdós camps i legitimar la ciència.

PART I:
ELS ANTECEDENTS RELIGIOSOS DE MÀRIUS TORRES

1. L'arrelament i l'expansió de l'espiritisme modern en el marc hispànic i català entre la segona meitat del segle XIX i principis del segle XX

La introducció i l'arrelament de l'espiritisme en el marc hispànic se situa a la segona meitat del segle XIX. Quan parlem d'espiritisme en el context hispànic, ens referim a la teorització que va portar a terme el pedagog i escriptor francès León Hippolyte Deinzard Rivail (1804-1869), molt més conegut pel pseudònim d'Allan Kardec, del moviment espiritual que va néixer als Estats Units a finals de la dècada de 1860.⁵ Kardec es va encarregar de sistematitzar i codificar les pràctiques mediúmiques que s'havien expandit i popularitzat ràpidament a Europa en les dècades de 1850 a 1860. Amb la seva primera obra, *Le Livre des esprits* (1857) –que la presenta com el resultat d'una revelació espiritista (Kardec, 1857/2006: XIV) i ben aviat es va considerar la Bíblia de l'espiritisme (Sharp, 2006: 54)–, comença el projecte de donar unes bases teòriques als fenòmens mediúmics. Va ser el mateix Kardec qui va escollir el terme «espiritisme» per denominar la seva doctrina i distingir-la d'altres «espiritualismes» –terme que, segons Kardec (1857/2006: I), adopta un sentit molt més ampli; és aplicable a tota doctrina que postuli que el món no només està constituït per la matèria. Tanmateix, la popularitat que va assolir la paraula «espiritisme» no només va contribuir a enaltir i difondre la doctrina kardeciana, sinó a titllar d'espiritisme tota creença o pràctica que evoqués els esperits (Monroe, 2008: 105) i, per tant, a utilitzar aquest terme de manera acrítica i indiscriminada. És precís puntualitzar, doncs, que quan parlem aquí d'espiritisme, ens referim a l'espiritisme kardecia, amb la seva especificitat característica.

⁵ En la historiografia sobre el moviment espiritista hi ha un cert consens a l'hora de situar els seus orígens a la casa de la família Fox, situada a Hydesville, a l'estat de Nova York. Vegeu Brower, 2010: 7; Cuchet, 2012: 27-33; Lachapelle, 2008: 9-10; i Moore, 1977: 7-8. Segons aquestes fonts, a principis de 1848, la família Fox va començar a escoltar un seguit de sorolls, que de seguida van atribuir a una força oculta o esperit que tractava de comunicar-se amb ells. Les filles petites del matrimoni, les germanes Katie i Margaret Fox, van idear aleshores un mètode basat en els cops per comunicar-se amb els esperits. La notícia va causar gran expectació i es va escampar ràpidament. Malgrat que l'any 1888 la germana gran va declarar que havia estat un frau, les germanes Fox han estat considerades unes figures claus a l'hora de despertar interès pel món dels esperits i avivar els espiritualismes moderns. Per aprofundir en la història específica de les germanes Fox, vegeu Weisberg, 2004.

Els estudis sobre aquesta doctrina⁶ han posat en relleu que Kardec fa confluïr el socialisme utòpic i el triple lema de la Revolució Francesa amb l'ètica cristina, les creences hinduïstes i budistes sobre la reencarnació amb el pensament evolucionista, així com el compromís amb la ciència i la metodologia positivista amb les pràctiques de la «mediumnitat». L'anàlisi aprofundida ha portat, per tant, a identificar una veritable amalgama d'idees i corrents de pensament. Ara bé, si deixem de banda les troballes d'aquests estudis, la impressió que transmet la lectura dels escrits kardecians és que es tracta d'una teoria molt clara, simple i concisa. Segons Annette Mülberger (2016b: 46), la clau de l'èxit d'aquests escrits va ser justament el seu estil; el fet de presentar les idees de manera precisa i didàctica. Una mostra d'aquesta claredat expositiva la trobem en l'articulació de *Le Livre des esprits*, organitzat seguint el format de pregunta-resposta, o en la mateixa introducció del llibre, en la qual s'exposa per punts i resumidament els pilars de la doctrina espiritista. En aquesta síntesi (Kardec, 1857/2006: xv-xx) s'afirma, en primer lloc, l'existència de Déu, que és presentat com a etern, immaterial, únic, totpoderós, sobiranament just i bo, i creador de tot l'univers. Se'l defineix, doncs, amb els mateixos termes que el Déu de l'Antic Testament. Tot seguit, es presenten i es distingeixen els dos plans de la realitat que constitueixen l'univers. D'una banda, hi ha el món dels esperits, el pla de la realitat per excel·lència, etern i on habiten els esperits desencarnats. Per altra banda, hi ha el món material, que es va crear posteriorment perquè els esperits més desenvolupats poguessin encarnar-se en un cos humà i, així, poguessin perfeccionar-se. És gràcies al «periesperit», un cos eteri i semimaterial, que l'esperit es pot unir amb el cos físic. Cada vida a la terra és, per a l'esperit, una oportunitat per ennoblir-se i ascendir en la jerarquia dels esperits. En funció dels esforços que es facin durant les diferents existències materials, l'esperit es purificarà més o menys; mai, però, retrocedirà. S'anirà reencarnant seguint un trajecte sempre evolutiu. Seguir les màximes evangèliques, practicar l'amor al pròxim o oferir suport al dèbil possibilita aquest ascens. D'altra banda, els esperits desencarnats, tant els que tenen una naturalesa superior com els que són inferiors, es comuniquen constantment amb el món material i amb els homes, fent ús de diferents mitjans, però, sobretot, a través dels mèdiums.

⁶ En relació amb la doctrina de Kardec, vegeu Cuchet, 2012: 131-169; Lachapelle, 2008: 19-25; Monroe, 2008: 95-149; i Sharp, 2006: 49-83.

Retornem, però, a la història de l'espiritisme. Si hem de reconstruir els seus inicis en el marc hispànic, cal considerar, en primer lloc, l'operació que va permetre l'arribada de la literatura espiritista. Tal com relata la historiografia,⁷ les primeres obres espiritistes franceses arriben a la península Ibèrica a través dels ports de Barcelona i València a finals dels anys cinquanta del segle XIX. L'entrada i la distribució d'aquestes obres s'explica a partir de l'acord entre el mercader valencià Ramon Lagier Pomares (1821-1897), l'editor i escriptor francès Maurice Lachâtre (1814-1900) i el notari català José María Fernández Colavida (1819-1888), conegut com «el Kardec espanyol».⁸ La coneixença i l'afinitat ideològica entre Fernández Colavida i Lachâtre, que s'havia exiliat a Barcelona per motius polítics, els va portar a fer diferents comandes de publicacions espiritistes franceses. Lagier, capità del vaixell *Le Monarch*, s'havia compromès a transportar aquesta obra de manera clandestina a les bodegues del seu vaixell. Al cap d'uns anys de distribució d'aquestes obres per la costa mediterrània, el 1861 es va organitzar al parc de la Ciutadella un acte de fe per condemnar aquest tipus d'obres, així com el fet de difondre-les. Segons ha investigat Gerard Horta (2001: 158; 2004: 313), l'acte, que va tenir lloc el 9 d'octubre de 1861, va comptar amb una gran assistència de públic, hi van confluïr tant membres de les classes benestants com de les classes populars, i s'hi van arribar a cremar més de tres-cents llibres, entre els quals hi havia les obres de Kardec. L'acte de fe de 1861 va tenir un gran ressò i, contràriament a l'objectiu pel qual s'havia organitzat, va ser un episodi molt rellevant per propagar i avivar l'interès pel moviment espiritista. Des d'aleshores, l'espiritisme comença a tenir un important impacte en la societat espanyola. Uns anys abans de l'arribada de l'obra de Kardec, però, ja s'havia estès el fenomen de les «taules giratòries» a Espanya (González de Pablo, 2006) i, per tant, ja s'estava experimentant la comunicació amb els esperits. També s'havien realitzat els primers intents per formar societats que abordessin aquests fenòmens i desenvolupessin una teoria sobre l'evocació dels esperits. El 1855 s'havia constituït a Cadis la *Sociedad espiritista*, la qual, tot i que va acabar sent dissolta a instàncies de l'autoritat eclesiàstica al cap de dos anys, va aconseguir publicar un llibre sobre la matèria: *Luz y verdad del espiritualismo. Opúsculo sobre la exposición verdadera del fenómeno que lo producen, presencia de los espíritus y su misión* (1857),

⁷ Vegeu Abend, 2004: 509; Barrera, 1980: 46-49; Horta, 2001: 155-157; Lantier: 1976: 60; i Mülberger, 2016c: 56-57.

⁸ Per a una biografia d'aquestes tres figures, vegeu Barrera, 1980: 79-89. Per a una ampliació de la biografia de José María Fernández Colavida, vegeu Federación Espiritista Internacional, 1934: 351-354.

també condemnat amb la celebració d'un acte de fe.⁹ Ara bé, encara que hi haguessin aquests episodis vinculats als esperits, resulta problemàtic referir-nos-hi com a pràctiques i publicacions de l'espiritisme, ja que en la historiografia aquesta denominació sol remetre directament a l'obra de Kardec.

A pesar de les repressions des d'instàncies administratives, civils, militars i religioses, en els anys posteriors es van fundar nombrosos grups espiritistes. Segons va comptabilitzar la *Sociedad Española Espiritista*, pels volts de 1873 hi havia associacions a cinquanta-set ciutats, entre les quals consta Sevilla, Cadis, Còrdoba, Màlaga, Badajoz, Burgos, Salamanca, Alacant, Santander i Barcelona (Abend, 2004: 509). Alhora, es van començar a editar nombroses revistes i diaris per divulgar l'ideari espiritista i donar a conèixer l'opinió dels membres del grup. Mülberger (2016c: 60) ha destacat que la majoria de les associacions espiritistes espanyoles, atès que tenien com a principal punt de referència l'obra de Kardec, es caracteritzaven per una preocupació social i moral. Tanmateix, també hi havia tensions i pugnes entre elles. No tots els grups assumien el corrent kardecista des de la mateixa perspectiva o ideologia, ni l'adoptaven en vistes a uns mateixos propòsits. Això explica que poguessin dissentir en la interpretació dels textos. Podríem pensar que aquesta divergència d'opinions la fomentava la mateixa doctrina espiritista, ja que un dels seus trets distintius era la seva versatilitat, la seva capacitat per integrar una gran diversitat d'idees i corrents de pensament (Sharp, 2006: 66; Parot, 2004: 35). L'espiritisme es presentava com un ideari que podia aliar-se o servir de suport pels plantejaments anarquistes, comunistes, socialistes, krausistes, republicans, liberals, anticlericals, naturistes o de la maçoneria. Per aquesta mateixa raó, l'espiritisme no va ser monopolitzat per una única classe o grup social. Si bé va ser ràpidament i àmpliament acollit entre la classe obrera, també va despertar un gran interès per part de molts membres de la classe mitjana –metges, científics, advocats, polítics, escriptors, professors– i, a la vegada, va comptar amb la simpatia de diferents membres de l'aristocràcia.¹⁰

⁹ Vegeu Méndez Bejarano, 1929: 516-517; Abend, 2004: 209; i Mülberger, 2016c: 55.

¹⁰ En relació amb la diversitat de classes socials que s'atansa i s'interessa per l'espiritisme, vegeu Roca, 1986: xxii; Abend, 2004: 513-514; Oppenheim, 1985: 28-44; i Mülberger, 2016b: 37-38. Per tal d'exemplificar l'heterogeneïtat del moviment espiritista –tant pel que fa a les interpretacions com pel que fa al tipus d'afiliats–, Mülberger (2016c: 60-65), exposa el cas de tres figures històriques molt influents en la història de l'espiritisme hispànic: Manuel Sanz y Benito (1860-1911), catedràtic de Metafísica i Lògica de les universitats de Barcelona, Valladolid i Madrid, i un dels principals teoritzadors i divulgadors del krausisme espiritista; Antonio Torres Solanot (1840-1902), aristòcrata format en dret que

Un altre aspecte important a tenir en compte és que l'espiritisme no va arrelar amb la mateixa força a totes les comunitats d'Espanya. L'estudi d'Óscar García Rodríguez (2006) sobre la distribució geogràfica de les publicacions espiritistes espanyola des de l'inici del moviment és molt revelador en aquest sentit. Segons aquesta investigació, sobresurt clarament l'arc geogràfic que engloba Aragó i segueix tota la conca mediterrània fins a Andalusia, així com també la comunitat de Madrid. La regió més destacada és, amb molta diferència, Catalunya, amb quaranta publicacions espiritistes.¹¹ La supremacia de Catalunya respecte a les altres comunitats es podria explicar, a banda de la seva situació geoestratègica i el fet de disposar de la zona portuària, pel seu alt nivell d'industrialització¹² i, per extensió, pel gran creixement del proletariat i del moviment obrer, des de qual va haver una bona recepció de l'espiritisme. Pel seu caràcter anticlerical i per les seves aspiracions de reforma social, l'espiritisme de seguida va guanyar moltes simpaties entre els refractaris als models catòlics imperants i el moderantisme burgès; una posició molt estesa en la classe proletària, tal com s'ha posat de relleu en els estudis d'Horta (2001, 2004).

Si ens centrem en les diferents societats i centres espiritistes documentats a Catalunya (Horta, 2004: 321-323; Solà, 1998: 283-285), observem que es concentren especialment a les ciutats més industrialitzades. Destaca, per sobre de tot, Barcelona, on entre el 1869 i el 1899 es van fundar, com a mínim –aquests són els que s'han pogut documentar– vint-i-un centres espiritistes. Alhora, és a la capital catalana on s'ubiquen algunes de les associacions de més renom de l'època, com per exemple la *Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo* o el *Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos*. Tot seguit, ocupen un lloc rellevant les ciutats de Terrassa i Sabadell, d'on consten sis centres espiritistes, i el cas de Lleida, que tractarem de manera específica en el següent apartat. Però també s'han documentat grups espiritistes a moltes altres poblacions catalanes: Figueres, Badalona, Mataró, Girona, Tarragona, Capellades, Manresa,

es va dedicar a l'estudi, la divulgació i l'organització del moviment espiritista; i Amalia Domingo Soler (1835-1909), costurera, mèdium espiritista i escriptora d'orígens humils, que va tenir un paper molt rellevant en la difusió de l'espiritisme a partir de la creació de diferents associacions i la publicació de nombrosos articles i llibres.

¹¹ D'acord amb l'estudi de García Rodríguez (2006), a Catalunya s'han registrat quaranta periòdics espiritistes, que equival al 39% de les publicacions espiritistes espanyoles. Per altra banda, a Andalusia i a la Comunitat Valenciana s'han comptabilitzat quinze periòdics a cada una (el 14,7% per cada comunitat), a Madrid, tretze (el 12,7%); a Aragó, vuit (el 7, 8%); i, per últim, a la Regió de Múrcia, quatre (el 3,9%).

¹² D'acord amb Balcells (1977: 83), a mitjan segle XIX la província de Barcelona concentrava un terç de la indústria d'Espanya i ocupava el primer lloc en els sectors industrials moderns (el tèxtil, el metal·lúrgic i el químic), molt per sobre de les altres províncies. Sumant les províncies de Girona i Tarragona, la indústria catalana representa gairebé el 40% del total de l'estat espanyol.

Palamós, Sant Feliu de Guíxols, Blanes, Vila-seca, Capellades, Sant Martí de Provençals o Sant Quintí de Mediona. L'espiritisme es va estendre, doncs, des de les grans ciutats fins a les localitats més petites, la qual cosa ens porta a parlar d'una veritable xarxa espiritista en el territori.¹³

Els relats historiogràfics sobre l'espiritisme a Espanya subratllen que el context del Sexenni Democràtic (1868-1874), caracteritzat com un període de gran efervescència popular, hauria afavorit la seva ràpida acollida.¹⁴ Recordem que la Constitució de 1869 va suposar la implantació del sufragi universal, el dret a la llibertat d'impresió i d'associació, i la llibertat de cultes.¹⁵ La legalització d'aquestes pràctiques hauria propiciat, doncs, la creixent organització del moviment espiritista; tant de manera directa, és a dir, facilitant la fundació d'associacions i revistes, com de manera indirecta, a partir de fomentar la mobilització social i la difusió d'idees. Tanmateix, l'autorització d'aquestes pràctiques no va impedir que diferents representants de l'Església Catòlica continuessin censurant i condemnant les diferents manifestacions espiritistes, com es posa de manifest, per exemple, en l'obra del prevere sabadellenc Fèlix Sardà i Salvany (1841-1916). En un dels seus llibres, *¿Qué hay sobre el espiritismo? Cuatro palabras sobre esta secta*, publicat el 1872 per Tipografía Católica, acaba definint així la part doctrinal de l'espiritisme: “Es blasfemo contra Dios, degradante para el hombre, inmoral y antisocial. Hace a Dios origen del mal, quita al hombre su libre albedrío, á la voluntad su responsabilidad, á la justicia y á la ley su fundamento” (Sardà, 1872: 69).

Amb tot, la relació entre l'espiritisme i el catolicisme no va ser de mera oposició. Com va fer notar Roca (1986: XXII), la posició de l'Església era complicada, perquè no podia negar la possibilitat de contacte dels humans amb el més enllà, però havia d'intentar preservar la necessitat d'establir aquestes relacions a través dels membres de l'Església. D'altra banda, la majoria dels espiritistes es definien com a cristians i, seguint el camí iniciat per Kardec, intentaven reconciliar les creences cristianes amb les espiritistes. Cal tenir en compte que Kardec va presentar la seva obra en termes cristians. En *L'Évangeli*

¹³ S'han publicat alguns articles que s'ocupen de manera específica de la presència espiritista en una determinada localitat catalana, com per exemple Manresa (Carreté, 1991), Girona (Clara, 1981), Sant Quintí de Mediona (Serra i Arman, 1995) o Lleida (Lladonosa, 1976).

¹⁴ Vegeu Abend, 2004: 107; Horta, 2004: 157; Sánchez Ferré, 2008: 172; i Mülberger, 2016c: 71.

¹⁵ En els articles 20 i 21 de la Constitució de 1869 s'estableix que la nació mantindrà el culte i els ministres de la religió catòlica, però que alhora quedarà garantit l'exercici públic o privat de qualsevol altre culte, sempre que no transgredeixi les regles universals de la moral i del dret. En relació amb la llibertat de culte en aquesta Constitució, vegeu Navarra, 2013: 196-197; i Villares & Moreno, 2009: 26-27.

selon le spiritisme (1864/1924), un dels seus llibres més emblemàtics, Jesús és presentat com un profeta i un espiritista exemplar. Tal com expressa Andrea Graus (2015: 97) a propòsit d'aquest llibre, la moral de Jesús, basada en la fraternitat, l'amor i la caritat, lliga clarament amb les aspiracions progressistes de la doctrina espiritista, fins al punt que l'espiritisme, segons Kardec, és la interpretació definitiva de les ensenyances de Jesús.

Respecte al catolicisme, si bé els espiritistes menystenien les litúrgies eclesials i discrepaven amb molts dogmes catòlics –als quals titllaven d'opressius i d'haver impedit el progrés moral de la humanitat–, en general no defensaven un trencament amb l'Església, sinó la seva reforma, amb l'objectiu que retornés a les seves arrels (Abend, 2004: 515-516). A la vegada, i malgrat que la història de l'espiritisme evidencia importants i continuats conflictes amb l'Església Catòlica (vegeu, especialment, Cuchet, 2012: 353-387), Kardec, en concret, va procurar, des de la seva primera obra, defugir aquesta confrontació i remarcar els punts espiritistes que concordaven amb els principis catòlics (Monroe, 2008: 141; Sharp, 2006: 148-147). John Warne Monroe (2008: 142) interpreta aquesta posició de Kardec com una decisió estratègica per facilitar l'adhesió a l'espiritisme. Segons Monroe, Kardec tenia molt present el context catòlic en què havien estat educats els potencials seguidors de l'espiritisme. És per això que entenia que l'èxit de l'espiritisme depenia del grau d'adaptació d'aquesta doctrina a les idees religioses dels ciutadans francesos. Tanmateix, els seguidors de Kardec, entre els quals destaca Pierre-Gaëtan Leymarie (1827-1901), van anar adoptar progressivament posicions anticatòliques (Monroe, 2008: 157). Si ens fixem en les publicacions espiritistes espanyoles, la confrontació amb el catolicisme oficial és ben manifesta.

Retornant de nou al context del Sexenni Democràtic espanyol, val a dir que, en aquest període, es palesa certa politització de l'espiritisme, que és fruit de la voluntat dels espiritistes per introduir canvis en la política educativa de l'estat. El 26 d'agost de 1873, cinc diputats espiritistes presenten a les Corts Constituents de la Primera República Espanyola (1873-1874) una esmena a la Llei d'Educació amb l'objectiu d'incloure l'estudi de l'espiritisme en l'ensenyament secundari i universitari.¹⁶ Amb aquesta iniciativa pretenen fer front al “desconcierto que por desventura reina en la nación espanyola en la esfera de la inteligencia, en la región del sentimiento y en el campo de

¹⁶ Aquesta iniciativa ha estat recollida en múltiples fonts secundàries sobre l'espiritisme a Espanya (vegeu Roca, 1986: XXI; Horta, 2001: 160; Mülberger, 2016c: 71; i Méndez Bejarano, 1929: 519-520).

las obras” (Primer Congreso, 1888: 73); desconcert que atribueixen a la falta de fe racional, a “la carencia, en el ser humano, de un criterio científico á que ajustar sus relaciones con el mundo invisible, relaciones hondamente perturbadas por la fatal influencia de las religiones positivas” (Primer Congreso, 1888: 73). El cop d’estat del 3 de gener de 1874, amb la conseqüent dissolució de les Corts, va aturar en sec aquest projecte educatiu.¹⁷ L’episodi, però, serviria per demostrar la rellevància que va arribar a assolir l’espiritisme a Espanya. Així es rememora en les actes del *Primer Congr s Espiritista Internacional*:

Disueltas aquellas Cortes, no fue posible discutir la repetida enmienda, aunque siempre quedar  como un monumento para demostrar la importancia que en este país lleg  á adquirir el Espiritismo, que tan honrosa representación tuvo en las Cortes Constituyentes de la República Española (Primer Congreso, 1888: 74).

El restabliment de la monarquia que té lloc a la fi de la Primera República i que significa l’inici de la Restauració (1874-1898) s’ha interpretat com el començament d’un període desfavorable pel moviment espiritista,¹⁸ at  el retrocés que hi ha en els drets d’expressió, associació i impremta, que són severament restringits. No obstant això, en la segona dècada d’aquesta nova etapa, tindrà lloc una de les fites més rellevants del moviment espiritista en el context hispànic: la celebració el 1888 del *Primer Congr s Espiritista Internacional* a Barcelona, organitzat pel *Centre Barcelon s de Estudios Psicológicos* i la *Federación Espiritista del Vallès*.¹⁹ Tal com assenyala Abend (2004: 529), si bé l’espiritisme va aconseguir un cert prestigi institucional durant el breu període de la Primera República, no va ser fins als primers temps de la Restauració que el moviment va adquirir una important legitimitat i visibilitat pública i, ahora, es va dotar d’una significativa dimensió política. L’organització del *Primer Congr s Espiritista Internacional* va tenir un paper molt rellevant en aquest sentit.

El congrés, que es va celebrar entre el 8 i l’11 de setembre de 1888, l’any de l’Exposició Universal a Barcelona, significa la sortida de la clandestinitat de l’espiritisme a Espanya i va servir, com la mateixa exposició, per donar projecció internacional a la capital

¹⁷ En les actes del *Primer Congr s Espiritista Internacional*, es recull el programa d’ensenyansa que es pretenia institucionalitzar (Primer Congreso, 1888: 74-75).

¹⁸ Vegeu Mendez Bejarano, 1929: 520; Horta, 2004: 184; i Mülberger, 2016c: 72.

¹⁹ El *Primer Congr s Espiritista Internacional* (1888) ha estat objecte d’estudi en les següents fonts bibliogràfiques: Balltondre & Graus, 2015: 139-143; Horta, 2001: 159-160; 197-198; Horta, 2004: 227-238; i Mülberger, 2016c: 80-89.

catalana. D'ençà d'aquest esdeveniment, que va tenir un gran èxit d'assistència,²⁰ Barcelona es consolida com a ciutat de referència pel moviment espiritista internacional, com ho serà també París o Londres, on també se celebrarien congressos. Aquesta idea ja era molt present durant el mateix congrés espiritista de Barcelona. La primera ponència pública, que va donar veu a la comissió organitzadora,²¹ va culminar amb aquesta apel·lació grandiloqüent a la ciutat:

Todos los pueblos saludan á Barcelona que refleja en las olas del mar los triunfos de su admirable industria; y todos los amantes del progreso la vitorean, porque á su vez estos Congresos reflejan las conquistas de la libertad, de la razón y de la ciencia. Saludo al ilustrado periodismo de esta noble ciudad por la prodigiosa actividad que va desplegando para dar publicidad á todas las ideas que fulguran en el firmamento de la aurora filosófica y literaria de nuestra patria. Vislumbramos como Colón la playa del porvenir; y si aquél desde la cubierta de su buque gritaba: ¡tierra! ¡tierra! Nosotros exclamamos desde Barcelona: libertad, igualdad, fraternidad: Hacia Dios por la caridad y por la ciencia. (Primer Congreso, 1888: 141).

Fixem-nos també en els dos lemes als quals es fa referència: d'una banda, els valors republicans de la Revolució Francesa; i, de l'altra, la divisa kardeciana que proposa l'aproximació a Déu a través de la pràctica de l'amor –aquí, concretat amb la noció de caritat²²– i la ciència, sobre la qual es legitima aquesta doctrina. En aquest sentit, cal destacar que una de les conclusions aprovades en el *Primer Congrés Espiritista Internacional* és, justament, que l'espiritisme constitueix una ciència positiva i experimental (Primer Congreso, 1888: 268), la qual cosa mostra –com ha subratllat Graus (2015: 131)– que l'espiritisme es va constituir amb la intenció de formar part de la ciència. En tot cas, en el decurs del congrés, aquests lemes es plantegen com els mitjans per poder transformar la societat i, així, fer acomplir la «lleï del progrés», una idea central en la doctrina espiritista (vegeu Kardec, 1857/2006: 335-348). Això ens porta a subratllar que en aquestes jornades s'imposa, com ja ha estat assenyalat

²⁰ Segons les actes del congrés, hi van assistir representants de cent-deu centres espiritistes: seixanta-vuit d'Espanya, vint-i-quatre de França, quatre de Bèlgica, dos d'Itàlia, dos de Rússia; setze de diferents països sud-americans (Cuba, Puerto Rico, Xile, Perú, Mèxic, Veneçuela i Argentina) i dos dels Estats Units (Primer Congreso, 1888: 82-87). També hi assisteixen representants de vint-i-set diaris. Alhora, el Salón Eslava, l'espai on es va celebrar el Congrés, que tenia una capacitat de dues mil persones, estava ple cada dia i amb ciutadans procedents de totes les classes socials (Primer Congreso, 1888: 79).

²¹ Pel que fa als membres de la comissió organitzadora del Congrés, destaca la figura de Fernández Colavida com a president honorari, Antonio Torres Solanot i Pierre Gaetan Leymarie –considerat el primer successor de Kardec– com a presidents de la comissió, i Amalia Domingo Soler i Miguel Vives, en qualitat de vice-presidents (Primer Congreso, 1888: 94-95).

²² Segons Mühlberger (2016c: 83), els espiritistes espanyols van substituir la paraula «amor» pel terme «caritat», que emfatitza la tasca d'assistència humanitària, com es posa en relleu en l'obra d'Amalia Domingo Soler. Això no vol dir, però, que Kardec no utilitzés el concepte «caritat» en la seva obra (vegeu Kardec, 1857/2006: 379-387).

(Balltandre & Graus, 2015: 141), la branca moral i social de l'espiritisme.²³ És cert que s'insisteix en què l'espiritisme és, alhora, una filosofia, una ciència, una moral i una religió laica (Primer Congreso, 1888: 120), i es reivindica tota l'obra de Kardec, entesa com el corol·lari últim de les grans aportacions de la història de la humanitat.²⁴ Però, per damunt de tot, es remarca la necessitat d'emprendre polítiques concretes per reformar la societat:

Acabada casi la fase experimental, desde hoy debemos preocuparnos de la fase social: es preciso edificar un pueblo nuevo, es preciso reconstruir y regenerar el pasado, trabajar en renovar el mundo, en rejuvenecer el organismo vicioso y casi caduco ya de este sér enfermo y débil que se llama Humanidad; [...]. Y he aquí la misión que la doctrina espírita debe cumplir en su nueva fase: esta fase, en sus aplicaciones prácticas, debe ser eminentemente *moral, social y política*. (Primer Congreso, 188: 164).

El projecte de reforma social que es proposa en aquest congrés abasta àmbits molts diversos. És revelador aproximar-nos-hi per veure de quina manera la doctrina espiritista es va materialitzar en un programa d'acció molt definit. I això malgrat que aquesta politització no entrava dins dels objectius de Kardec.²⁵ Mülberger (2016c: 85-87) l'ha resumit en sis eixos d'actuació. En primer lloc, es defensa l'ensenyament laic, al qual hi ha de tenir accés tothom i ha de permetre l'aprenentatge conjunt entre els dos sexes. També es vol potenciar la difusió del coneixement a partir de la creació de biblioteques populars, el lliurament gratuït de llibres i l'organització de xerrades públiques. Un segon eix s'ocupa de les relacions entre els patrons i els treballadors; es

²³ En relació amb les dues branques de l'espiritisme, vegeu Monroe (2008: 226-233) i Sharp (2006: 174-182). En els seus estudis s'explica que després de la mort d'Allan Kardec, l'espiritisme s'escindeix en dos corrents: el que remarca la dimensió moral i sobretot consoladora del moviment, que és representat per León Denis (1846-1927); i el que subratlla el seu caràcter científic, que és presidit per Gabriel Delanne (1857-1926).

²⁴ Així ho desenvolupa Antonio Torres Solanot en el proemi de les actes del congrés, en el qual argumenta que l'espiritisme recull el llegat més valuós de les diferents etapes de la humanitat, tant del món occidental com de l'oriental. La doctrina kardeciana és concepció com a hereditària del corpus vèdic, la reforma racional de Buddha, les pràctiques zoroàstriques perses, les revelacions dels oracles grecs, les profecies de les sibil·les romanes, els relats de l'Antic i el Nou Testament o el saber alquímic i astrològic del Renaixement, que arriba de la mà de figures com Lull, Paracels o Bacon. I així fins a arribar als darrers descobriments de l'època moderna i contemporània, com el magnetisme o l'hipnotisme (vegeu Primer Congreso, 1888: 9-13; 138-139). Vist des d'aquesta perspectiva, s'arriba a la següent conclusió: "que no damos un paso en la historia de la Filosofía, sin encontrarnos una verdad del Espiritismo; como no hay Geometría posible sin la idea de triángulo" (Primer Congreso, 1888: 139).

²⁵ Pel que fa a aquesta posició de Kardec, vegeu Monroe, 2008: 156. Segons aquest autor, Kardec va treballar per dissuadir els seus seguidors d'emprendre projectes polítics en base a la doctrina espiritista. Argumentava que la «lleï del progrés» acabaria portant el canvi social de manera inevitable i que era perillós mirar d'accelerar aquest procés de reforma social a partir de l'acció política directa. Alhora, Kardec entenia que la continuïtat de l'existència de la *Societat espiritista* depenia de fins a quin punt aconseguís evitar involucrar-se en controvèrsies religioses, polítiques, socials i econòmiques. Això explica per què, durant el temps en què va viure Kardec, en els pamflets i les revistes espiritistes només es discutia sobre política en termes generals.

pretén millorar les condicions de vida dels obrers tenint molt present el model de «Famillisteri» que va idear Jean-Baptiste André Godin. En tercer lloc, s'advoca per l'associacionisme i la societat de socors mutu com a mitjà per fer front als col·lectius més vulnerables de la societat. Una quarta mesura té a veure amb la reivindicació del laïcisme a l'hora d'organitzar la societat, la qual cosa es concreta en la demanda del registre civil de naixement, el matrimoni civil i la secularització dels cementiris. En cinqué lloc, es planteja la necessitat d'una reforma penitenciària, que aboleixi la pena de mort i les condemnes perpètuas, així com la integració social dels presos tan bon punt s'hagin rehabilitat. Per últim, reivindiquen el pacifisme i el cosmopolitisme com a principis per harmonitzar les relacions socials. Es proposa la fi de la indústria militar, el desarmament dels exèrcits, la creació de lligues de pau i la supressió gradual de les fronteres polítiques.

Totes aquestes iniciatives busquen, a la llum de les ensenyances de Kardec, contribuir a la regeneració moral i social de la humanitat, que entenen que passa per un període desolador, per una veritable crisi històrica (Primer Congreso, 1888: 109; 140). És en aquest context que l'espiritisme exhibeix el seu vessant més revolucionari, la seva gran capacitat performativa, tal com es remarca en la tercera sessió pública:

el Espiritismo, [...] no es religioso solamente, que es total, que es revolucionario, más revolucionario que cuantas doctrinas se tienen por revolucionarias en el mundo, porque las comprende á todas. Pacífica, sí; incruenta, es cierto; pero profunda, demoledora, ha de ser la acción del Espiritismo en cuantas esferas la existencia abarca; quisiéramos nosotros pulverizar la sociedad presente y organizarla de nuevo. (Primer Congreso, 1888: 242).

Les actes del *Primer Congrès Espiritista Internacional* mostren les grans expectatives que es van dipositar en l'espiritisme per modificar radicalment l'ordre social establert. Si hi ha un fil conductor que vincula les diferents ponències públiques i privades és l'entusiasme i les esperances que desperta aquesta nova doctrina per introduir grans canvis en el camp social, polític i religiós. Sobre la base de l'espiritisme es vol incidir en l'educació, les relacions laborals, el paper de l'església, la indústria militar o les fronteres. Des del punt de vista d'Horta (2004: 292) o de Palà (2015: 99), l'espiritisme es materialitza a la Catalunya de finals del segle XIX com un sistema conceptual integral a partir del qual s'ideen múltiples projectes socials, amb un fort component utòpic, que

tenen com a objectiu atendre els interessos de les classes subalternes.²⁶ Ara bé, com ha argumentat Mülberger (2016c: 93), aquest gir de l'espiritisme cap a la revolució social no es pot concebre com un tret distintiu de l'espiritisme hispànic o català, ja que es tractava d'una tendència present a nivell internacional, molt vinculada a les tensions socials que va provocar la industrialització. Cal tenir present el missatge d'optimisme que transmetia l'espiritisme a les classes treballadores que neixen de la Revolució Industrial. Aquesta doctrina ofería la possibilitat de donar una explicació racional a situacions que eren percebudes com a injustes. Com hem vist, des de la perspectiva de l'espiritisme, tals circumstàncies eren degudes a faltes que havia comès l'esperit en altres vides anteriors. Però si durant la vida corporal es posava en pràctica la caritat, la solidaritat i el proïsme, aquestes faltes s'anirien redimint i, així, l'esperit es podria anar purificant (Kardec, 1857/2006: XIV-XX). En paraules de Mülberger (2016c: 94), “el espiritismo ofrecía sobre todo un lugar de apoyo humano y moral [...]. Con la promesa de un pasado y futuro para el alma más allá de la vida terrenal, introducía una nueva dimensión en las tristes vidas obreras, llenas de miseria y sufrimiento.”

L'èxit de convocatòria i el ressò que va tenir el *Primer Congrés Espiritista Internacional* de 1888 és una de les mostres de la magnitud que va assolir l'espiritisme en el context hispànic i, més concretament, en el català. L'auge d'aquest moviment s'estendria fins al primer terç del segle XX. El 1934, en el si de la Segona República –període favorable per l'espiritisme– es torna a celebrar a Barcelona, entre l'1 i el 10 de setembre, una altra important trobada espiritista: el *Cinquè Congrés Espiritista Internacional*, que va tornar a tenir un gran èxit d'assistència.²⁷ Aquesta vegada van rebre el suport de la Generalitat de Catalunya i l'Ajuntament de Barcelona (Federación Espiritista Internacional, 1934: 50), motiu pel qual van poder celebrar el congrés al Palau de Projeccions de l'Ajuntament. Aquest suport institucional va ser vist com una prova de l'èxit creixent de l'espiritisme. Així en va parlar Humbert Torres en el mateix congrés:

[...] mientras unos lustros atrás nuestras obras era quemadas públicamente por las autoridades, hoy el Ayuntamiento de Barcelona y la Generalidad, con sus honorables presidentes, amparan este Congreso. ¿Queréis mayor contraste, mayor progreso? Aprendan los pesimistas y los

²⁶ En la historiografía sobre l'espiritisme se subratlla especialment la relació entre aquesta doctrina i els corrents de pensament d'esquerres (vegeu Brower, 2010: 10; Monroe, 2008: 157; Moore, 1977: 70; i Sharp, 2006: capítol 1).

²⁷ Segons les actes del *Cinquè Congrés Espiritista Internacional*, hi van assistir representants de més de cent centres espiritistes de tot el món (vegeu Federación Espiritista Internacional, 1934: 60-61).

descontentos a saber mirar las cosas con amplias perspectivas. Este cambio ha sido posible porque nuestras ideas han ganado ya la conciencia universal. Este es el enorme progreso realizado por nuestras doctrinas en poco más de medio siglo. (Federación Espiritista Internacional, 1934: 168).

Aleshores a Catalunya hi havia cent-vint associacions espiritistes (Horta, 2001: 161). També la literatura catalana és testimoni de la dimensió que va assolir l'espiritisme. Obres com *El corb* (1911) de Juli Vallmitjana, *Xandí* (1931) de Josep Maria Millàs-Raurell, *Eva* (1931) de Carles Soldevila, *La barca d'Isis* (1933) de Joan Oller,²⁸ *Incerta glòria* (1956) de Joan Sales,²⁹ o –molt més recentment– *La flama d'or* (2017) de Màrius Blàvia,³⁰ al·ludeixen a sessions i pràctiques espiritistes que es contextualitzen en el primer terç del segle XX. Davant aquestes xifres i aquest impacte s'accentua la pregunta sobre les causes per les quals l'espiritisme va arribar a esdevenir un fenomen tan rellevant en la societat catalana de finals del segle XIX i principis XX. Queda, però, fora de l'àmbit d'aquesta tesi investigar de manera específica aquesta qüestió, sobre la qual ja s'han fet aportacions destacades.³¹

Amb tot, és fonamental tenir en compte que l'arrelament i l'expansió de l'espiritisme coincideix amb una època de gran progrés i desenvolupament de la psicologia científica en general, i de la «investigació psíquica» o de la «metapsíquica» –expressions que s'utilitzen en el context llatí (França i Espanya) i anglosaxó, respectivament, per designar l'estudi científic de fenòmens considerats extraordinaris o paranormals.³² D'acord amb la historiografia, el descobriment de noves forces físiques, com l'electricitat o la radioactivitat, així com la invenció de la fotografia, el telèfon o el telègraf, que sobrepassaven les limitacions del temps i l'espai, va ajudar a creure en la possibilitat que existissin facultats mentals latents en l'ésser humà fins ara desconegudes, que es podien exterioritzar a través d'un mitjà.³³ En aquest context, pràctiques com la frenologia, el magnetisme animal o mesmerisme, l'hipnotisme o la psicoanàlisi van passar per un període de gran vitalitat i dinamisme. Un exemple local de l'auge que va viure la psicologia experimental a principis del segle XX és el curs que

²⁸ Dec aquestes quatre referències al professor Miquel M. Gibert.

²⁹ En relació amb les referències espiritistes que apareixen a *Incerta glòria* i a la correspondència de Joan Sales, vegeu Saranyana, 2016: 77-83.

³⁰ Dec aquesta última referència a l'escriptora Rosa Fabregat.

³¹ Vegeu Abend, 2004; Balltandre & Graus, 2015; Horta, 2001, 2004; Palà, 2015; i Mülberger, 2016a.

³² Vegeu Edelman, 2006: 45; Mülberger, 2016d: 95; i Balltandre, 2016: 193.

³³ Vegeu Brower, 2010, capítol 1: 3; Graus, 2015: 15; Monroe, 2008: 67; Mülberger, 2016d: 130; i Roca, 1986: XI.

va programar Eugeni d'Ors el 1909 sobre els processos psíquics que regulen l'atenció humana (vegeu Ors, 2017).

D'altra banda, els fenòmens mediúmnic que s'efectuaven en el marc de l'espiritisme van despertar molt d'interès per part de metges i científics; alguns d'ells de reconeixement internacional, com Charles Richet, Pierre Janet o Cesare Lombroso. Era un interès sobretot de tipus psicològic; la «mediumnitat» era vista com un camp fecund on seguir investigant els límits de la consciència i de la personalitat (Plas, 2012: 34-42). D'aquesta manera, alguns mèdiums espiritistes es van convertir en subjectes d'investigació científica i van acabar tenint un paper destacat en el desenvolupament d'aquestes investigacions. Segons Graus (2016: 137), els mèdiums fins i tot haurien pogut sobreviure sense l'espiritisme atesa l'apropiació de la «mediumnitat» des de l'àmbit científic. Així, doncs, malgrat que alguns científics, com ara Josep Comas i Solà, s'esforçaven per demarcar i distingir els estudis psíquics respecte del moviment espiritista (Roca, 2004: 23-25), les fronteres entre aquests camps van ser especialment difuses.³⁴

El 1895 es van fundar les primeres societats espanyoles d'investigacions psíquiques, com la *Sociedad de Investigaciones Psíquicas Ibero-Americana* de Madrid o el *Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas* de Barcelona. Tanmateix, en el context hispànic no es va arribar a consolidar un moviment entorn d'aquestes investigacions (Mülberger, 2016d: 133). És per això que els científics catalans i espanyols van buscar referents fora, sobretot a França, i van divulgar els seus estudis en revistes i congressos espiritistes, des dels quals es fomentaven aquestes aproximacions. Els espiritistes entenien que aquests estudis ajudaven a promoure i a difondre la seva doctrina (Graus, 2015: 8-10). Aquest tipus d'interaccions contribueixen a explicar per què les pràctiques i les teories espiritistes van arribar a ser molt conegudes entre la classe mitjana culta interessada en els nous coneixements científics i psicològics (Solà, 1997: 279). Amb l'arribada, però, de la Guerra Civil espanyola i la forta repressió posterior, l'espiritisme va ser ràpidament sufocat i ja no va aconseguir recuperar-se. El *Congrés Espiritista Internacional* de 1934 va constituir, així, l'última gran manifestació pública d'aquest moviment (Horta, 2001: 161; Lladonosa, 1976: 248; Solà, 1998: 288).

³⁴ Es posa especialment de manifest en els estudis de Bensaudet-Vicent & Blondel, 2002; Lachapelle, 2011; Le Maléfan, 1999; o Plas, 2000. Per a un resum sobre les aportacions d'aquestes fonts bibliogràfiques, vegeu Graus, 2015: 14-16.

2. El *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida

La Lleida de l'últim terç del segle XIX no va quedar al marge de l'expansió de l'espiritisme. D'una banda, en la societat lleidatana finisecular, es mantenia l'hegemonia social i cultural del catolicisme tradicional, que comptava amb el suport de les institucions públiques.³⁵ Tot i que durant i també després del Sexenni Democràtic (1868-1874) Lleida va començar a mostrar signes de modernitat amb la creació de noves associacions polítiques catalanistes i la fundació d'ateneus i acadèmies culturals, com l'*Ateneu Lleidatà o l'Acadèmia Artístico-Literaria*, on es cultivava una intel·lectualitat progressista i republicana, això no va suposar un perill per a l'ortodòxia catòlica lleidatana. Com ha assenyalat Jaume Barrull (2011: 21), en aquest marc del desenvolupament del catalanisme a Lleida, la major part de la cultura que es produïa seguia tenint un marcat caràcter catòlic i conservador, i algunes de les figures lleidatanes més significatives eren catòlics influents. En els discursos eclesiàstics s'insistia en els perills que comportava la modernització i s'advocava pel tradicionalisme. També és molt indicatiu que una de les institucions culturals més emblemàtiques de Lleida durant les últimes dècades del segle XIX fos l'*Acadèmia Bibliogràfica Mariana*, la qual es caracteritzava pel seu compromís amb el catolicisme i les tendències conservadores. Així mateix, alguns dels màxims representants de la Renaixença lleidatana, com per exemple el poeta Lluís Roca Florejachs (1830-1882), van col·laborar activament i van formar part d'aquesta associació cultural, la qual cosa evidencia la importància dels valors socials de l'Església per una part destacada de la intel·lectualitat lleidatana. Ara bé, tot i que el catolicisme seguia tenint molt de pes, la societat era molt lluny de ser unànimement catòlica. El laïcisme, l'anticlericalisme, el republicanisme i l'espiritisme van anar guanyant terreny progressivament i es van acabar convertint en una amenaça per a mantenir l'hegemonia catòlica a Lleida (Barrull, 2009b: 117).

La societat lleidatana no va tardar a presenciar la fundació de centres espiritistes. El primer grup del qual hi ha constància és el *Círculo Cristiano Espiritista*, que es va fundar a la ciutat de Lleida el maig de 1873. Dues dècades més tard, el 1892, es

³⁵ Així ho han posat en relleu els estudis de Jaume Barrull i Quintí Casals. Barrull (2004, 2009b, 2009c) ha dedicat diferents estudis al context religiós lleidatà al llarg del segle XIX. També Casals (2013) ha tingut molt en compte el context religiós en el seu llibre sobre la modernització i la Renaixença a la Lleida del segle XX.

constitueixen a la mateixa ciutat dos grups més: el *Centro Espiritista Victor Hugo* i el *Centro Espiritista Luz del Alba* (Horta, 2004: 321-323). Alhora, en les actes del *Primer Congrès Espiritista Internacional* (1888: 84), consta que hi van participar dos altres centres de la província de Lleida: el *Centro Espiritista de Gerri de La Sal* i el *Centro Espiritista de Bell-lloc*, aquest últim possiblement ubicat a la comarca del Pla d'Urgell. D'aquests cinc grups, sobresurt clarament el *Círculo Cristiano Espiritista* (1873). L'introduïdor de l'espiritisme a Lleida i alhora un dels fundadors d'aquesta societat va ser l'aranès Domènec de Miguel Cors (1829-1881). De Miguel havia estudiat filosofia i teologia escolàstica a Osca i va exercir com a professor a escoles de Madrid, Tarragona, Cervera i Barcelona, on va descobrir l'espiritisme. L'any 1858 es va traslladar a Lleida per dirigir l'Escola Normal de Lleida i aquí va conèixer a Josep Amigó Pellicer, que hi va entrar com a professor l'any 1869.³⁶ Un any després, el 1870, Domènec de Miguel i Amigó Pellicer, juntament amb altres mestres de l'Escola Normal, van començar a reunir-se periòdicament per estudiar i debatre la doctrina espiritista (Lladonosa, 1976: 9). Finalment, el 1873, l'any de la Primera República, van decidir, malgrat les presumibles represàlies governamentals que podrien patir,³⁷ constituir-se com a grup.

La rellevància del *Círculo Cristiano Espiritista* no es deu tant al fet de ser el primer centre espiritista lleidatà, sinó als membres que hi van col·laborar i a la contribució que va fer a la literatura espiritista de l'època a partir de les seves publicacions: d'una banda, la revista mensual *El Buen Sentido* (1875-1893) i, d'altra banda, els llibres *Roma y El Evangelio* (1874) i *Nicodemo o la inmortalidad y el renacimiento* (1879), ambdós escrits per Josep Amigó Pellicer.³⁸ Més endavant, Humbert Torres considerarà aquests llibres dos clàssics de l'espiritisme espanyol (s.d.: 71). També hi ha constància que

³⁶ Per ampliar la biografia de Domènec de Miguel, vegeu Lladonosa, 1976: 11; Palà, 2015: 328; i, molt especialment, Casals, 2013: 337-340.

³⁷ Respecte a les represàlies que van patir els impulsors del *Círculo Cristiano Espiritista*, vegeu Palà, 2015: 328; i Barrull, 2009a: 66. D'una banda, Barrull (2009: 66) assenyala que l'any 1888 Amigó va ser condemnat a un any de presó o tres-cents pessetes de multa per la publicació d'alguns articles considerats ofensius per a l'Església Catòlica i, finalment, va ser destituït del seu càrrec com a catedràtic de l'Institut de Batxillerat. Per altra banda, Palà (2015: 328) ha donat a conèixer les primeres reaccions governamentals que van patir Domingo de Miguel i Amigó Pellicer després de la fundació d'aquest centre: "Al gener de 1875 es va obrir un expedient als dos professors, que foren apartats cautelarment de la docència al setembre del mateix any. La resolució final de l'expedient arribà el 1879 i implicà la pèrdua definitiva de Josep Amigó i Pellicer del seu carrer de professor i el trasllat de Domingo de Miguel a Canàries, que també acabà suposant la fi de la seva tasca docent, ja que no s'hi va poder traslladar per motius de salut" (Palà, 2015: 328).

³⁸ Les fonts secundàries que trobem al voltant d'aquest grup espiritista són les següents: Barrull, 2009a: 65-67; 2011: 23-24; Horta, 2004: 167-171; Méndez Bejarano, 1929: 518-519; Lladonosa, 1976; Palà, 2015: 95-96; 327-332; i Prats, 1986: 18; 22-25.

aquest grup va contribuir a crear la revista *La Unión Espiritista* (1896-1899), un periòdic que va ser l'embrió de la *Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña* (1897) (Palà, 2015: 331).

Per conèixer el pensament religiós d'aquests primers espiritistes lleidatans, és fonamental el llibre *Roma y el Evangelio*. De les tres publicacions del grup, aquesta és la font en què es presenta de manera més exhaustiva i sistemàtica les seves bases doctrinals. Es tracta de la primera publicació del grup –es va editar a la impremta de Josep Sol i Bertran³⁹ un any després d'haver-se constituït formalment–, i la qual va contribuir a consolidar-los com a tal. A pesar de la poca atenció que ha merescut aquesta obra,⁴⁰ es tracta d'una font primària central per conèixer de prop les motivacions i les inquietuds d'aquest col·lectiu.

En el pròleg es relaten els inicis d'aquesta societat:

Cuando dimos principio á nuestras reuniones, en el mes de Mayo del año próximo pasado, al objeto de estudiar el Espiritismo, léjos estábamos de sospechar que pudiera llegar un día en que hiciésemos público el resultado de nuestros modestos trabajos. Temíamos hallar en la nueva doctrina puntos ridículos, flancos vulnerables y motivos mas que suficientes no ya solo para relegarla al desprecio en primer término y al olvido despues, sino aun para condenarla como atentatoria á las sabias leyes de la moral evangélica; en cuyo caso, nuestro ánimo era disolver las reuniones y volver cada uno á su punto de partida.

Empero hemos de confesar que nos habíamos equivocado. Nuestra prevencion contra la nueva escuela era infundada é ilegítima, y debemos á la verdad esta espontánea confesión. En vez de hallar en ella teorías faltas de lógica, afirmaciones ridículas, creencias supersticiosas y absurdas, hemos visto una filosofía robusta, accesible á la razon, sancionada por los hechos y sólidamente establecida sobre la predicacion de Jesucristo. (Amigó, 1874: V-VI).

Hi ha un interès a subratllar que els membres d'aquest grup es van aproximar a l'espiritisme amb molts dubtes i prejudicis negatius. El fet de remarcar aquests primers recels, a banda de mostrar la mala recepció que havia tingut aquesta doctrina, esdevé un recurs per guanyar la complicitat del lector encara no afí a l'espiritisme; la seva percepció és la mateixa que tenien ells abans d'haver estudiat l'obra espiritista. Això sí,

³⁹ Pel que fa a la figura de Josep Sol i Bertran, vegeu Casals, 2013: 371-372. En aquesta font, s'explica que Sol i Bertran (1815-1889) era fill d'una família de grans terratinents i va ser un destacat patrici lleidatà. Militant liberal i progressista, va col·laborar amb la fundació de diferents institucions lleidatanes i va ser regidor (1861-1862) i alcalde (1863-1864) de Lleida, durant el mandat del qual va inaugurar els Camps Elisis. El 1849 va fundar la Impremta Sol al centre històric de la ciutat, fet que el va convertir en el primer impressor d'origen lleidatà. El 1874, el seu fill Josep Sol Torrens va assumir la titularitat de la impremta, que va esdevenir la més potent de la província.

⁴⁰ Fins ara només s'hi ha aproximat Lladonosa (1976) i, breument, Horta (2004: 168-170). També ha rebut un breu comentari per part de Méndez Bejarano (1929: 519) i, amb un tractament molt despectiu, per part de Menéndez Pelayo (1956/2007: 1025), que va considerar aquest llibre “un género grotesco y de filosofía para reír [...] un tejido de groseras impiedades”.

tan bon punt van portar a terme aquest estudi es van convèncer del seu immens valor: observen aleshores una filosofia comprensible a la raó, comprovada empíricament i d'acord amb les ensenyances de Jesús. Convençuts, doncs, d'aquesta doctrina, decideixen publicar aquest llibre per justificar les seves creences.

L'obra es divideix en tres parts. La primera part és la que requereix més atenció, perquè és on s'exposen les seves conclusions respecte a les religions en general, el catolicisme actual i l'espiritisme. Trobem, en els primers capítols, diferents reflexions sobre el fet de creure, que constitueixen una apologia de la fe raonada en detriment de la fe cega:

Es muy cómodo decir «creed» y sumamente difícil creer lo que la razón no acepta. En vano los médicos se esforzarán en persuadir al enfermo de que su salud mejora, si cada día se siente mas débil y quebrantado. Pronúnciese enhorabuena la palabra «creed», mientras que á continuación se recomiende el estudio de las creencias impuestas; mas imponer la fe y negar el derecho de inquirir sus motivos ¿no equivale á hacer aun la misma verdad sospechosa de mentira? (Amigó, 1874: 15).

Aquest fragment il·lustra una de les principals reivindicacions d'aquesta obra: la necessitat de qüestionar i repensar críticament les creences heretades (vegeu Amigó, 1874: 12-17). És més, manifesten que aquest és el deure de l'home veritablement religiós (Amigó, 1874: 24). S'insisteix en la importància de fer ús de la raó en la recerca de Déu; un camí que s'equipara a la recerca de la veritat i, al seu torn, a indagar en la correlació entre la ciència i la religió, fins a aconseguir harmonitzar-les. Sostenen que Déu engloba tota la veritat, de manera que la ciència i la religió no són més que expressions d'aquesta veritat. Cal, doncs, cercar aquestes correspondències –s'entreveu aquí l'antiga idea del micro i macrocosmos– i aquest ha estat el seu propòsit com a grup:

La verdad absoluta es una é indivisible, es Dios. Todas las manifestaciones de la verdad salen de un mismo foco, de un mismo centro, de la divina sustancia. El que busca la verdad, busca a Dios. La ciencia y la religión son manifestaciones de la verdad absoluta; salen de Dios y á Dios vuelven. La religión es la ciencia y la ciencia es la religión: son, permítasenos la palabra, el hilo conductor que pone en comunicación á la criatura y al Criador. La ciencia que no conduce a Dios, es falsa; la religión que no marcha con la ciencia no es la verdadera religión. Pues bien, lo que nosotros hemos procurado es buscar en la ciencia los fundamentos de nuestra religión, de la religión que nos habían transmitido nuestros mayores y que heredamos á ojos cerrados, sin la conveniente reflexion. (Amigó, 1874: 12).

Encara que la majoria dels membres del *Círculo Cristiano Espiritista* provenen de famílies arreladament catòliques,⁴¹ defensen la seva independència religiosa, que els porta a preguntar-se “¿Por qué somos católicos romanos?” (Amigó, 1874: 19), a la qual cosa responen:

Somos católicos porque lo fueron nuestros padres, porque lo era el país en que nacimos, porque lo fue nuestra educación, porque nos enseñaron a discurrir con el criterio católico, porque sólo el catolicismo entre las religiones tenía carta de naturaleza en nuestro suelo; porque de no serlo habríamos incurrido en el desprecio de muchos de nuestros ciudadanos [...]. Entonces habríamos de convenir que, para ser católicos, no nos asisten razones más poderosas que las que pueden alegar los judíos, los mahometanos, los budistas, los sectarios del brahmanismo y los afiliados á las diferentes sectas en que vemos dividida la religión cristiana. (Amigó, 1874: 19).

Acorden, doncs, que els condicionants que van determinar la seva religió (el lloc de naixement, l'educació o l'ambient social) són els mateixos que motiven els creients d'altres religions. Feta aquesta constatació, consideren que aquests condicionants, si bé poden tenir sentit com a punt de partida, no poden ser tots els fonaments de la fe. Des de la seva òptica, els factors casuístics externs no condueixen a una profunda convicció religiosa, com han pogut comprovar ells mateixos:

Semejante catolicismo, con perdon sea dicho, estuvo muy lejos de satisfacernos. Podía servirnos de punto de partida, de primer jalon en nuestro ensayo filosófico; más nos faltaba la convicción, y una voz poderosa, la voz de la conciencia y del deber, nos repetía sin cesar: «Buscar la convicción, pues sin ella, la fé carece del mas legitimo de sus títulos, la moral del más eficaz de sus apoyos, y la religión del más solida de sus fundamentos.» (Amigó, 1874: 19).

És des d'aquesta perspectiva crítica i distanciada respecte a la religió que han heretat, que observen que Roma i el Papa no ostenten cap veritat absoluta, que no són infal·libles i, en conseqüència, poden induir a l'error:

Si Roma puede errar y ha errado díganlo las heregías aprobadas hoy por ella y mañana condenadas, las contradicciones de sus enseñanzas, los progresos de la ciencia condenados primero y luego prohijados y empleados, las influencias cortesanas dominantes en los palacios de los papas, los procedimientos poco canónicos de algunos para ceñirse la tiara, [...]. Y puesto que Roma puede errar y ha errado puede también inducir y ha inducido á error los que de sus doctrinas se alimentan. (Amigó, 1874: 21).

⁴¹ D'acord amb la investigació d'Horta (2004: 294), bona part dels espiritistes catalans havien estat catòlics practicants: “En termes socioreligiosos, una part important dels seus militants provenen del catolicisme: bé perquè se n'abandonen les pràctiques al moment que deixen enrere els pobles –on els capellans exerceixen un ferri control social sobre la societat–, a fi de migrar cap a centres urbans, bé perquè l'església deixa de ser vista com el mitjà de resolució dels conflictes «ideals» i «materials» que sacsegen els fidels”. En relació amb aquest bescanvi religiós, Pere Sánchez Ferré (2008: 172) també argumenta que “D'entre els neoespiritualismes que s'implantaren en el nostre país arrel del Sexenni Democràtic, l'espiritisme és el que millor encarna la funció de religió «de recanvi» que oferia a les masses urbanes, ràpidament allunyades del catolicisme, una espiritualitat sense dogmes, de caire progressista i en la qual la dona hi tindrà una funció de primer ordre ja que és ella normalment qui exerci de mitjà”.

Aquest fragment és un exemple de les moltes crítiques que trobem en aquest llibre adreçades a l'estament eclesiàstic. Aquestes crítiques, però, no es poden considerar de manera aïllada. L'espiritisme es va desenvolupar en un període històric, a partir de mitjan segle XIX, en què un sector creixent de la població va adoptar una actitud molt crítica envers les actuacions i l'hegemonia de l'Església Catòlica, com evidencia l'encès debat que es va plantejar aleshores sobre la necessitat de separar l'Església de l'Estat.⁴² Per tant, aquesta posició del grup espiritista de Lleida, encara que no s'havia expressat públicament en la societat lleidatana,⁴³ es troba en plena sintonia amb l'ambient social de l'època. Això sí, a l'hora de dissertar aquestes crítiques se citen nombrosos passatges del Nou Testament, com l'Evangelí de Sant Mateu, els Fets dels Apòstols o la Carta als Romans, de la qual es subratlla la importància de la «circumcisió espiritual», la doctrina de la «justificació per la fe i no per les obres» (Amigó, 1874: 30). La citació bíblica és emprada com un important suport per argumentar les seves discrepàncies envers la institució eclesiàstica.

Les males pràctiques que atribueixen a l'Església Catòlica els fa concloure que Roma ofereix, en aquests temps, un paisatge desolador i que no constitueix la legítima expressió de l'església establerta per Jesús (Amigó, 1874: 29). Bona prova d'això és l'escàs nombre de catòlics que hi ha «per convicció»:

Si hicieseis un recuento imparcial de los hombres verdaderamente afiliados por convicción al catolicismo romano ¡qué desengaño sufriríais! ¡Cuán pequeño quedaría su número, después de descontados los indiferentes, los escépticos, los materialistas, los hipócritas los fanáticos, los católicos de oficio y los católicos de conveniencia! (Amigó, 1874: 28).

Davant d'aquest diagnòstic social, però, no proposen acabar amb el catolicisme romà, sinó reformar-lo seguint les ensenyances de l'espiritisme:

Esta escuela no viene a destruir, sino a reparar y restablecer; á dar la voz de alerta á la humanidad, que se ha salido de su cauce, a fin de que, reconociendo sus extravíos y considerando la sima que se abre bajo sus plantas, vuelva sobre sus pasos y retroceda á las derechas sendas del Evangelio. No viene á destruir el cristianismo, antes a restaurarlo, descartando de él todo lo que los hombres han añadido en oposición a las verdades predicadas por Jesús. (Amigó, 1874: 36).

⁴² Vegeu, per exemple, el parer que van adoptar en relació amb aquest debat Emilio Castelar i Pi i Margall com a presidents de la Primera República Espanyola (1873-1874) (Duarte, 2004: 81). Per a un estudi actualitzat sobre el creixent anticlericalisme a Espanya en l'últim terç del segle XIX, vegeu Suárez Cortina, 2014: 231-240.

⁴³ Segons Lladonosa (1976: 9), «Fins aleshores a Lleida no havia aparegut cap publicació «heterodoxa». El periòdic més avançat que coneixem, «El Semi-Seminario Ilerdense» (1822-1823), sorgit dins el trienni liberal després de l'alçament de Riego, mai no va anar contra l'Església com a institució. Fou un periòdic progressista, defensor de la Constitució de Cadis, i res més».

Sota aquesta aposta per reformar el catolicisme subjauen les seves esperances respecte als catòlics. Consideren que els veritables catòlics acabaran abraçant amb entusiasme l'espiritisme (Amigó, 1874: 39). Lluny de marginar-los, se'ls apel·la directament i se'ls anima a estudiar l'espiritisme, de la mateixa manera que hi conviden altres col·lectius. També en les conclusions aprovades al *Primer Congrés Espiritista Internacional* se subratllava que aquesta doctrina “no impone una creencia, invita a un estudio” (Primer Congreso, 1888: 268). Vegem, doncs, com el grup espiritista de Lleida fa ressò d'aquesta idea:

Vengan a nuestro campo, que también nosotros invocamos el Evangelio y lo proclamamos de origen celestial, más que celestial, divino. Pero queremos el Evangelio en su cristiana pureza; no corregido y aumentado á interés y capricho de los hombres. [...]. Católicos, indiferentes, materialistas, hombres de buen deseo, estudiad. No os pedimos una adhesión fácil; pues harto sabemos y sabéis todos adonde conduce la aceptación impremeditada de creencias religiosas. Lo que os pedimos, lo que os aconsejamos, y al hacerlo cumplimos un deber que no podemos eludir, es que estudiéis y compareis. (Amigó, 1874: 40).

Finalment, en els últims capítols d'aquesta primera part, després de recomanar una sèrie de títols de llibres espiritistes, especialment de Kardec (vegeu Amigó, 1874: 41), es desenvolupen les principals ensenyances de l'espiritisme: la pluralitat de móns habitats i de les existències de l'home, la reencarnació de les ànimes, el rebuig al dogma de l'infern etern i la comunió entre el món espiritual i el món dels encarnats. Aquestes ensenyances posen de manifest que el grup espiritista es manté molt fidel als escrits kardecians. Reproduïm, tot seguit, el resum del seu credo, amb el qual es clou aquesta primera part:

CREEMOS en Dios único omnipotente, sapientísimo, infinito en perfecciones, causa del universo.

CREEMOS en la existencia é inmortalidad del alma espiritual, y en su perfectabilidad progresiva por los merecimientos.

CREEMOS en las recompensas y expiación de los espíritus en justísima proporción con la bondad ó malicia de sus actos libremente realizados.

CREEMOS en la pluralidad de mundos habitados y de existencias, como espresión lo primero de la sabiduría de Dios, y medios lo segundo de purificación de las almas y de reparación de las faltas cometidas.

CREEMOS en la salvación final de todo el género humano.

CREEMOS en la divinidad de la misión de Jesucristo, y en la redención de los hombres por el cumplimiento de los preceptos evangélicos.

NUESTRA MORAL es la caridad; NUESTRA RELIGIÓN, el Evangelio; NUESTRO MAESTRO, Jesucristo.

CREEMOS, con Jesús, que toda la ley y los profetas se reducen al amor de Dios y al amor de nuestros semejantes.

CREEMOS, por último, en la comunicación espiritual, como necesaria para el progreso de la humanidad y prueba de la soberana Providencia, que vela incesantemente sobre las debilidades de los hombres. (Amigó, 1874: 59).

Com en l'obra de Kardec, els epítets que s'utilitzen per descriure a Déu («únic», «omnipotent», «infinít en perfeccions», «causa de l'univers») indiquen que es tracta de la noció de Déu que es desprèn de l'Antic Testament. Ara bé, aquesta imatge veterotestamentària de Déu es desenvolupa a continuació en el sentit del Déu cristià. Creuen en «la salvació final de tot el gènere humà», fet que revela un Déu d'abast universal, que se situa per sobre de les barreres ètniques. Alhora, la virtut teològica de la «caritat», que ocupa un lloc fonamental en els escrits paulins (vegeu, per exemple, Basevi, 2013: 123-124), esdevé aquí la virtut que ha de definir la moral espiritista. I la importància que atorguen a «l'amor de Déu» fa pensar en la idea del Déu-Amor especialment accentuada en el Nou Testament. Destaca l'important valor que atribueixen als Evangelis –seguir els seus preceptes redimeix als homes–, així com a la figura de Jesús, a qui reconeixen com el seu mestre per excel·lència.

La segona part del llibre es dedica de manera exclusiva a la comunicació mediúmnica. Es tracta d'una part experimental que vol demostrar, ara per la via empírica –a través de les revelacions dels esperits–, la teoria espiritista explicada de manera teòrica en la primera part:

Admitidas la posibilidad y necesidad de la revelación, de la comunicación de pensamientos entre espíritus libres y los hombres, nuestro estudio habría sido incompleto, si, mientras sujetábamos al crisol de la razón los principios de la escuela espiritista, hubiésemos olvidado lo más importante de ella, la parte esperimental. (Amigó, 1874: 61).

Segons es relata en el llibre, van ser les mateixes persones que després van formar part del *Círculo Cristiano Espiritista* les que van començar a exposar-se a aquest tipus de comunicació, és a dir, a exercir de mèdiums; una pràctica que de seguida els va portar bons resultats. També deixen constància que es tractava d'una pràctica aleshores del tot desconeguda a Lleida. Es presenten, així, com a precursors i propagadors de la «mediumnitat» en aquesta ciutat:

Varios de los que hoy son individuos del Círculo lograron pronto resultados más o menos importantes, los suficientes para adquirir la necesaria convicción. Estos ensayos se repitieron con el mejor deseo por algunas familias formales en la confianza del hogar, y actualmente son varios los médiums escribientes de uno y otro sexo, que practican con fruto la mediumnidad en una capital donde apenas ni de nombre era conocida (Amigó, 1874: 63).

A partir del que van poder experimentar amb aquestes comunicacions espiritistes, que van ser sempre a través de l'escriptura automàtica (Amigó, 1874: 68), exposen una sèrie de característiques d'aquesta pràctica. S'assenyalen les dificultats i els perills que

comporta, que entenen que es deuen a la diversitat intel·lectual i moral dels esperits amb què contacten (Amigó, 1874: 64). I aconsellen que se suspengui tota comunicació que sembli procedir d'un mal esperit (Amigó, 1874: 65). Això els du a remarcar el caràcter moral que ha de tenir aquesta pràctica, tant per part dels esperits que es revelen com per part dels homes, que no poden perdre de vista que les seves preguntes han d'obeir a un fi ètic:

Se da todavía demasiada importancia á los fenómenos físicos, al hecho material de la comunicación, en perjuicio de la moralidad del acto, que debe ser la guía y el objeto. [...]. Todo lo que no sea procurar por medio de la comunicación el mejoramiento de las costumbres, empezando por la reforma de las propias, es divagar y profanar una gracia de inapreciable estima, que cesará con el mal uso. (Amigó, 1874: 66).

També recomanen practicar la «mediumnitat» de manera col·lectiva, ja que, quan es posa en pràctica individualment, sovint el mèdium sol obtenir afirmacions frívoles o contradictòries (Amigó, 1874: 76). I, sobretot, recomanen acceptar la resposta de l'esperit tal com es manifesti, sense forçar-lo perquè doni una resposta ajustada a allò concret que se li demana, atès que ells veuen millor que els homes el que els convé (Amigó, 1874: 78). Per últim, argumenten que les comunicacions entre els esperits i els éssers humans es poden reconèixer en totes les tradicions religioses, també al llarg de la història del catolicisme (Amigó, 1874: 81-82). Tenint present, doncs, que l'Església Catòlica acceptava aquestes comunicacions, afirmen que és del tot contradictori que ara condemni la revelació espiritista amb l'argument que aquesta és mediatitzada pel diable:

Si era posible ayer la comunicación entre los espíritus y los hombres sin la mediación del diablo, ¿por qué no ha de ser posible hoy? Y si no es posible ¿por qué no lazó el clero su anatema contra las comunicaciones cuando en estas se aconsejaba la celebración de misa y los legados á la iglesia? [...]. El clero sacerdotal sacrifica a su conveniencia personal la verdad de los principios al asegurar que el Espiritismo se propone destruir la religión cristiana, siendo así que lo que procura y se propone es afirmarla, aun cuando para lograrlo le sea forzoso arrancar la máscara á los que socolor de religiosa piedad esplotan la sencillez de los fieles. (Amigó, 1874: 82).

Una vegada exposades aquestes idees al voltant de la «mediumnitat», es presenta la transcripció de vint-i-set comunicacions espiritistes realitzades per membres del *Círculo Cristiano Espiritista*, amb la finalitat de donar a conèixer al públic els fruits dels seus treballs mediúmnic. Al final de cada comunicació, s'especifica el nom de l'esperit que s'ha manifestat, és a dir, l'autor de la revelació i, tot seguit, s'ofereix un breu comentari en relació amb el contingut revelat. Hi consten, entre d'altres, l'esperit de sant Pau, Moisès, sant Joan Evangelista, sant Agustí i Kardec.

Finalment, la tercera part del llibre s'ocupa de demostrar que la doctrina espiritista es troba expressada en la mateixa Bíblia. Destaca la quantitat de passatges seleccionats per provar la correspondència entre la fe cristiana i l'espiritista (vegeu Amigó, 1874: 221-244). Es busca en els llibres sagrats la confirmació d'una sèrie de principis que són centrals en l'espiritisme, com la reencarnació dels esperits i la pluralitat de móns, que l'infern no és etern ni el diable existeix, que la salvació és universal i que la comunicació espiritista no és deguda a cap influència infernal, sinó als esperits en els seus diversos graus d'elevació i puresa. Els passatges bíblics seleccionats van acompanyats de breus comentaris que contextualitzen el fragment en qüestió i adrecen l'atenció del lector al punt en què s'expressa o es suggereix la creença espiritista. Aquesta part culmina amb una dura crítica als apologetes del catolicisme romà, com a responsables d'una interpretació interessada i tergiversada dels escrits bíblics per tal de poder defensar els seus dogmes:

Los apologistas del catolicismo romano suelen hechar en cara á los que combaten alguno de sus dogmas con el testimonio de las Escrituras, un procedimiento, que en realidad es el que ellos han usado para establecerlos y defenderlos. Consiste dicho procedimiento en entresacar uno que otro versículo que hace para su objeto, y forzando su significación y arrastrando su sentido por los cabellos, crean el infierno eterno, inventan el diablo ó establecen la infalibilidad, sin tener en cuenta que la tal infalibilidad, el tal diablo, y el tal infierno se desvanecen como sombras á la luz de otros cien versículos y pasajes que se guarda muy mucho sin citar. (Amigó, 1874: 258).

En les conclusions de *Roma y el Evangelio*, es torna a fer una crida als catòlics, concretament als ministres de l'Església catòlica-romana, perquè s'uneixin a ells: “¡Con cuánto amor y entusiasmo los recibiríamos!” (Amigó 1874: 262). És interessant observar que aquesta vegada no se'ls demana que gosin estudiar l'espiritisme, sinó que estudiïn imparcialment els mateixos textos del cristianisme (Amigó, 1874: 263), la qual cosa mostra la convicció dels espiritistes lleidatans respecte a la correlació entre les ensenyances cristianes i les espiritistes. Com hem anat veient al llarg d'aquest llibre, l'espiritisme es presenta com un clar reflex del cristianisme més genuí. És per això que en diverses ocasions s'utilitza l'expressió «cristianisme espiritista» (Amigó, 1874: 209; 262). Ara bé, tant si els catòlics decideixen unir-se a ells com no, remarquen, en les últimes paraules del llibre i amb especial grandiloqüència, que aquest moviment és ja imparabile i es veu empès pels mateixos esperits de Déu (Amigó, 1874: 263).

La publicació d'aquesta obra no va tardar a ser impugnada. D'acord amb Lladonosa (1976: 10-11), el canonge Aniceto Alonso Perujo, lectoral de la catedral de Lleida, va publicar aquell mateix any un llibre, *La Fe Católica y el Espiritismo* (1874), com a

rèplica, amb l'objectiu –així ho expressa en el pròleg– “*de neutralitzar el escándalo que ha producido en esta religiosa ciudad el libro “Roma y el Evangelio”, por sus audaces agresiones a las creencias más sagradas e indiscutibles.*” (Lladonosa, 1976: 11). A part d'aquesta obra, Alonso Perujo va començar, el gener de 1875, a dirigir una revista quinzenal, *El Sentido Común*, a fi de seguir desacreditant l'espiritisme. Per altra banda, tan bon punt el bisbe Tomàs Costa i Fornaguera va prendre possessió de la diòcesi de Lleida, el 13 de febrer de 1875, va condemnar el llibre *Roma y el Evangelio* i en va prohibir la lectura als feligresos. Així mateix, ja feia temps que les activitats del *Círculo Cristiano Espiritista* eren reprovades pel periòdic eclesiàstic *El Consultor de los Parrocos*.

A pesar d'aquestes respostes adverses –que no deixen d'evidenciar la inquietud que hi havia per l'expansió d'aquest moviment–, el *Círculo Cristiano Espiritista* va mantenir la seva activitat. El 1875 inicien la publicació d'una revista mensual, *El Buen Sentido* (1875-1893),⁴⁴ que és dirigida per Josep Amigó Pellicer i compta amb més d'una vintena de col·laboradors, alguns dels quals ja són figures destacades de l'espiritisme, com Amalia Domingo Soler, Antonio Torres Solanot o Manuel Sanz Benito.⁴⁵ El contingut d'aquesta revista és molt divers. D'una banda, trobem tota una sèrie d'articles en els quals es desenvolupen diferents temes filosòfics, religiosos i morals. Són una mena de comentaris crítics o valoracions al voltant de qüestions que tenen implicacions en la doctrina espiritista, com per exemple el sentit del materialisme, la relació entre la ciència i la fe o la interpretació dels textos bíblics. Al llarg d'aquestes disquisicions abunden les referències als Evangelis. També trobem una secció de caràcter històric que es repassen diferents episodis o personatges que ocupen un lloc important en la història del cristianisme o de l'espiritisme. I una secció de caràcter bibliogràfic en la qual es ressenyen llibres que són significatius per l'espiritisme, ja sigui perquè el corroboren, com *La pluralité des mondes habités* de Camille Flammarion, o perquè el pretenen desmentir, com *La Fe Católica y el Espiritismo* d'Alonso Perujo, i en aquest cas miren

⁴⁴ Segons Palà (2015: 329), la periodicitat de la revista va ser mensual excepte en el període 1886-1889, que passa a ser quinzenal. D'altra banda, la revista va ser suspesa per les autoritats durant dos mesos el 1875 i sis mesos el 1880. En aquesta última suspensió, la revista va ser substituïda per *La Voz del Buen Sentido*. Així mateix, a finals de 1889 va deixar d'editar-se alguns mesos per motius de salut d'Amigó Pellicer. Ara bé, exceptuant aquests parèntesis, la revista es va editar entre el 1875 i el 1893, la qual cosa és molt destacable per una publicació d'aquesta temàtica i que contenia dures crítiques cap al catolicisme.

⁴⁵ Tanmateix, tan sols hem trobat dues fonts historiogràfiques que hagin parat atenció en el contingut de la revista *El Buen Sentido*: Lladonosa, 1976: 9; i Palà, 2015: 329-331.

de rebatre'l. També es presenta poesia i narrativa espiritista, així com la transcripció de comunicacions espiritistes, sota el títol «Dictats espirituals».

Més endavant, el *Círculo Cristiano Espiritista* publica un segon llibre com a grup, *Nicodemo o la inmortalidad y el renacimiento. Precedido de algunas consideraciones críticas sobre el cristianismo* (1879), que es presenta com una continuació del primer. Així s'explicita en les declaracions del prefaci:

Nuestra bandera es el racionalismo cristiano. La izamos con la publicación de ROMA Y EL EVANGELIO, obra que ha merecido del público favorabilísima acogida y del clero católico honrosísima condenación, y continuamos tremolándola con la publicación de NICODEMO, escrito bajo el mismo punto de vista es igual criterio religioso que ROMA Y EL EVANGELIO. Somos racionalistas, porque la razon es el atributo de la humana especie por el cual somos hechos á semejanza de la inteligencia universal; y somos cristianos, porque en las enseñanzas de Jesús hemos hallado la Fuente perenne de la salud de las almas y la más perfecta concordancia entre sus máximas y las de la razón independiente (Amigó, 1879: 6).

Tanmateix, aquest llibre no va gaire més enllà de les aportacions que es fan a *Roma y el Evangelio*. En la primera part del llibre, titulada «Algunas consideraciones críticas sobre el cristianismo», es repeteixen moltes de les idees que ja hem posat en relleu en el comentari de la primera obra, com la crisi religiosa del món modern, les grans esperances que desperta l'espiritisme de cara al futur, el caràcter cristià de l'espiritisme i les seves principals ensenyances o els atacs a l'Església Catòlica.

Com a noves aportacions, però, sobresurt la discussió al voltant de l'educació religiosa (Amigó: 1879: 9-15), que s'exposa amb motiu del discurs que va pronunciar l'any 1877 el polític i jurista Eugenio Montero Ríos (1832-1914), en l'acte de presa de possessió del càrrec de rector en la *Institución libre de Enseñanza*. En la seva ponència, Montero Ríos va sostenir que la formació religiosa havia de ser competència exclusiva de l'Església,⁴⁶ a la qual cosa s'oposen contundentment els membres del *Círculo Cristiano Espiritista*:

No comprendemos cómo el Sr. Montero Rios, con las teorías religiosas que acaricia, puede ser partidario de las más nobles manifestaciones de la libertad individual. Si solamente á los ministros del culto incumbe la enseñanza de las verdades divinas y su infusión en el alma humana, la jurisdicción del sacerdote lo invade todo, el templo, la escuela, el hogar, el periódico, el libro. No podrá el maestro contribuir á la educación del sentimiento religioso de sus discípulos, ni el padre de familia implantar en el entendimiento y en el corazón de sus hijos las creencias en que vive, ni el escritor público combatir las supersticiones y errores que se han aclimatado y propagado merced á la general ignorancia: á todos los declara incapaces el

⁴⁶ Palà (2015: 411-417) ha estudiat la influència de la *Institución libre de Enseñanza* en el laïcisme escolar català.

eminente canonista, dejando con ello mal paradas la libertad de conciencia, la de enseñanza y la de imprenta. (Amigó, 1879: 13).

La perspectiva dels espiritistes –a part de reflectir la importància que concedeixen a la transmissió del fet religiós– es vincula directament a la defensa de la llibertat de pensament: l'església no pot tenir el monopoli de la formació religiosa, perquè això actua en detriment de la llibertat de consciència, d'ensenyament i d'impremta i, en conseqüència, uniformitza el pensament del conjunt de la societat, tot empobrint-lo; «la jurisdicción del sacerdote lo invade todo, el templo, la escuela, el hogar, el periódico, el libro». Cal tenir en compte que la llibertat de pensament va ser una de les reivindicacions més enceses dins del moviment espiritista. Sense afany d'entrar en el debat sobre si la llibertat de pensament és un element ideològic, un mètode o una doctrina,⁴⁷ és precís esmentar dues aportacions de Palà (2015), que ha investigat la relació entre l'espiritisme i el lliure pensament a Catalunya. D'acord amb la seva investigació, l'espiritisme va col·laborar decisivament amb el moviment lliurepensador, principalment a partir de la compartida consciència anticlerical, que els va dur a actuar de manera conjunta en diferents activitats, com conferències o rituals civils (Palà, 2015: 154-161; 256-258). D'altra banda, aquesta col·laboració es va posar especialment de manifest en la societat lleidatana, en la qual la característica central del lliure pensament va ser precisament la seva naturalesa espiritista (Palà, 2015: 327-328). De fet, la mateixa revista espiritista del *Círculo Cristiano Espiritista*, *El Buen Sentido*, es va subtítular entre el 1884 i el 1886 *Órgano del Libre-Pensamiento Cristiano* (Palà, 2015: 329).

Un altre punt destacable d'aquesta primera part del llibre és l'extensa i aferrissada crítica a l'ordre religiosa de la Companyia de Jesús, a la qual anomenen, de forma despectiva, la «Internacional Negra»,⁴⁸ «secta ultramuntana» o «jesuïtisme» (Amigó, 1879: 128-136). Cal assenyalar que l'antijesuïtisme va esdevenir, al llarg del segle XIX, una de les màximes expressions de l'anticlericalisme.⁴⁹ Des del *Círculo Cristiano Espiritista* al·larmen que aquest orde religiós no només ha intensificat els seus plans profundament dogmàtics, populistes i opressors, sinó que està assolint un gran poder

⁴⁷ En relació amb la complexitat d'aquest debat, vegeu el primer capítol de la tesi doctoral de Palà (2015: 33-70).

⁴⁸ Segons García Santos (1980: 181), dins de l'àmbit del clero, l'adjectiu negre es va aplicar a la Companyia de Jesús, que era qualificada d'Internacional negra. A la vegada, des d'alguns diaris d'esquerres –com el periòdic madrileny *El Liberal*– s'identificava el nom «internacional negra» amb el feixisme i el clericalisme.

⁴⁹ Pel que fa a l'antijesuïtisme, vegeu Navarra, 2013: 58-71.

polític i s'està expandint a molts països europeus, després d'haver presenciat com la societat avançava cap a la llibertat de consciència. El judici que en fan constitueix una veritable condemna sense pal·liatius:

¡Cómo se prevalen del fanatismo y de la ignorancia de las masas! ¡Cómo las alucinan, y las explotan, y las despojan, y las llevan al matadero si así conviene á sus miras! ¡Cómo saben educarlas para la esclavitud moral y material! Entregadles la educación del pueblo, y oiréis á las muchedumbres gritando: «¡Queremos cadenas! ¡vivan las cadenas!» Y entonces es cuando ellos aseguran que han venido el reino de Dios sobre la tierra; que la salvación de las almas está asegurada; que todas las bendiciones y felicidades van á llover sobre los encadenados siervos. ¡Miserables! En cada lugar un convento y un castillo, en cada castillo una horma, y la inquisición como tribunal supremo de justicia, ese es vuestro ideal, ya lo sabemos; pues vosotros sólo podéis reinar sobre cadáveres o esclavos. (Amigó, 1879: 130).

Davant d'aquesta irrupció de la «Internacional Negra», que arriben a concebre com la principal causa del retrocés moral i social, proposen enfortir i promoure els legítims propòsits de la «Internacional Cristiana»:

A la Internacional Negra, organizada por el ultramontanismo para recobrar el monopolio de las conciencias, hay que oponer la fuerza colectiva de todos los hombres de bien, amantes de la justicia y el progreso, la INTERNACIONAL CRISTIANA, que ha de tener por objeto precipitar la solución de la crisis social y religiosa que atraviesa el mundo y cooperar á la necesaria é inevitable transformación de ésas instituciones degeneradas que, habiendo agotado su fecundidad á causa de haber infiltrado en ellas su corrompida sávia el utilitarismo y el orgullo, ya no pueden servir sino de estorbos y resistencias en la marcha desembarazada de los destinos humanos (Amigó, 1879: 141).

Després d'aquest primer apartat de consideracions crítiques al voltant del cristianisme, la resta del llibre es compon de la transcripció d'una llarga revelació espiritual obtinguda a través de l'escriptura al *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida. S'especifica que aquesta comunicació, que es va realitzar al llarg de diverses sessions, va comptar amb el testimoni de més de quaranta persones il·lustrades –“muchas de ellas hombres pertenecientes á distintas carreras del Estado, dados al cultivo de las letras y de las ciencias, y de instrucción no vulgar” (Amigó, 1879: 151)–, la qual cosa posa en relleu la importància dels testimonis en la legitimació dels fenòmens espiritistes. Aquesta revelació, que és atribuïda a l'esperit Nicodemo, és considerada el principal objecte d'aquesta obra i està formada per dues parts, el contingut de les quals es resumeix abans de presentar la transcripció de la comunicació:

En la primera parte de su inspiración, titulada «Después de la muerte», Nicodemo refiere sus impresiones luego de abandonada la terrestre vida á raíz de su última existencia; habla de temores, esperanzas y propósitos; describe la economía de los mundos superiores é inferiores al nuestro, y la economía del mundo espiritual con las recompensas y expiaciones correspondientes á los sentimientos y á las obras. La segunda parte, que lleva por título «Alrededor de la tierra», es un compendio resumen de la historia de la creación terrestre, tanto en lo que respecta á los desenvolvimientos del globo, cómo á la aparición y progresivas evoluciones de la humanidad en

el transcurso del tiempo hasta la época del advenimiento de Jesús. A esta segunda parte hemos adicionado las revelaciones del evangelista Juan tocante al movimiento y vicisitudes de la Iglesia desde Jesús hasta nuestros días, [...]. (Amigó, 1879: 152).

Així doncs, a partir del contingut revelat en aquesta comunicació mediúmnica, presenten la història de la terra i de la humanitat des dels seus inicis fins al present. La importància que des del grup espiritista atribueixen a aquesta narració històrica mostra fins a quin punt la comunicació espiritista és concebuda com una valuosa font de coneixement. D'altra banda, els espiritistes entenen que aquest coneixement revelat, lluny de quedar reservat als membres de la societat, s'ha de transmetre i difondre a bastament, ja que “la revelación no es patrimonio exclusivo de la casta sacerdotal, sino lluvia de los cielos que fecunda todas las semillas, todas las aspiraciones de progreso” (Amigó, 1879: 153). La revelació aporta, doncs, beneficis per tota la societat, pel seu progrés i regeneració.

El contingut de les publicacions del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida, i també les fonts primàries tractades en el primer apartat, conviden a pensar que l'espiritisme entronca amb l'esoterisme de l'Occident modern, ja que s'hi poden identificar bona part de les característiques fonamentals que, segons Antoine Faivre (2000: 14-19), defineixen aquesta espiritualitat. Tot i que la proposta de Faivre no ha estat exempta de crítiques –vegeu, per exemple, Hanegraaff (2014: 369)–, és revelador veure com la seva fórmula per dilucidar la idiosincràsia esotèrica d'un determinat ideari religiós concorda amb els principals trets que hem anat assenyalant de l'espiritisme.

Hi apareix (1) «el sistema de correspondències» en les seves dues formes: d'una banda, entre les diferents parts o manifestacions de la naturalesa visible o invisible i, per altra banda, entre el cosmos o la història i els textos revelats. Recordem que un dels primers punts que estableix el llibre *Roma y el Evangelio* és que la recerca de Déu equival a aprofundir en la correlació entre la ciència i la religió, ja que Déu comprèn tota la veritat, de manera que la ciència i la religió només són manifestacions d'aquesta veritat. Per altra banda, la revelació de l'espirit Nicodemo seria un bon exemple d'aquesta correspondència entre els textos revelats i el que ha succeït en el curs de la història.

Per tant, podem identificar la noció de la «naturalesa viva» (2), en el sentit que és rica en revelacions –en aquest cas, les espiritistes– que interpel·len a la humanitat dins del món material. Cal subratllar que una de les conclusions aprovades en el *Primer Congrés*

Espiritista Internacional és que l'espiritisme “és la forma contemporanea de la revelación” (Primer Congreso, 1888: 268). És també oportú recordar que Kardec (1857/2006: XIV) presenta la seva obra fundacional, *Le Livre des esprits*, com el fruit d'una revelació espiritista. De fet, entenia la seva doctrina com la tercera revelació després de la de Moisès i la de Jesús (Kardec, 1864/1924: 1-12).

Molt més evident és encara l'ús d'una «pràctica de mediació» (3) per tal de descobrir i conèixer les entitats que fan de canal entre el món diví i el terrestre. La pràctica de la «mediumnitat», entesa com la capacitat psíquica dels éssers humans per comunicar-se i relacionar-se amb els esperits desencarnats, ocupa un lloc central en l'espiritisme. D'acord amb Lachapelle (2011: 33), els espiritistes estaven especialment interessats en posar en pràctica la «mediumnitat», i no només perquè significava tenir accés directe al món dels esperits i això els proporcionava coneixements religiosos i morals, sinó, sobretot, perquè era el que corroborava la seva doctrina. És per això que l'espiritisme no es podia reduir a un determinat coneixement soteriològic fix, en el sentit de gnosi,⁵⁰ que pogués prescindir del pla empíric.

Potser una mica més difícil de veure és «l'experiència de la transmutació» (4). Però fixem-nos que, en els textos analitzats, diverses vegades s'assenyala que el coneixement de la teoria espiritista comporta la transformació moral i social de la humanitat. Remetent de nou a les conclusions aprovades en el *Primer Congrès Internacional Espiritista*, la doctrina espiritista “da solución a los más arduos problemas morales y sociales”, “depura la razón y el sentimiento, y satisface la conciencia” (Primer Congreso, 1888: 21). L'espiritisme es presenta, doncs, com un projecte d'emancipació de l'ésser humà i de la humanitat –que es considera corrompuda– sota la llum de la «lleï del progrés».

Finalment, en les actes d'aquest mateix congrés, també s'ha posat en relleu la «pràctica de la concordança» (5), ja que s'intenten establir punts en comú entre diferents tradicions i corrents de pensament amb l'objectiu d'obtenir un coneixement superior. Com hem vist, l'espiritisme és concebut com el corol·lari últim de les grans aportacions de la història de la humanitat, com la síntesi dialèctica del patrimoni intel·lectual i cultural de la humanitat (vegeu Primer Congreso, 1888: 9-20).

⁵⁰ Respecte a les implicacions de la gnosi, vegeu Duch, 2007: 273-298.

3. La relació de Marià Torres amb l'espiritisme

La tradició espiritista en la família Torres comença amb Marià Torres i Castellà (1848-1934), el pare d'Humbert Torres i l'avi patern de Màrius Torres. Havia nascut en una família arreladament catòlica de pagesos benestants del Tarròs. De fet, la seva família era considerada una de les més religioses de tot l'Urgell, la qual cosa explica que Marià Torres fos escolà fins que va deixar el poble, la seva mare ja havia decidit que estudiaria per capellà i ell mateix explicava que poques persones havien resat tants parenostres i tants parts de rosari com ell.⁵¹ En la seva joventut, però, va viure una crisi de fe que no només el va allunyar de la religió catòlica, sinó que va suposar un veritable gir en la seva trajectòria vital: va abandonar els estudis eclesiàstics per iniciar la llicenciatura de medicina a Barcelona.⁵² Un cop acabada la carrera, el 1873, va tornar al Tarròs, on va conèixer la seva futura esposa: Àngela Barberà i Huguet (1854-1937), també provinent d'una família rural benestant. Poc temps després de contraure matrimoni, es van traslladar a Mont-Roig, on Marià Torres va començar a treballar de metge rural. Aleshores Marià Torres ja era conegut per les seves idees liberals, republicanes i laiques. Arran d'aquestes idees va patir un atemptat, del qual en va sortir indemne, i el seu home de confiança, Salvador Jovells, el barber del poble, va ser assassinat. Aquests fets l'alertaren del perill que corria si no marxava. El 1881 la família Torres Barberà va abandonar Mont-Roig i es va traslladar a Lleida, on Marià Torres va seguir treballant de metge i comproment-se a nivell social i religiós. Cap al 1884 es va fer càrrec dels serveis mèdics de Beneficència, i el 1885, quan el còlera es va estendre a Lleida, va publicar un llibre, *El cólera: tratado con los evacuantes* (1886), per ajudar a combatre

⁵¹ Així ho recull l'editorial que el diari *La Jornada* va dedicar a Marià Torres pocs dies després de la seva mort. Vegeu Editorial *La Jornada*, 1934: 1. Bona part de les dades biogràfiques de Marià Torres les hem extret d'aquesta font.

⁵² En aquesta nota editorial a *La Jornada*, es detalla així aquest episodi: "Aviat, així que els llibres li obriren un nou món d'idees amb les quals no havia pensat mai, les seves conviccions religioses dels primers anys de vida, trontollaren. Fou, especialment, el coneixement de les ciències naturals el que ensorrà completament el vell edifici. Però a costa de quins sacrificis! La crisi moral que això li ocasionà fou molt gran. Com li diria a la mare que havia perdut la fe i que no podia ésser capellà?" (Editorial *La Jornada*, 1934: 1). Segons es continua narrant, Marià Torres va intentar, malgrat la crisi de fe, continuar la carrera de capellà per estalviar aquest disgust a la seva mare, però com que havia perdut la fe catòlica va passar un parell d'anys molt difícils, fins i tot amb importants problemes de salut. Va ser el mateix metge que el va visitar, el Dr. Rius de Tàrraga, qui li va aconsellar que deixés la carrera de capellà i en fes una altra de més curta. D'aquesta manera va decidir iniciar la llicenciatura de medicina. També Víctor Torres (1994: 19), un dels nets de Marià Torres, exposa en les seves memòries familiars que el seu avi patern "En la seva primera joventut fou un creient de bona fe fins al punt d'iniciar els estudis per seguir la carrera eclesiàstica, però ben aviat la seva fe anà perdent vigor i no dubtà a reconvertir-se a la medicina. [...] L'abandó de la religió catòlica el sotmeté a un intens procés de reflexió filosòfica [...]".

aquesta pandèmia. L'any 1888 va passar a ser consultor obligat de tots els malalts greus i, segons s'explica a l'editorial de *La Jornada* (1934: 1), va mostrar de tal manera la seva abnegació per assistir als contagiats que l'Ajuntament de Lleida, en sessió pública, va enaltir i agrair els seus serveis humanitaris. Va ser sobretot arrel de les seves actuacions durant el període àlgid del còlera a Lleida, que Marià Torres va assolir un notable prestigi i reconeixement social a la ciutat. El 1889 va guanyar per oposició la plaça de metge de la Casa de la Misericòrdia, on hi va treballar quaranta-cinc anys, és a dir, fins als vuitanta-sis; deixa d'exercir un mes abans de morir.⁵³

D'altra banda, Marià Torres ha estat considerat una figura destacada del grup republicà i progressista de la Lleida de finals del segle XIX,⁵⁴ del qual van formar part figures com Miquel Ferrer Garcés (1816-1896), Manuel Perenya i Puente (1850-1923) –l'avi matern de Màrius Torres–⁵⁵, Domènec de Miguel Cors (1829-1881), Marià Pérez i Dalmau (1828-1900) o Albert Camps Pairat (1830-1907).⁵⁶ Va ser la generació de republicans que va dirigir les principals institucions culturals i polítiques de Lleida durant el Sexenni Democràtic (1868-1874) (Casals, 2013: 185).⁵⁷ Cal tenir en compte que, en aquests anys, el projecte republicà federal a Lleida no només va ser hegemònic en l'àmbit polític, sinó també en el cultural. Marià Torres no va ocupar mai cap càrrec polític, però va col·laborar en dos diaris republicans de Lleida, va ser un dels iniciadors del Col·legi de Metges de Lleida i va tenir un paper destacat en el *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida. A través de les seves col·laboracions a la premsa, va donar a conèixer les seves idees socioreligioses, que posen de manifest la important influència de l'espiritisme, la doctrina que l'havia captivat des que tenia vora trenta anys.

Els motius que van portar a Marià Torres a subscriure l'espiritisme han estat explicats pel seu fill Humbert Torres (s.d.: 69-71). Segons la seva crònica, un dia que Marià Torres estava a punt de marxar a treballar, a oferir els seus serveis com a metge pels pobles de la Segarra, la seva dona li va pregar que no hi anés, perquè havia tingut una visió en la qual es mostrava que havia començat una partida carlista cap a on es dirigia.

⁵³ Pel que fa a les diferents fonts bibliogràfiques que permeten resseguir la vida de Marià Torres, vegeu Ajuntament de Lleida, 1982: 107-108; Editorial La Jornada, 1934: 1; Lladonosa, 1976: 11; Lladonosa, 1980: 368-369; 380; Prats, 1986: 17-19; Barrull, 2009a: 67-71; i Torres, 1994: 18-22.

⁵⁴ Vegeu Editorial La Jornada, 1934: 1.

⁵⁵ Sobre Manuel Pereña i Puente, vegeu Prats, 1986: 19.

⁵⁶ Per a una biografia de cada una d'aquestes figures, consulteu el *Breu Diccionari de la Renaixença a Lleida* (1833-1868) inclòs al final del llibre de Quintí Casals (2013: 276-380).

⁵⁷ Per aprofundir en les iniciatives que van emprendre aquesta generació de republicans lleidatans, vegeu Casals, 2013: 183-190.

Més tard, li van confirmar la veritat d'aquest fet, cosa que el va impressionar. Arrel d'aquest episodi, Marià Torres va recordar que havia llegit en un diari que a Barcelona s'havia organitzat un acte de fe per cremar els centenars de llibres espiritistes que havien arribat de París. Llavors va prendre consciència de la rellevància que podia tenir el contingut d'aquestes obres i va esmerçar grans esforços per aconseguir alguns d'aquests llibres. Així va ser, segons Humbert Torres, l'efecte d'aquestes lectures:

La lectura de dichas obras de Allan Kardec operó en su ánimo una transformación reveladora de la verdad, semejante a la que se produjo en Saulo, camino de Damasco. Toda duda desapareció, y su alma quedó iluminada por la grande, bella y clara verdad que contenían las páginas de dichos libros. Desde aquel día se dio enteramente al ideal espírita, por entender que era el camino de la salvación. (Torres, s. d.: 71).

El lligam de Marià Torres amb l'espiritisme es va donar a conèixer públicament a finals de la dècada de 1880, a partir de les seves col·laboracions a *El Buen Sentido*, la revista del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida.⁵⁸ Més endavant, també col·laboraria amb el diari *El Ideal*, la principal publicació dels republicans de Lleida.⁵⁹ Aquí va publicar diferents articles sobre els seus ideals republicans i democràtics⁶⁰ i, signant amb el pseudònim de Teófilo, dues sèries d'articles al voltant del fet religiós. El 1912 Tipografia Joventut, la impremta de Joventut Republicana de Lleida,⁶¹ recupera aquest segon conjunt d'articles i els edita en un únic volum: *El pleito secular. Dominicales de Cuaresma* (vegeu Torres, 1912). D'altra banda, el 1906 la Impremta de Carbonell i Esteva publica el seu únic llibre: *La Religión Futura. Ensayo de Espiritualismo científico y racional* (vegeu Torres, 1906), que serà anunciat en diferents números de revistes espiritistes de l'època.⁶² Gairebé tres dècades més tard, l'any 1934, el diari

⁵⁸ Vegeu Torres, 1878; i Torres, 1879.

⁵⁹ Respecte a la significació i la història d'*El Ideal*, vegeu Sol, 1982: 67-76. En aquest estudi, s'explica que l'any 1923, arrel del cop d'estat de Primo de Rivera, es va haver de suspendre la publicació d'*El Ideal*, que no va tornar a aparèixer fins al 1936. Ara bé, durant aquest període el republicanisme lleidatà no es va quedar sense òrgan d'expressió. El tenien igualment però s'anomenava d'una altra manera: *La Jornada*. Gràcies a aquest canvi de nom, van poder mantenir la seva publicació –primer com a diari (1930-1931) i després com a setmanari (1931-1936)–; sempre considerada, això sí, de catalanista, liberal, democràtica i d'esquerres.

⁶⁰ Vegeu Torres, 1898; i Torres, 1899.

⁶¹ En relació amb la història de Joventut Republicana de Lleida, vegeu Sol, 1982.

⁶² La datació d'aquesta obra l'hem extret de l'estudi sobre bibliografia espiritista d'Óscar García Rodríguez (2014), ja que en l'únic exemplar consultable (es troba a la Biblioteca de Filosofia, Geografia i Història de la Universitat de Barcelona) no consta l'any d'edició, tal com succeeix en molts dels llibres que van ser editats per la Impremta i alhora Casa Editorial Carbonell i Esteva. Gràcies a l'estudi de García Rodríguez (2014), hem pogut saber que aquesta obra es va publicar l'any 1906, i que el 1907 la revista *Luz y Unión* va oferir aquest llibre com a regal als seus subscriptors. Alhora, hem vist que a partir de l'any 1910 s'anuncia aquest llibre, i amb el títol en castellà, en diferents números de revistes espiritistes. Per exemple, la revista *Luz y Unión* l'anuncia l'any 1910 en els números corresponents als mesos d'octubre (pàg. 315) i novembre (pàg. 349), la revista *Nueva era* en fa referència en el número

republicà *La Jornada*, el nou òrgan d'expressió del partit Joventut Republicana de Lleida després de l'aparent desaparició del diari *El Ideal*, es va interessar per aquesta obra i va anar publicant en català –no hi ha constància de l'autor de la traducció– i en forma d'articles, ara ja firmats amb el seu nom, els diferents capítols del llibre. Al seu torn, a finals d'aquell mateix any, Tipografia Joventut el va publicar una altra vegada com a llibre i en català (vegeu Torres, 1934).⁶³ Cal destacar, però, que aquesta edició de 1934 no és gaire fidedigna respecte de l'original. Si comparem les dues edicions, veiem que, en l'edició en català de 1934, s'han eliminat moltes expressions, frases, cites i paràgrafs sencers. Tampoc s'han respectat nombroses cursives, majúscules, parèntesis i diferents signes de puntuació que apareixen en l'edició original. Per tant, aquesta segona edició de l'obra no és el resultat d'una traducció acurada i completa de la primera. Per altra banda, una vegada hem recuperat totes les fonts primàries de Marià Torres, podem concloure que tots els seus escrits, tal com era habitual en la premsa lleidatana de l'època, es van publicar inicialment en castellà.⁶⁴

Com dèiem, Marià Torres va formar part del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida, el grup espiritista més rellevant de la ciutat. Segons s'exposa a l'editorial de *La Jornada* (1934: 1), va ser un dels fundadors del centre –així ho afirma també Humbert Torres (s.d.: 71)– i de la seva revista, *El Buen Sentido*. Tanmateix, es fa difícil creure que fos així, ja que la fundació d'aquest grup data del 1873 i aleshores Marià Torres s'acabava de llicenciar i encara no havia marxat a viure a la ciutat de Lleida. Tampoc hi vivia dos anys més tard, quan es va fundar la revista. Per altra banda, Prats (1986: 24) va plantejar com a hipòtesi que quan Marià Torres es va instal·lar a Lleida possiblement va acabar assumint la direcció dels espiritistes d'aquelles contrades, perquè llavors havien quedat

corresponent al mes de novembre de 1914 (pàg. 81), i la revista *Luz, unión y verdad* en el número corresponent al mes d'octubre de 1916 (p. 326). Tots aquests números es poden consultar a l'Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de Espanya.

⁶³ La informació que ens aporten les fonts bibliogràfiques que hem citat en l'anterior peu de pàgina, també es veu confirmada per l'editorial que el diari *La Jornada* va publicar al 1934. En aquesta editorial s'exposa que el treball de Marià Torres es va publicar primer com a llibre i en castellà, i que va ser posteriorment que es va publicar en forma d'articles: “*La Religió Futura*, fou publicat en castellà fa uns quants anys i s'esgotà ràpidament, el qual LA JORNADA ha reproduït darrerament en les seves planes” (Editorial *La Jornada*, 1934: 1).

⁶⁴ Respecte a la llengua emprada a la premsa lleidatana de l'època, Barrull (2011: 21) explica que, tot i que al 1895, amb la organització dels Jocs Florals a Lleida per part de l'Associació Catalanista de Lleida, el català va anar esdevenint la llengua habitual tant de la literatura com de la cultura que es feia a Lleida, l'arribada de l'edició en català a la premsa de caràcter general va tardar força més. Per exemple, el diari liberal *El Pallaresa* va fer aquest canvi el 1918 i el diari republicà *El Ideal*, en el qual va col·laborar Marià Torres, el 1919. Per aprofundir en la introducció de la llengua catalana a la premsa catalana vegeu Casasús, 2015.

sense dirigents degut a la forta repressió governamental. En aquest altre cas, la hipòtesi no sembla gens desencaminada, perquè Marià Torres va ser anomenat vicepresident del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida,⁶⁵ i va ser un dels delegats d'aquest grup local a les assemblees de la *Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña*.⁶⁶ A partir de la seva implicació com a representant del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida, el seu nom va transcendir més enllà de l'àmbit local. Marià Torres va assolir certa fama i notorietat entre els col·lectius espiritistes catalans. Així es demostra en diferents números de la revista espiritista *Luz y Unión*, l'òrgan oficial de la *Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña* i, posteriorment, de la *Liga Espiritista Española*.⁶⁷ Per exemple, en la crònica de les festes de la *Unión* de l'any 1900, es veneren especialment les dues ponències de Marià Torres. Quant a la primera, pronunciada durant la vetllada del dia 3 de juny, Àngel Aguarod, secretari de la *Unión*, comenta:

Discurso, por D. Mariano Torres, enalteciendo la ciencia, pero colocando por sobre de la sabiduría la bondad. Esmaltó este discurso de consejos tan sublimes y prácticos que, sin duda alguna, quien los siguiera, podría decir que había conseguido el equilibrio de su ser y la felicidad. ¡Lástima que no podamos dar este discurso íntegro! (Aguarod, 1900: 48).

El dia següent, el 4 de juny, Marià Torres participa amb un altre discurs a l'Assemblea de la *Unión* i torna a ser molt valorat:

Luego el presidente cedió la palabra á D. Mariano Torres, quien pronunció un discurso magistral explicando lo que es el Espiritismo y lo que deben ser los espiritistas, todo dicho con lenguaje pulcro y claro, al alcance de todas las inteligencias. Fue muy aplaudido y felicitado. El discurso del Sr. Torres produjo tal impresión en sus oyentes que consiguió que entusiasmada se levantara D^a María Aldabó y á su vez nos dirigiera otro discurso que nos hizo sentir de verdad. (Aguarod, 1900: 48).

En un altre número de la revista *Luz y Unión*, corresponent al 8 de juny de 1901, Marià Torres és considerat un dels espiritistes més significatius de Catalunya i el seu nom figura al costat de la cèlebre Amalia Domingo Soler:

Reunidos allí, vimos muchos de los espiritistas más significados de Cataluña, notándose la ausencia de algunos que por su salud quebrantada se han visto privados de asistir. Entre los primeros figuraban, nuestro distinguido y estimado hermano D. Mariano Torres, de Lérida, nuestra Amalia Domingo Soler, Sal-lari, de Tarrassa, Farrás de Sabadell, Puigdollers, de Manresa, Oliveras, Sanmarti, y muchos otros [...]. (Centro Barcelonés, 1901: 240).

⁶⁵ Aquesta dada l'ha donat a conèixer Palà (2015: 331), que ha trobat aquesta informació en la següent font primària: *La Unión Espiritista*, any II, núm. 11, p. 249. La revista *La Unión Espiritista* (1896-1899) es pot consultar a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB).

⁶⁶ Vegeu, per exemple, Aguarod, 1900: 43; o Asamblea de la Unión, 1901: 224.

⁶⁷ Actualment, la majoria de números de la revista *Luz y Unión* es poden consultar en línia a través de l'Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de Espanya.

Però, en aquest mateix número, encara trobem una dada més rellevant. En l'acta de l'Assemblea de la *Unión* s'especifica que Marià Torres és proposat com a candidat a la presidència de la *Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña* i com a director de la revista *Luz y Unión*:

El Sr. Esteva suplicó á los delegados que uno de los presentes le sustituyera en la presidencia de la mesa para poder hacer con más libertad algunas manifestaciones de carácter personal. Designado D. Mariano Torres para ocupar dicho puesto, expresó el Sr. Esteva que había observado que en la nueva Junta Directiva propuesta por los Sres. Delegados aparecía su nombre como Presidente de la Unión y director de la Revista. (Asamblea de la Unión, 1901: 225).

A la vegada, en aquesta revista, s'explica que Marià Torres havia de pronunciar un dels discursos inaugurals de les festes en honor a Allan Kardec i Miguel Vives que la *Liga Espiritista Española* va organitzar el juny de 1908 a Terrassa (vegeu Esteva Grau, 1908a: 130). Tanmateix, per problemes de salut, Marià Torres no va poder assistir a aquestes festes d'homenatge, per la qual cosa va enviar un escrit perquè fos llegit en públic.⁶⁸ Així ho recull Jacint Esteva Grau, secretari de la *Liga Espiritista Española*, en la crònica sobre aquestes festes, que també publica la revista *Luz y Unión* el mateix juny de 1908:

El sabio doctor D. Mariano Torres, que hacía pocos días se había levantado por primera vez de la cama después de haber yacido en ella más de siete semanas, imposibilitado por su debilidad de ir á Tarrassa envió uno de aquellos hermosos artículos que estamos acostumbrados á leer, firmados con el seudónimo de Teófilo, para que fuese leído en esta velada. Hízolo así nuestro amigo Sr. Andreu, contador de la «Liga». Al terminar la lectura resonó en la sala una verdadera ovación, demostración respetuosa de cariño y veneración al eximio escritor. (Esteva Grau, 1908b: 181).

Marià Torres també va participar en el *Congrés Espiritista Internacional* que es va celebrar a Lieja l'agost de 1923. En el resum que es va fer d'aquest congrés, es deixa constància de la seva participació:

El delegado español M. Torres, propone que en cada Congreso haya una exposición internacional de todo lo que afecta al Espiritismo:

- 1.º Prensa espiritista mundial.
- 2.º Literatura espiritista de todos los países y de todos los tiempos, invitado a los editores a hacer instalaciones personales.
- 3.º Obras de arte, obres medianímicas, etc. (Federación Espiritista Internacional, 1934: 31).

A la vegada, es tindrà present a Marià Torres en el *V Congrés Espiritista Internacional*, celebrat a Barcelona el setembre de 1934. De nou per motius de salut, Marià Torres no

⁶⁸ L'article que va enviar Marià Torres és reproduït en aquest mateix número de la revista *Luz y Unión* (vegeu Torres, 1908).

hi va poder participar, però va ser recordat com un home molt rellevant en el context de l'espiritisme espanyol. En finalitzar la conferència d'Humbert Torres, que va ser pronunciada el 9 de setembre al Palau de Projeccions de Montjuïc, el president de la comissió organitzadora del Congrés, Manuel López Sanromán, va afegir:

[...] vamos a despedir ahora al orador, pero yo no quiero despedirle después de darle las gracias, sin dedicar aquí un recuerdo al doctor Mariano Torres, elemento que movió tanto en los congresos anteriores, y que ha sido un paladín de las doctrinas del espiritismo español, desde que el espiritismo amaneció en nuestra tierra. Por lo tanto, después de dar las gracias, yo pido un aplauso para este veterano, el doctor Mariano Torres. (Federación Espiritista Internacional, 1934: 172).

D'altra banda, Marià Torres apareix com un dels cinc membres del Comitè d'Honor del Congrés (Federación Espiritista Internacional, 1934: 172). És evident, per tant, l'admiració que despertava Marià Torres entre els espiritistes. Això no ha donat lloc, però, a un interès històric per la seva figura, com ho prova el fet que no ha estat pràcticament estudiada.⁶⁹ Tenint en compte, doncs, la poca atenció que ha merescut Marià Torres, no deixa de sorprendre que se li hagi atribuït el paper de ser l'introduïdor de la metapsíquica a Catalunya,⁷⁰ una atribució que es fa molt difícil de justificar. Tot i que el terme «metapsíquica» és encunyat l'any 1905 per Charles Richet,⁷¹ no és fins al 1922 que publica el *Traité de métapsychique*, el qual es tradueix al castellà el 1923. És després d'aquesta data que el terme «metapsíquica» i l'obra de Richet comença a ser coneguda a Espanya (Mülberger & Balltondre, 2012: 114); fet que es pot demostrar a partir d'una anàlisi de les publicacions de *La Vanguardia* durant els anys trenta del segle XX (Mülberger, Balltondre, Vilaplana, Leal, & Morena, 2009). Així doncs, no és fins al 1923 que la metapsíquica, com a estudi científic dels fenòmens considerats extraordinaris o paranormals,⁷² comença a popularitzar-se en el context espanyol. Pel que fa a l'obra de Marià Torres, no només no disposem de cap escrit que sigui posterior al 1923 –com hem vist, la publicació del seu llibre no és del 1934 sinó del 1906–, sinó que en cap dels seus escrits fa referència a la metapsíquica ni a l'obra de Richet. Tampoc tenim notícia del fet que Marià Torres contribuís a difondre aquesta disciplina.

⁶⁹ La única autora que ha dedicat atenció a l'obra de Marià Torres és Margarida Prats. A banda de procurar reconstruir la seva biografia a partir dels pocs documents que es disposen (Prats, 1986: 17-19), ha comentat breument alguns dels seus articles (Prats, 1986: 22-24) i l'edició en català del llibre *La Religió futura. Assaig d'espiritualisme científic i racional* (Prats, 1983: 63-65).

⁷⁰ Vegeu Arnau, 1982: 11; Boixareu, 1968: 19; Puigvert, 1988: 334; Sales, 1964: 37; o Sargatal, 1981: 25.

⁷¹ Vegeu Lachapelle, 2005: 1; Marmin, 2001: 147; i Mülberger & Balltondre, 2012: 111.

⁷² Vegeu Edelman, 2006: 45; Mülberger, 2016d: 95; i Balltondre, 2016: 193.

Una última dada biogràfica rellevant a tenir en compte és que l'esposa de Marià Torres, Àngela Barberà, tan bon punt es va familiaritzar i es va endinsar en l'ambient espiritista, es va revelar com una mèdium molt eficaç (Barrull, 2009a: 68), la qual cosa encara va contribuir més a avivar l'interès per aquest camp dins el clos familiar. Com veurem més endavant, tant Humbert Torres com Màrius Torres tenien molt present aquest vessant de la seva mare i àvia, respectivament, Àngela Barberà. Val a dir que les dones eren les que normalment exercien de mèdium, ja que la naturalesa femenina es considerava molt més eficient a l'hora d'establir comunicacions amb els esperits. L'espiritisme va atorgar, doncs, a la dona aquest rol privilegiat.⁷³

3.1. Els articles publicats a *El Buen Sentido* (1878-1880)

Marià Torres va publicar entre 1878 i 1880 diferents articles a la revista del *Círculo Cristiano Espiritista de Lleida: El Buen Sentido* (1875-1893).⁷⁴ El primer article publicat del qual tenim constància –i, pel contingut, fa l'efecte que és la primera col·laboració en aquesta revista– es titula «Carta al director» i data del novembre de 1878. Marià Torres s'adreça a Josep Amigó Pellicer, el director de la revista, per sol·licitar que accepti el seu article i per expressar la seva admiració per la filosofia que difon aquest butlletí:

Sr Director de EL BUEN SENTIDO.

Estimado hermano y amigo: Espero merecer de su amabilidad la inserción de estas líneas en su ilustrada REVISTA, por lo que le anticipo las gracias.

No puede V. figurarse la alegría y la tranquilidad que en mi ánimo infunde la lectura de las cristianas doctrinas que EL BUEN SENTIDO viene proclamando, sin retroceder una pulgada, desde el día de su aparición. Con ansiedad suma aguardo el número que mensualmente se publica, y lo leo con avidez. Su filosofía me satisface por completo, su concepto religioso me consuela, su valentía me entusiasma. EL BUEN SENTIDO es sin disputa un órgano fiel de la doctrina de Jesús. (Torres, 1878: 429).

El motiu pel qual ha escrit aquest article és el seu desacord amb la decisió que acaba de fer pública un declarat espiritista del poble d'Almenar (Segrià) en un número d'aquesta mateixa revista. Es tracta de la seva intenció de casar a la seva filla per l'església i no

⁷³ En la historiografia sobre l'espiritisme, se sol destacar aquest rol que exercia la dona (vegeu Braude, 1989: 83; Gordin, 2016: 269-270; Monroe, 2008: 69; Moore, 1977: 107; Owen, 1989; Sánchez Ferré, 2008: 172; i Sharp, 2006: 70-72).

⁷⁴ Aquests articles publicats a *El Buen Sentido* pertanyen als números corresponents als mesos de novembre de 1878, novembre de 1879 i novembre de 1880. Gràcies a aquesta informació, que va donar a conèixer Prats (1986: 17), hem pogut localitzar aquests articles. La revista (1875-1890) es pot consultar a l'Institut d'Estudis Ilerdencs (IEI).

pel civil. Marià Torres mostra la seva decepció davant d'aquesta notícia, que entén que es contradiu amb les tesis defensades al llibre *Roma y el Evangelio* i, per tant, amb la doctrina espiritista que postula la redacció de la revista:

¡Cuán preciosa ocasión se le había presentado al Sr. M. con la negativa del cura de Almenar, de contribuir con el ejemplo a la emancipación moral de pueblo, á sacudir ese yugo que oprime á las masas ignorantes! ¡Qué mejor título podía ostentar, al lado de cooperador en la publicación de ROMA Y EL EVANGELIO, que casar civilmente á su hija, con lo cual habría demostrado á amigos y adversarios su fe ardiente, la solidez de sus convicciones y su indiferencia por las formas! Si vamos mendigando, como quien dice, de puerta en puerta, la aplicación en nosotros mismos de esas fórmulas que nada significan, ¿cómo persuadiremos á los demás de su inutilidad y de los errores de la Iglesia pequeña? (Torres, 1878: 429).

Marià Torres esgrimeix, amb l'ajut de diferents cites del llibre *Roma y el Evangelio*, que aquesta decisió és fruit de la por al judici social i, al seu torn, posa de manifest la manca de fe del Sr. M. en l'espiritisme:

«Amigos míos, –se lee en la pág. 85 del mismo libro:– sabed desde hoy romper vuestros escrúpulos ó miramientos mundanos respecto á la defensa de las verdades que os han sido iniciadas.» Y, no obstante, hoy el Sr. M. ha querido para su hija el matrimonio canónico, por el ser el civil mirado con prevención por la generalidad de las gentes. [...].
«Basta ya de temores indignos y consideraciones egoístas, único sostén del vacilante edificio de los absurdos religiosos.» Esto dice ROMA Y EL EVANGELIO, pág. 25: ¿qué dice el remitente ó comunicante de Almenar? «Transijamos; arrimemos el hombro al vacilante edificio para que tarde en desplomarse.» La verdad no deja de serlo porque uno ó mil la nieguen; pero son obstáculos que se oponen á su paso las indecisiones de los débiles.
Ruégole segunda vez, Sr. Director y amigo, dé V. cabida á estas líneas en su ilustrada publicación. Usted no ignora que la cuestión que he tocado me interesa muy de cerca; y además, como admirador que soy de las sublimes enseñanzas contenidas en el precioso libro ROMA Y EL EVANGELIO, deseo hacer constar que no está inspirado en dichas enseñanzas el remitido del SR. M. de Almenar. (Torres, 1878: 430).

Si bé aquest és un article breu i que persegueix un fi molt concret, és interessant veure que Marià Torres està molt familiaritzat amb el primer llibre del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida, del qual es mostra un fervent lector, i se sent molt implicat amb la causa espiritista, cosa que explica que ell sigui el primer interessat a fer pública la seva opinió sobre el matrimoni, tot i que aquesta posició no tingui l'aprovació social. Els espiritistes, és clar, no eren els únics que defensaven les cerimònies civils a finals del segle XIX, però, com ha assenyalat Abend (2004: 527), aquesta posició –que remetia a la tradició republicana radical de la Revolució Francesa– va contribuir a reforçar la seva idiosincràsia i a consolidar la identificació entre els espiritistes i altres col·lectius lliurepensadors.

Una altra publicació de Marià Torres a la revista *El Buen Sentido* és l'article titulat «La razón y la fe», del novembre de 1879. L'objectiu d'aquesta publicació és fer evident que

la raó i la fe són dos dels grans atributs de la naturalesa humana, però ho són en la mesura que poden cooperar i desenvolupar-se conjuntament. Es defensa, doncs, el caràcter codepenent de la fe i la raó; no poden procedir l'una sense l'altra, si el que es vol és progressar en el camí cap al bé i cap a Déu:

He aquí los atributos de la naturaleza humana. He aquí los dos faros luminosos que la Divinidad ha puesta à la vista de las humanidades, para que les sirvan de guía en su eterno viaje por los innumerables mundos que flotan en el inconmensurable espacio. Pero estos atributos no puede haberlos recibido el hombre sin el deber de desenvolverlos y servirse de ellos para su perfeccionamiento y progreso; así es que la razón y la fe han de seguir unidas como hermanas; han de anidar en un mismo sitio, puesto que la una completa á la otra y ambas conducen á la *esperanza, caridad y buenas obras*, ó sea, al perfeccionamiento progresivo del hombre aproximándole á Dios. (Torres, 1879: 303).

Tanmateix, al llarg de la història de la humanitat, aquestes facultats, lluny de col·laborar entre elles, s'han reafirmat com a autònomes, fins al punt que s'han erigit com a bàndols independents i oposats:

Cuando la humanidad tenia los necesarios elementos para avanzar rápidamente en el camino de la perfección, vémosla dividirse en dos escuelas ó bandos, *fideistas* y *racionalistas*; bandos que por ser fanáticos son intolerantes y feroces, y que persiguiéndose con saña más propia de irracionales que de seres humanos gastan inútilmente las fuerzas que debían empujarlos á todos por el camino del progreso. (Torres, 1879: 303).

La confrontació entre la fe i la raó no és, per tant, un enfrontament que succeeix en el si de cada ésser humà, sinó que es materialitza a gran escala, en com queda dividida la humanitat. Podem entendre que en funció de quina faceta es sobreposa o predomina en cada persona esdevé «fideista» o «racionalista», i això és el que du a formar aquestes dues escoles oposades, en cada una les quals hi ha també diversos grups enfrontats:

Los fideístas se han dividido y subdividido formando infinidad de Iglesias, las cuales se han perseguido entre sí con saña horrible. Los racionalistas, sin religion exterior alguna, han construido un templo en su corazon en honor á su diosa, y le han prestado culto de tal modo y con tal fanatismo, que han rechazado de todas las religiones no solamente los errores, sino las verdades eternas que, sin estar en contra de la razón, no pueden explicarse por ella dada su limitada naturaleza, necesitando del auxilio de la fé, que la completa. (Torres, 1879: 304).

Els resultats d'ambdues escoles són, doncs, pèssims. Tot i així, Marià Torres argumenta que els «racionalistes» també han fet aportacions valuoses pel progrés de la humanitat i, contràriament al que pretenien fer, els seus estudis han acabat demostrant la ineficàcia de les seves pròpies premisses, de manera que el seu racionalisme se'ls ha girat en contra:

Sin embargo, en su afán, los últimos, de ensanchar el campo de la razón, han trabajado continuamente; han sorprendido á la naturaleza en la elaboración de sus fenómenos, y han contribuido en mucho al progreso y perfeccionamiento de los hombres. Han puesto de manifiesto los absurdos de sus contrarios, destruyendo la mayor parte de sus falses trincheras; con lo que han brillado más los grandes dogmas de la teología natural, contra los cuales se estrellarán siempre sus ataques (Torres, 1879: 305).

En tot cas, el segle XIX es presenta com un moment històric en què aquesta confrontació ha arribat en el seu punt àlgid: “Nunca como en el presente siglo, [...], se habían dejado sentir los efectos del divorcio entre la fé y la razón” (Torres, 1879: 305); la qual cosa accentua la necessitat de donar-hi una resposta:

¿Dónde hallar, pues, el equilibrio en tan crítica situación? ¿Dónde está la tabla que ha de salvarnos del naufragio y llevarnos á seguro puerto? ¿Quién ha de ser el mediador que unirá en armonioso concierto à los bandos que tantos siglos há se están persiguiendo? ¿Quién? El Espiritismo.

Esta religión ó filosofía (que de todo tiene) es el bálsamo que ha de cicatrizar las heridas de la incredulidad: es la fórmula, el término preciso de la reconciliación, puesto que concede los fueros que les corresponde así á la razón como á la fé. (Torres, 1879: 306).

Així doncs, en aquest marc de col·lisió entre «racionalistes» i «fideistes», l'espiritisme es presenta com l'única opció capaç de reconciliar i harmonitzar els dos corrents. I això es deu a què l'espiritisme es nodreix d'ambdues formes de pensar, entendre i procedir:

En el Espiritismo caben los *racionalistas*, puesto que es el primero en reconocer la dignidad de la razón humana rechazando lo que es incompatible con ella: caben también los *fideistas*, puesto que admite todo lo que la fé le aporta, la fé que podemos llamar natural, porque busca en la naturaleza su legítima sanción. Todas las ciencias son sus auxiliares, pues de todas se aprovecha, y no teme sus verdades, antes al contrario las busca, porque teniendo una noción más elevada de la Divinidad, sabe que dos verdades nunca pueden estar en pugna, y las considera todas como partes alcuotas de la única verdad fundamental. (Torres, 1879: 306).

En definitiva, des de la perspectiva de Marià Torres, l'espiritisme, pel seu caràcter integrador dels diferents sabers, té un paper crucial en aquest context de finals del segle XIX:

Así es que, ó nos equivocamos mucho, ó el Espiritismo será el campo donde han de reunirse las innumerables parcialidades que hasta hoy se han disputado la dirección del entendimiento humano, así *fideistas* como *racionalistas*, sábios, ignorantes, pobres y ricos; y á todos dirigimos un cariñoso llamamiento diciéndoles: procuren enterarse de esta sublime filosofía que, sembrando la tranquilidad en su espíritu, les abrirá dilatadísimo campo para el estudio y les proporcionará goces desconocidos, fruiciones inefables. (Torres, 1879: 306).

Però, si bé Marià Torres és un convençut de la filosofia espiritista, discrepa del nom que s'utilitza per designar aquesta doctrina. Aquest és el tema d'un altre seu article: «Cuestión de nombres», del novembre de 1880. Les idees d'aquesta publicació es desenvolupen seguint una estructura molt lògica d'acord amb el propòsit que

persegueix. Primer, Marià Torres argumenta que els noms són una mera convenció, “agrupacions convencionales de letras que sirven para espresar los objetos. De manera que, en su esencia, nada significan pues todo su valor es hijo de la convención.” (Torres, 1880: 198). Això, però, no exclou el fet que determinats noms acabin exercint un gran efecte: “¡Cuántas medianías han llegado á los primeros puestos de la gerarquía social, sólo por tener un nombre más o menos altisonante! ¡Cuántos crímenes se ha cometido al amparo de nombres sacrosantos!” (Torres, 1880: 199). Alhora, Marià Torres subratlla que els significats dels noms són especialment mutables, com es pot apreciar en els canvis substancials de significat que han sofert els termes cristià, progressista, maçó o demòcrata (Torres, 1880: 199). Aquests arguments fan de preàmbul a l’objecte d’aquesta publicació: la consideració de la paraula «espiritisme» a partir de les reaccions que suscita en diferents col·lectius:

Hoy le toca el turno al nombre Espiritista. Creo que todos convienen en que este nombre es un gran inconveniente para la propagación de la doctrina espiritista recopilada por Allan Kardec. Las beatas se santiguan al oírlo, y rezan el padre nuestro al encontrarse con un espiritista; porque temen no les endilgue una colección de sapos infernales, creidas de que siempre llevamos los bolsillos llenos de semejantes alimañas. Nuestras reuniones, en el concepto de esta gente, consisten en blasfemar al por mayor, azotar imágenes y pactar con Satanás para poder aumentar el número de condenados.

La cuestión cambia de aspecto para la gente ilustrada. El Espiritismo es una locura, y los espiritistas otros Quijotes; pues, por mas que nos hallen en razón en todas las demás cosas, al tocar los espíritus se nos revuelven los sesos y nuestros disparates van en zaga, si no igualan, á los del hidalgo manchego. (Torres, 1880: 199).

Amb aquestes constatacions descriptives es fa evident que la intenció de Marià Torres és emfasitzar els recels que desperta l’espiritisme entre el comú de la gent: ja siguin beates –vegem que aquí que s’utilitza el genèric femení per fer referència a un col·lectiu poc il·lustrat– com la gent culta. En tot cas, tals constatacions no deixen de ser reveladores des del punt de vista de la història de la recepció d’aquesta espiritualitat: fan ressò de la ‘mala premsa’ que tenia l’espiritisme a finals del segle XIX.

Ara bé, malgrat aquesta consideració social, la proposta filosòfica que subjau sota aquest terme genera una gran admiració i mereix molt de respecte. Marià Torres es presenta com a testimoni d’aquest fet. És des de la seva pròpia experiència com a divulgador d’aquesta doctrina que ha pogut presenciar aquesta bona recepció:

Héme hallado algunas veces en reuniones en las cuales se reia mucho sobre las locuras espiritistas; y al internarnos en el campo de la filosofía, tratando de resolver los problemas de la creación, de la moral, de la existencia del mal, etc. etc., nadie acertaba á dar una explicacion satisfactoria. Empezaba yo entonces á presentar las soluciones que el Espiritismo da á estos problemas, pero cuidando mucho de no nombrar el Espiritismo, y las burlas se convertían en

entusiasmo y admiración. Y al decirles después que aquello era lo que la filosofía espiritista enseña, entrábalos el prurito de leer los libros que podrían ilustrales sobre el particular, y hoy son acérrimos defensores de la idea, dáudome las gracias por haber sido yo la causa de su repentina metamorfosis. (Torres, 1880: 200).

Tenint en compte, doncs, la fascinació que provoca el contingut doctrinal de l'espiritisme, Marià Torres pressuposa que els prejudicis que suscita el terme «espiritisme» canviaran a favor d'aquesta filosofia (Torres, 1880: 200). Amb tot, considera que aquest terme no és encertat, perquè no dona compte de tot el que implica aquesta filosofia:

Bueno sería, no obstante, hallar otro mas adecuado y que espresara mejor la idea; pues, á decir verdad, el nombre Espiritismo solo espresa un accidente de aquella, el de la comunicación espiritual, sin indicar nada de su moral ni de sus principios filosóficos. Yo opino que no deberíamos emplear nunca el nombre de espiritistas sin acompañarle el de cristianos, demostrando así que la base de toda nuestra moral, de Cristo viene, y que todas nuestras acciones han de tener por guía el evangelio de Jesus. (Torres, 1880: 200).

Aquesta idea de Marià Torres –no utilitzar el nom «espiritisme» sense el de «cristià»– no és, però, una novetat en el *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida. Recordem que l'expressió «cristianisme espiritista» la trobem diverses vegades en l'obra fundacional del grup, el llibre *Roma y el Evangelio* (vegeu Amigó, 1874: 209; 262).

3.2. Les col·laboracions a *El Ideal: El pleito secular. Dominicales de Cuaresma* (ca. 1900)

Com hem explicat, una part de les col·laboracions de Marià Torres (Teófilo) al diari republicà *El Ideal* van ser aplegades en un opuscle independent: *El pleito secular. Dominicales de Cuaresma* (1912).⁷⁵ A l'inici d'aquesta obra, la Junta directiva del partit polític Joventut Republicana de Lleida, que va ser la responsable d'aquesta edició, presenta de la següent manera els articles de Marià Torres:

Por acuerdo de la Junta General se publican en este opúsculo los artículos que debidos á la brillante y profunda pluma de Teófilo aparecieron en las columnas del diario EL IDEAL y por virtud de los cuales, mereció nuestro órgano en la prensa el honor de que el obispo de la diócesis lanzara sobre el mismo la mas fulminante excomunió. Cuando los enemigos del progreso y de la libertad fijan su atención en los escritos de Teófilo y prohíben su lectura, algo de gran valor deben contener. Para mayor cultura del pueblo y para propaganda de los ideales librepensadores los ofrecemos hoy, reunido en un solo haz, á nuestros conciudadanos. (Torres, 1912: 3).

⁷⁵ Aquest opuscle es pot consultar a l'Institut d'Estudis Ilerdencs (IEI).

Atès aquest prefaci, sabem que els articles de Marià Torres van ser impugnats pel bisbe de la diòcesi. Però aquesta impugnació, lluny de contribuir a marginar-lo o perjudicar la consideració de la seva obra, va provocar l'efecte contrari. Seguint el raonament de la Junta directiva de Joventut Republicana, gràcies a aquesta condemna per part del bisbat, el diari *El Ideal*, en el qual es van publicar aquests escrits, ha rebut una menció d'honor, ja que si prohibeixen la seva lectura «algo de gran valor debe contener». A la vegada, la decisió de publicar aquests articles en una obra independent, així com les mateixes declaracions del prefaci, evidencien el prestigi que tenia Marià Torres entre les files republicanes.

En aquesta obra, s'apleguen dues sèries d'articles. La primera, titulada *El pleito secular*, s'ocupa de posar en relleu les contradiccions, els equívocs i les aberracions morals que, segons Marià Torres, es poden llegir en molts passatges de l'Antic Testament. Però, si bé aquest és el contingut principal d'aquesta publicació, no ens trobem només davant de simples comentaris crítics a la Bíblia. Un dels elements més sorprenents d'aquesta publicació és que aquests comentaris bíblics se situen el si d'un discurs descaradament irònic. Es fa evident des de l'inici del primer article, en el qual Marià Torres expressa el motiu pel qual ha decidit escriure aquests nou articles. Després de constatar la creixent conflictivitat religiosa a Espanya –que atribueix a la influència dels elements ultramuntans, és a dir, a l'integrisme catòlic, en els anomenats governs liberals; en continuïtat amb el diagnòstic fet a *Roma y el Evangelio*–, tot seguit exposa:

Teniendo esto en cuenta, no serán inoportunos ciertos comentarios á la Biblia que me propongo exponer, que irán saliendo en estas hojas, que serán más o menos numerosos y extensos según mi humor y vagar.

«La Iglesia por conducto de los Concilios y Santos padres, encomienda muy escarecidamente el estudio de las Sagradas Escrituras, meditando sobre ellas, cada uno según su talento, como un medio eficazísimo de promover el esplendor de la Religión, la pureza de las costumbres y el bien espiritual de todos los fieles.» (Torres Amat, Discurso preliminar.)

Siguiendo este consejo, me propongo hacer una excursión algo detenida, por los sagrados libros, á través del intricado laberinto de capítulos y versículos, acoplados con menos trabazón de lo que fuera desear. [...].

El trabajo es pesado y monótono para quien no tiene aficiones...hermenéuticas y temeroso de cansar á mis lectores, les daré el fruto de mi observación, en la forma más sencilla y á dosis distanciadas, una vez cada Domingo. (Torres, 1912: 6).

Si ens atenem de manera literal a aquestes declaracions, gairebé sembla que els seus articles hagin estat motivats pel consell que va donar el bisbe Fèlix Torres i Amat (1772-1847). D'altra banda, fixem-nos en la desgana o deixadesa que s'atribueix a ell mateix –els comentaris bíblics seran més o menys extensos «según mi humor y vagar»–

i també, en certa manera, als seus lectors, als quals, per tal que no es cansin, els oferirà aquests comentaris «en la forma más sencilla y á dosis distanciadas, una vez cada Domingo». Aclarit, doncs, el suposat objectiu de les seves col·laboracions, comença a desenvolupar les seves observacions sobre l'Antic Testament. No tarda, però, a assenyalar que aquest conjunt d'escriptures, a diferència del Nou Testament, es caracteritzen per ser enganyoses, il·lògiques i de baixa moral (Torres, 1912: 7-8). Vegem el tipus d'exegesi que porta a terme. En relació amb el Gènesi, per exemple, fa aquesta crítica al Déu que descriu Moisès:

[...] se desprende claramente que el tal Moisés era supinamente ignorante en astronomía y cosmogonía, teniendo además un concepto menguadísimo de la causa suprema, del Dios universal y eterno. Porque es cosa muy propia de hombres, pero impropia é inconcebible en Dios, que es la sabiduría infinita, eso de tener que probar las cosas para saber si son buenas, lo mismo que el cansancio resultante de seis días solamente de trabajo, que al llegar al séptimo obligan á descansar al que es poder absoluto é inagotable. (Torres, 1912: 12).

En aquesta mateixa línia, argumenta que és del tot irracional que Caïm, després d'haver mort al seu germà, tingués por que algú el matés a ell, ja que no hi havia ningú més a la Terra a part dels seus pares:

¿quién había de matar a Caín, no habiendo en toda la tierra ninguna persona más que sus padres, de los cuales se separó?
Quién es capaz de desenredar este lío? Vengan aquí los teólogos y hermeneutas y digan que fundamento tenía Caín al temer que le mataran yendo errante por el mundo desierto en absoluto de toda criatura humana? (Torres, 1912: 14).

Per aquest mateix motiu, és també incongruent que Caïm trobés una persona amb qui casar-se i, encara més, que pogués construir una ciutat:

Caín en tierras extrañas se casó, no se sabe con quién; de su matrimonio nació un hijo, Henoc, y construye una ciudad á la que puso el nombre su hijo. ¿Quién parió á la mujer de Caín? Eva no; luego, otro sería su origen. ¿Y de donde salieron las demás personas que construyeron la ciudad de Henoc? Porque, en buena lógica, no puede admitirse que para construir una ciudad bastara la familia de Caín, compuesta de tres personas solamente. (Torres, 1912: 15).

Però Marià Torres encara subratlla molt més aquells episodis que, si bé podien ser factibles, són especialment greus i ofensius des del punt de vista de la moral. Aquest és el cas, per exemple, del tercer fill d'Adam i Eva, que neix quan els seus pares ja són vells:

Volvamos ahora á Adam y Eva, cuando ya viejos tuvieron su tercer hijo Set. En este punto seré parco en consideraciones, las cuales han de ser de orden moral y de las cuales la moral verdadera saldría muy malparada.

Dados un padre una madre y un hijo completamente solos, ¿qué medio decoroso hallas tu que lees, para procrear? ¿Sabes algún modo de reproducir la especie no recorriendo al incesto? Si los padres no tienen hijas, ha de *conocer* forzosamente a la madre, y si tienen hijas, siendo la madre estéril, el hijo ha de cohabitar forzosamente con alguna de sus hijas. ¡Tapa tapa enseguida! ¡Pobre moral bíblica! (Torres, 1912: 16).

D'una manera semblant, s'ocupa del matrimoni d'Isaac i Rebeca, del qual destaca que la crueltat i l'avarícia de Rebeca i un dels seus fills, Jacob, surt sempre guanyadora i indemne, a diferència del model honest i bondadós que encarnen Isaac i el fill gran, Esaú:

Sigue leyéndome y te harás cargo de las travesuras perpetradas por esa pareja. Todo lo que por parte de Rebeca era desapego por Esaú, se convertía en afecto en favor del segundo hijo. De esta comunión entre madre é hijo nació en la madre la idea de burlar al mayor, la herencia que por derecho de primogenitura le correspondía, engañando al padre, que además de bondadoso é ingenuo, se había vuelto ciego por la edad, y cuyo deseo era nombrar al mayor heredero de sus bienes y de su moral representación. (Torres, 1912: 25).

Marià Torres va resseguir i comentant així tot un seguit d'episodis bíblics que, d'acord amb la seva interpretació –es limita a una hermenèutica literalista–, subverteixen la moral cristiana. I es preocupa de mostrar que tot el que explica es troba expressat a la Bíblia; cada una de les seves explicacions va acompanyada d'una o diverses pàgines de cites bíbliques que volen corroborar que s'ha cenyit estrictament al contingut objectiu dels textos.

Ara bé, potser el més sorprenent del seu discurs són les seves apel·lacions al lector. Al llarg d'aquests articles Marià Torres combina la seva exegesi amb freqüents interpel·lacions al lector, amb un to summament directe, col·loquial, i ple d'ironia i sarcasme. Ho il·lustrem amb alguns exemples:

Ciertamente que esto es monótono y aburrido, pero, habrás de convenir conmigo en que es muy edificante y además en que la lectura y la divulgación de la Sagrada Biblia es muy útil para fomentar la moral y las buenas costumbres. Tipos tan acabados como Jacob y Rebeca se ven pocas veces (Torres, 1912: 30).

¿Qué te parece, lector amigo? ¿Te vas convenciendo de la necesidad de divulgar la Sagrada Biblia? ¿Te has persuadido de la gran utilidad de esta divulgación para el fomento de la moral y de las buenas costumbres? ¿Crees que hago obra útil al escribir estos dominicales? (Torres, 1912: 42).

¡Ah! ¡Esto sí que es edificante de verdad! ¡Esto sí que arrebató al espíritu, apartándolo de lo grosero, de lo material y terreno, y elevándolo á las excelsas esferas de lo espiritual y sublime, lo conforma y lo prepara para la vida santa! Es preciso enseñar la historia sagrada á los infantes, de lo contrario, ¿qué sería de ellos cuando hombres? (Torres, 1912: 65).

Marià Torres ironitza desvergonyidament sobre la idea que la lectura de la Bíblia inculca bons hàbits i costums i constitueix –reprement de nou les paraules del bisbe Torres i Amat– un “medio efficacísimo de promover el esplendor de la Religión, la pureza de las costumbres y el bien espiritual de todos los fieles” (Torres, 1912: 6). Res més lluny, doncs, de les intencions de Marià Torres que mirar d’atendre i corroborar el missatge de Torres i Amat. L’objectiu dels seus escrits, per contra, és evidenciar la hipocresia d’aquest missatge i, així, ridiculitzar-lo.

Al final, però, del darrer escrit que conforma aquest conjunt d’articles, Marià Torres abandona aquest estil més sarcàstic i s’adreça al lector per transmetre-li una idea més clara i orientadora sobre el que entén que ha de ser la veritable religió:

Y termino, amados lectores, mis comentarios, permitiéndome daros un consejo bueno y barato. Es este: En asuntos de religión no os preocupéis nunca por los dogmas y por los cultos que predicán y practican las diversas iglesias que pretenden poseer la verdad. No hay más que una religión verdadera, universal y eterna de todos los tiempos y de todos los países. Esta religión verdadera es la que tiene por base la caridad. Su dogma único es: *amar, amar, amar*. Son sus ministros todos los hombres, pues todos estamos llamados al ministerio del amor. Sus templos, la familia, el taller, el almacén, la fábrica, el paseo, el café, el casino, el ateneo, el municipio, la diputación las cortes, el ministerio y en una palabra todas las colectividades humanas. Es el amor el único elemento capaz de hacer al hombre relativamente feliz en la tierra y después de la muerte, en el caso de que aún dure la vida. Más, la religión, que yo proclamo tardará todavía á triunfar, pero de todos modos se vislumbra en el horizonte y esto infunde esperanza. Para el completo triunfo de la religión del amor que une á los hombres, es preciso que desaparezcan todas las actuales religiones que dividen y siembran odios. Voila l’enemi. (Torres, 1912: 68).

Tot i la radicalitat que es desprèn del final del seu plantejament –«es preciso que desaparezcan todas las actuales religiones que dividen y siembran odios»–, és evident que es tracta d’un missatge amb un fort component edificant i esperançador. Aquesta «religió de l’amor» que proposa, que es basa en la caritat, que té com a únic dogma estimar i que és accentuadament inclusiva i integradora –«son sus ministros todos los hombres»–, ja s’albira en el futur; «se vislumbra en el horizonte y esto infunde esperanza». També veiem que aquí Marià Torres no es mostra encara com un convençut de la continuïtat de la vida de l'ànima o l'esperit després de la mort física. Per bé que ho expressa de manera subtil –«en el caso de que aún dure la vida»–, no trobem aquí la creença en la vida més enllà de la mort tal com la defensarà en escrits posteriors. Podria ser que aquesta breu frase subordinada només es degués a raons estilístiques i no caldria donar-li més importància, però, si ens atenem al que diu pròpiament el text, aquí trobaríem una de les poques referències que ens permetrien parlar d’una evolució de les

seves idees religioses, en el sentit d'un progressiu afermament a la creença en la vida de l'esperit després de la mort física.

La segona sèrie d'articles que publica al diari *El Ideal*, titulada *Dominicales de Cuaresma*, mereix un interès molt desigual. Mentre que, en el primer article, trobem un intent per definir amb certa concisió la seva concepció de Déu; els altres cinc, en canvi, constitueixen una extensa i aferrissada crítica a l'Església Catòlica a partir, sobretot, de l'anàlisi de tres dels seus dogmes: la infal·libilitat del Papa, la trinitat i la divinitat de Jesús. Marià Torres vol fer evident que cap d'aquests dogmes s'expliciten en els llibres sagrats, tal com sosté l'Església Catòlica. I ho fa introduint i comentant, un cop més, nombroses cites bíbliques. Aquesta vegada, però, no s'ocupa de desacreditar la paraula bíblica en si mateixa, sinó que la utilitza per evidenciar les contradiccions en què incorre el mateix catolicisme. Alhora, porta a terme un extens recorregut històric que mostra els conflictes que ha causat la discussió i la divergència d'interpretacions d'aquests dogmes. Val a dir que la conclusió que extreu després de realitzar aquest repàs històric revela el seu vessant més pragmàtic:

Actualmente parécenos increíble que los hombres se hayan reñido con tan fiera crueldad, por meras abstracciones, por puros idealismos, que además de insolubles científicamente, no tienen la menor utilidad, ni ninguna influencia en la vida práctica. Yo francamente, no sé ver la importancia que para el bien vivir individual y colectivo pueda tener la solución en uno ú otro sentido el asunto de la naturaleza de Cristo, ¿varían acaso de valor, los conceptos de bondad, justicia, libertad, amor, y bien según se afirme que Cristo era Dios ó que era un simple mortal? ¿El deber y el derecho son menos efectivos, quitando la divinidad á Cristo? (Torres, 1912: 87).

El primer article és, doncs, si més no per aquest estudi, molt més rellevant. Tanmateix, bona part del seu contingut el trobem reproduït de manera exacta en el primer capítol del llibre *La Religión Futura. Ensayo de Espiritualismo científico y racional* i que abordarem en el seu conjunt a continuació. És per això que aquí només atendrem els primers paràgrafs, els quals només apareixen en aquesta obra. Atès el seu interès, els transcrivim tot seguit:

Al empezar los dominicales de esta cuaresma siento verdadera necesidad de hacer una clara y explícita declaración deísta. Creo en Dios. Más el Dios en quien yo creo no es en modo alguno el personal antropomórfico de las religiones positivas y menos aún, si cabe el de católicos, quienes le asignan atributos, maneras y modos de obrar en el universo completamente absurdos y repugnantes.

Bien se me alcanza que yo no puedo saber lo que Dios sea, ya que la infinita pequeñez, nunca, jamás, podrá acuir la grandeza infinita. Pero, si bien no puedo saber *lo que Dios es*, sé perfectamente *lo que Dios no es*; lo que *no puede ser*:

Soy y seré eternamente incapaz de formarme cabal idea de la omnipotencia, de la omnisciencia, del infinito amor y de la inmutabilidad absoluta, hija de los anteriores atributos de la divinidad, pero esto no obsta para afirmar de un modo positivo, sin el menor asomo de duda, porqué mi

razón lo dice y mi conciencia lo confirma, que en Dios no cabe la impotencia, la ignorancia, el odio, ni la versatilidad.

Ahora bien; si yo logro demostrar que las religiones y singularmente la católica le adjudican aquellos defectos, quedará demostrado que no es ese el Dios verdadero, la Causa primera, el Creador del Universo.

Yo me permito invitar á mis lectores y singularmente á las personas piadosas, que sienten verdadera necesidad de creer, que por natural inclinación se preocupan por los asuntos trascendentales de orden suprasensible, á que mediten sobre mis palabras, serenamente dispuestos á seguir el camino de la verdad, iluminado por la esplendorosa luz de la inteligencia, rectificando si es preciso errores seculares, hijos de la ignorancia, del orgullo y del interés. (Torres, 1912: 70).

En primer lloc, fixem-nos que qualifica de «deista» la seva declaració. Aquest és un primer punt important a tenir en compte, ja que Marià Torres, com veurem tot seguit, s'autodefineix diverses vegades com a deista, de la mateixa manera que se'n declaraven molts espiritistes (Palà, 2015: 96). El deisme, com explica Raimon Panikkar (2012: 257), “no vol acceptar dogmes, autoritats religioses, ni cap mena d'intervencionisme diví per part d'un Ésser suprem que omple un buit i que sembla penedir-se d'haver permès que el món seguís el seu camí.” És la creença en un Déu no intervencionista i plenament compatible amb els avenços de la ciència, ja que atorga a la ciència la tasca de dilucidar quin paper té Déu, i no a la inversa. “Si la ciència moderna –afirma Panikkar (2012: 257)– encara necessita un Ésser Diví, ha de ser un Déu dòcil desproveït de qualssevol molestos atributs de poder i que ja no tingui cap intenció de demostrar que encara té un domini del món.”

En segon lloc, i com a conseqüència del seu deisme, observem que, si bé afirma amb tota nitidesa creure en Déu, es distancia plenament de tota concepció personal i antropomòrfica de la divinitat, que atribueix directament al catolicisme. Ara bé, no és que s'allunyi d'aquestes concepcions perquè ell tingui una idea clara de com és Déu –sap que sempre serà incapaç de concebre els atributs de la divinitat–, sinó que s'hi allunya perquè sap del cert –perquè això sí que queda a l'abast de la seva raó– de quina manera no pot ser que Déu sigui. S'insinua així la línia de pensament característica de la teologia negativa o apofàtica, que afirma des de la negació la realitat invisible de Déu en la mesura que el profà pot revelar el sagrat (Vega, 2005: 30). Com argumenta Estrada (2015: 76), si és major la dissemblança que la semblança entre Déu i l'home, les negacions són més segures que les afirmacions; coneixem millor el que no és que el que és diví. És, doncs, a partir d'aquesta negació que Marià Torres fa un pas endavant en aquest intent per concretar la seva concepció de Déu.

Les idees que es desenvolupen a la resta de l'article –i que tractarem tot seguit dins del marc del llibre en el qual també es va publicar– es troben, de fet, subordinades a aquest plantejament segons el qual no es pot definir a Déu, ja que la intel·ligència humana és incapaç de concebre qualsevol dels seus atributs. Per últim, fixem-nos a qui s'adreça Marià Torres amb els seus escrits. Al públic al qual es dirigeix és, sobretot, a “las personas piadosas, que siente verdadera necesidad de creer, que por natural inclinación se preocupan por los asuntos trascendentales de orden suprasensible” (Torres, 1912: 70). Aquesta és una de les mostres que podem trobar en els escrits de Marià Torres que reflecteix la seva sensibilitat i preocupació envers les necessitats religioses; es dirigeix a les persones que de manera natural s'inclinen cap a la transcendència.

3.3. *La Religión Futura. Ensayo de Espiritualismo científico y racional* (1906)

L'any 1906 la Impremta de Carbonell i Esteva publica *La Religión Futura. Ensayo de Espiritualismo científico y racional*, l'únic llibre que va publicar Marià Torres. Es tracta d'una obra de tres-cents-quatre pàgines, en la qual l'autor desenvolupa en quinze capítols i d'una manera força ordenada i sistemàtica el que podríem considerar el cos doctrinal del seu pensament religiós, això vol dir la seva particular concepció de Déu i de l'ànima d'acord amb una determinada cosmologia i moral

En la introducció del llibre, Marià Torres, en plena sintonia amb el diagnòstic social que feien els col·lectius espiritistes –ho hem vist en les actes del *Primer Congreso Espiritista Internacional* i en els dos llibres que hem comentat del *Círculo Cristiano Espiritista*– realça de forma notòria el clima decadent que presencia en el seu temps. Així s'inicia l'opuscle:

La humanidad actual gime y sufre crueles angustias. El malestar general aumenta cada día y á cada momento se hace más patente el desequilibrio. Todas las clases sociales viven como asustadas, pensando en el porvenir que las aguarda. Las democracias inseguras y temblorosas por falta de virtualidad en sus programas; las teocracias haciendo arrumacos, ostentando un poder ficticio que ya pasó, para no volver; las masas populares sobradamente exigentes y saturadas de pasiones feroces; los poderosos, los ricos, continuamente alarmados ante el temor de serios é inevitables conflictos que pongan en peligro sus cajas y sus personas; la justicia vendida, la moral prostituída, la política un comodín y la religión una máscara (Torres, 1906: 8).

Marià Torres dibuixa un veritable quadre de profunda depressió social, que afecta a totes les classes, a tots els col·lectius i a totes les esferes de la societat. Amb l'enumeració asindètica de l'última línia, comprimeix aquesta idea i n'accentua el

dramatisme. El to grandiloqüent i emfàtic domina clarament al llarg de tot aquest prefaci. Així conclou aquest retrat de la societat:

Este es el estado de la humanidad terrena al finalizar el siglo XIX. Una civilización bárbara, peor mil veces que los estados de quietud ignorante y fanática. Si tal estado hubiese de ser definitivo, habría sobrado motivo para maldecir á todos los genios, á todos los redentores, ya que con sus potentes voces han sacado á la humanidad del profundo letargo de la fe supersticiosa. Antes que sufrir despierto, es preferible dormir aletargado. (Torres, 1906: 10).

Però, tot seguit, i tal com és habitual en aquests diagnòstics de l'època, es contraposa aquest accentuat pessimisme envers el present amb un proverbial optimisme respecte al futur. No són simples esperances que la situació millori. Com si d'una profecia es tractés, hi ha un convenciment ferm pel que fa a l'important progrés que portarà a terme la societat en un futur pròxim, en el proper segle XX:

Pero, el progreso es infinito y el actual estado transitorio. Todo el mundo conviene e que esto no puede durar; todos afirman que os caminos por donde la humanidad marcha son malos y que, sino variamos e rumbo, llegaremos al precipicio. No hay cuidado. Dios es Dios y la ley habrá de cumplirse. Vendrá el alumbramiento con torturas y sacudidas más o menos violentas y el nuevo producto será la religión científica, el espiritualismo puro, libre de fórmulas sacramentales, precisas é indispensables.

Yo creo y así debe pensarse si bien se medita, que á mediados del siglo actual el espiritualismo habrá triunfado por completo. La ciencia, la razón y la lógica auguraran dicho triunfo. El siglo XX está llamado á realizar en el orden moral, un progreso parecido al que en el orden material ha realizado el siglo XX. (Torres, 1906: 11).

Aquestes esperances en el futur –que també es subratllaven en les actes del *Primer Congrés Espiritista Internacional* (vegeu Primer Congreso, 1888: 268)– es basen, doncs, en el triomf d'un espiritualisme laic i científic. Encara que aquí Marià Torres no parla de la doctrina espiritista, la seva tesi concorda plenament amb la proposta kardeciana segons la qual cal integrar ciència i espiritualitat, ja que és precisament gràcies als descobriments que brinda la ciència que es pot fundar una espiritualitat conseqüent amb el veritable funcionament de la vida i del cosmos.⁷⁶ En paraules de Sharp (2006: xvii), els espiritistes s'oposaven a la idea que la ciència potenciava el «desencantament del món» anunciat per Max Weber; per contra, ells trobaven en els resultats de la ciència, una forma per «re-encantar el món». Marià Torres parla d'una «religió científica» que es materialitzarà de la següent manera:

Dentro cincuenta años la creencia en la realidad del alma será universal, lo mismo que su existencia eterna y su responsabilidad. Entonces tendrán base lógica y racional, la justicia, la libertad y el amor. Los intereses materiales que tanto nos seducen ahora, quedarán reducidos á su menguado y temporal valor; el orgullo que tanto nos avasalla, se ha disipado por considerarlo

⁷⁶ Respecte a aquest vincle amb la ciència, vegeu Monroe: 2008: 110-111; i Sharp, 2006: xvii; 206-207.

una ridiculez; en cambio, el orden espiritual, como permanente y eterno, será el preferente para la voluntad humana. (Torres, 1906: 12).

Aquest pronòstic ens remet a un aspecte molt rellevant que ja va assenyalar Prats (1986: 23): el fet que el pensament social i polític de Marià Torres és indestruïble del seu pensament religiós, ja que es fonamenta en ell. El seu regeneracionisme es basa en el gran efecte que tindrà la plena assumpció d'un seguit d'idees religioses, com la creença en l'eternitat de l'ànima o el fet de posar en pràctica la moral evangèlica.⁷⁷

Amb tot, Marià Torres reconeix que “hay, aun mucho que barrer si queremos dejar el terreno libre y apto para la nueva edificación” (Torres, 1906: 14) i que “esta tarea corresponde á los espiritualistas independientes” (Torres, 1906: 14). És per aquests motius que ell ha escrit aquesta obra, la qual persegueix –així ho declara en la introducció– un objectiu molt clar: “trataremos de demostrar los errores del materialismo y los del catolicismo” (Torres, 1906: 14). Aquest propòsit ens fa recordar que els espiritistes arremetien tant contra el catolicisme –ho hem anat veient–, com contra el materialisme més obtús. Com ha argumentat Mülberger (2016b: 44), és fàcil trobar un rebuig al materialisme en els textos espiritistes; tanmateix, com que en les sessions espiritistes es materialitzava i es feia visible el món dels esperits –i els espiritistes atorgaven molta importància a aquestes materialitzacions–, ells mateixos van ser acusats justament de materialistes per part dels representants eclesiàstics. En tot cas, segons el parer de Marià Torres, tan bon punt s'hagi aconseguit demostrar l'arbitrarietat de moltes creences catòliques i materialistes, la resta serà ja molt més fàcil: “se habrá andado más de la mitad del camino para la nueva edificación, pues siendo innata al hombre la necesidad de creer, tiene horror al vacío moral, aceptando con fruición las verdades demostradas racional y experimentalmente” (Torres, 1906: 13).

⁷⁷ Prats (1986: 22-23) ha resumit el regeneracionisme de Marià Torres a partir de dos seus articles publicats al diari *El Ideal*: «La moralidad y la democracia» del 31 d'octubre de 1898 i «El reinado social de Jesucristo» del 27 de febrer de 1899. Parafraçant Prats, Marià Torres es va oposar als valors que propugnava la Restauració borbònica i el règim monàrquic que l'emparava. Defensava, en canvi, el règim republicà i democràtic, perquè creia que el credo democràtic sintetitzava els ideals que necessitava la societat: llibertat, igualtat i fraternitat. I entenia que la materialització d'aquests ideals només era factible en una societat en la qual la moral evangèlica fos el fonament de les lleis i costums. Estava convençut que sense Déu i sense tornar al Evangeli, no hi havia moral possible ni podia subsistir la República. Per tot això, recomanava, davant la desfeta de tombant de segle –simbolitzada amb el desastre colonial de 1898– que es fomentés i es propagués aquesta moral a fi d'iniciar la desitjada regeneració de la pàtria i, així, donar lloc a una República enfortida pel treball, la virtut i la ciència. Així conclou Marià Torres un dels seus articles: “Restablézcase el verdadero reinado social de Jesucristo, que es la libertad por la tolerancia; la igualdad por la humildad y la fraternidad por el amor y todavía podrá evitarse la ruina de España” (Torres, 1899: 3). Per a una visió àmplia i actualitzada de les propostes del regeneracionisme espanyol, vegeu Navarra, 2015.

En el primer capítol del llibre, comença exposant de forma succinta de quina manera els catòlics han descrit a Déu:

Es evidente que los doctores de esa iglesia tratan del Sér divino cual si le hubieran tratado muy de cerca. Así, afirman sin demostrarlo, que es uno y trino, que es Dios y hombre en la persona de Jesucristo, que es posible é imposible por su doble naturaleza, que es inmutable y mutable, ya que se entenece con nuestras súplicas y se irrita con nuestras prevaricaciones, que es omnipotente e impotente para evitar el mal, que es justo é injusto, según premia por misericordia ó castiga por ira y que creó el Universo hace cinco ó seis mil años, después de haber pasado una eternidad completamente ocioso, durante la cual puede decirse que era un Dios sin germen, toda vez que sus cualidades se hallaban en estado latente, ya que aun no se habían realizado. (Torres, 1906: 18).

Davant de totes aquestes característiques que s'han atribuït a Déu, Marià Torres es proposa demostrar que aquestes atribucions no tenen cap fonament, que només evidencien, diu referint-se als catòlics, “la enormidad de su orgullo, que les hace pretender conocer lo incognoscible y definir lo indecible para el hombre, ahora y siempre” (Torres, 1906: 18). D'acord amb aquest objectiu, fa una sèrie d'afirmacions especialment reveladores del seu ideari religiós. Primerament, assevera que el tema de l'existència de Déu és un problema més de sentiment que de comprensió, ja que “A Dios, más bien se le siente que se le conoce” (Torres, 1906: 18). Per aquesta raó, entén que “los deístas no debemos insistir mucho en el empeño de demostrar la existencia de Dios á las personas que carezcan de la sensibilidad especial indispensable para sentirle (Torres, 1906: 19). Cal, doncs, una «sensibilitat especial» per poder «sentir a Déu». Altrament, seria com si pretenguéssim “dar idea de los colores á quien està privado de vista física” (Torres, 1906: 19). Al seu torn, sosté que “Dios escapa á todo límite y á todas forma” –mentre que– “el hombre está encerrado en los moldes del límite y de la forma” (Torres, 1906: 19). S'ha de tenir en compte, per tant –ho hem vist abans–, la discordança entre la naturalesa divina i la humana, a la qual cosa afegeix:

Resulta temeridad supina y orgullo satánico la pretención de encerrarle en la limitadísima esfera de nuestro alcance. Ni Dios puede reducirse á tan poco, ni nosotros podemos llegar a tanto. Si le damos forma queda mutilado; si le damos la extensión infinita, no podemos concebirlo y si lo reducimos al punto matemático, quitándole la extensión, desaparece. (Torres, 1906: 19).

Però, si bé la intel·ligència humana és impotent per saber com és Déu i quines propietats té, argumenta que, gràcies a la prova cosmològica –la contemplació de l'univers fa patent l'existència d'un principi causal–, sí que es pot afirmar amb tota seguretat que Déu existeix:

La ley de causalidad sirve de sólido fundamento para inclinar nuestra conciencia hacia la afirmación de que Dios *es*, aún que no sepamos *cómo es*. El orden del Universo en conjunto y el fin uniforme á que tienden sus leyes, demuestran la inmanencia en El de una inteligencia y de un plan anterior concebido. Ahora bien: como esa inteligencia y ese plan no radican en el hombre ni en la humanidad, hay que buscarlo fuera de ella, y en este caso si impone la idea de un sér superior: Dios. (Torres, 1906: 21).

Aquest plantejament concorda plenament amb la idea leibniziana segons la qual l'univers en la seva totalitat és un «sistema d'harmonia preestablerta», a través del qual també s'amaga Déu, creador d'aquest univers perfectament harmònic. Marià Torres demostra tenir ben present el pensament de G. W. Leibniz, un dels principals filòsofs racionalistes del segle XVII. Fet, doncs, aquest raonament –la intel·ligència humana és capaç d'arribar a la conclusió que Déu és– remarca de nou, fent ús d'un altre símil molt didàctic i també empleat en l'obra de Leibniz,⁷⁸ que no es pot anar més enllà d'aquesta afirmació:

Así como la vista de un reloj nos arguye, *evidentemente*, la existencia del relojero que lo construyó, sin que nos diga nada respecto de las cualidades personales de dicho relojero, así también la contemplación de la creación nos arguye, *evidentemente*, la existencia del Creador, sin que nos diga nada respecto de sus cualidades (Torres, 1906: 22).

Conscient, però, que l'ésser humà necessita comptar amb alguna referència clara respecte a aquest “Sér absoluto que la razón vislumbra” (Torres, 1906: 23), opta per aportar un determinat enunciat per poder al·ludir-lo: “Esto no obstante, en alguna fórmula de lenguaje habré de encerrarle para que podamos entendernos, y en su virtud diré que Dios es: *la Ciencia, el Poder y el Amor infinito, causa única de cuanto existe.*” (Torres, 1906: 23). Observem, de nou, com en Marià Torres hi ha una aguda consciència de les limitacions del llenguatge per expressar l'àmbit diví, la qual cosa el porta a defugir l'especulació teològica.

En els dos capítols següents, s'ocupa de demostrar l'existència de l'ànima, concretament, “que el hombre es una alma encarnada” (Torres, 1906: 27). I per tal de corroborar aquesta tesi, aporta cinc tipus de proves, cada una de les quals constitueix un apartat. Trobem les «proves de sentit íntim», les «racionals o filosòfiques», les «morals», les «científiques» i les «experimentals» (vegeu Torres, 1906: 28-76). A partir de totes aquestes proves, mostra que aquest debat es pot solucionar gràcies a l'argumentació racional, els avenços de la ciència i la psicologia experimental i

⁷⁸ També Leibniz compara a Déu amb un rellotger que va construir i va posar en marxa un rellotge, l'univers, que si bé segueix depenent d'Ell per seguir existint no necessita ser reparat o ajustat (vegeu, per exemple, Copleston, 2011: IV-238).

mediúmnica, sense que faci falta, per tant, acudir a la teologia o a qualsevol dogma. Seguint aquests mètodes, també es pot demostrar –així ho argumenta– que les ànimes porten a terme funcions intel·lectives i sensitives; és més, que la seu de la intel·ligència, de la sensibilitat i de la voluntat és l'ànima (Torres, 1906: 75). Val a dir que Marià Torres exposa aquestes proves amb una argumentació força planera, d'acord amb la intenció divulgativa dels seus escrits. En la mateixa introducció d'aquesta obra, subratlla la importància d'exposar els arguments de manera fàcil, a fi de posar-los a l'abast del major nombre de persones possible (Torres, 1906: 13). Així, en l'apartat sobre les proves experimentals que demostren l'existència de l'ànima, afirma:

En el orden experimental abarcan desde la somnolencia hipno-magnética o coloférmica hasta el sonambulismo provocado, con las varias modalidades de doble vista, transmisión del pensamiento, adivinación, profecía, etcétera, etc.. todo esto aparte de los interesantísimos aspectos de los se conocen con el nombre de *mediumnismo*.

Las personas que quieran poseer una idea completa de estos fenómenos, podrán conseguirlo leyendo las obras de hipnotismo y sugestión y las de espiritualismo experimental, especialmente las que contienen los experimentos realizados por Lombroso, profesor de Medicina legal de Turín, William Crookes, miembro de la Sociedad Real de Londres, el Conde Rochas, Flammarion, Aksakof, etc. Nosoteros no haremos más que tratarlos someramente, pues, basta esto sólo á nuestro propósito. (Torres, 1906: 68).

A propòsit d'aquesta citació, podem observar alguns dels autors que ha tingut de referència Marià Torres per desenvolupar aquesta obra. Tots ells són científics reputats que van investigar els fenòmens mediúmnic i amb el seus estudis van contribuir a donar unes bases científiques a aquests fenòmens. És per això que van ser els mateixos espiritistes els que van potenciar aquestes investigacions.⁷⁹ Però cal destacar que Marià Torres no només té en compte aquells autors que reforcen la seva posició; també es confronta amb figures amb les quals discrepa, com per exemple el filòsof i sacerdot vigatà Jaume Balmes (1810-1848), pel segon volum de la seva obra *Filosofia fundamental*, en la qual proposa un tercer ordre en la naturalesa que no és ni material ni espiritual i que el constitueixen els éssers que animen les individualitats del món orgànic (vegeu Torres, 1906: 80-82).

⁷⁹ Respecte a aquesta qüestió, Andre Graus (2015: 131) ha explicat que una de les estratègies que van portar a terme els espiritistes per aconseguir que la seva doctrina fos qualificada de científica va ser convidar algunes autoritats científiques a estudiar els mèdiums. Amb tot, no sempre les conclusions que van extreure els científics de l'anàlisi d'aquests fenòmens van anar a favor de l'espiritisme. Alguns d'ells –com, per exemple, Charles Féré, Alfred Binet, Pierre Janet o Jean Martin Charcot– amb els seus estudis van contribuir a la patologització de la «mediumnitat», és a dir, a explicar a aquests fenòmens a partir de trastorns psicossomàtics. Graus (2015: 80-123) ha dedicat un capítol de la seva tesi doctoral a estudiar aquesta tendència a partir del cas del cirurgià Victor Melcior i la mèdium Teresa Esquius. Per aprofundir en la patologització dels mèdiums, vegeu Lachapelle, 2011: 59-85; i Le Maléfan, 1999.

Marià Torres prossegueix el seu discurs desplegant una nova cosmologia, basada en l'evolució material i espiritual, les quals avancen paral·lelament. Cal fer notar que, a l'hora d'exposar com funciona aquest univers, d'entrada no ens parla d'ànimes, sinó de «mònades», de «substàncies espirituals individualitzades» que segueixen el principi de l'evolució gradual i progressiva a través de les successives reencarnacions. El fet que utilitzi el concepte de «mònada» enlloc del d'«ànima» per exposar els fonaments d'aquesta cosmogonia, a banda de tornar a evidenciar la influència de l'obra de Leibniz, també posa de manifest la concepció aristotèlica de la vida. Ens referim a l'ordenació jeràrquica de les formes de vida, segons la qual l'estadi superior, representat per l'ésser humà, implica l'acumulació gradual dels nivells de vida inferiors. Aquesta concepció, juntament amb la teoria leibniziana de les mónades i l'evolucionisme darwinià –cal destacar aquí el lligam entre l'espiritisme i l'evolucionisme⁸⁰–, el porta a formular el següent raonament:

De la misma manera que la célula protoplásmica ha dado origen, en virtud de evolución, á todos los seres vivos, la mónada primitiva ha sido la fuente de todos los seres sensibles, inteligentes y volitivos. De lo simple á lo complejo; de lo imperfecto á lo perfecto. Esta es la ley. A un Darwin en lo material corresponde un Leibnitz en lo espiritual. (Torres, 1906: 82).

La jerarquia de les formes de vida queda ben palesa a continuació:

La sustancia espiritual, que unida al átomo es energía, pasa á ser vida en el protoplasma, luego tendencia en el vegetal, sensación en el animal interior, instinto inteligente en el vertebrado, inteligencia instintiva en el salvaje y llama amorosa en el hombre superior. Este es el concepto del Universo según la filosofía espiritualista moderna. (Torres, 1906: 84).

La clau de volta d'aquest sistema cosmològic, el que possibilita aquest progrés evolutiu il·limitat, és –d'acord amb la doctrina de Kardec– el fenomen de la reencarnació. Les ànimes,⁸¹ gràcies a les reencarnacions, van acumulant el bagatge assolit en totes les vides anteriors i, així, van evolucionant cap a formes de vida més perfectes, la qual cosa les apropa a l'harmonia preestablerta pel Creador. El tipus de bagatge que acumula cada ànima explica la jerarquia existent entre els mateixos éssers humans:

⁸⁰ Respecte al vincle entre l'evolucionisme i l'espiritisme, Mülberger (2016b: 42-43) argumenta que la forta influència del pensament evolucionista s'evidencia en la idea central de l'espiritisme: la «lleï del progrés», d'acord amb la qual els esperits tendeixen de manera natural i inevitable a evolucionar i perfeccionar-se. L'espiritisme, de la mateixa manera que el darwinisme, defensa un esdevenir històric del desenvolupament biològic en el qual no té cabuda el retrocés. És per això que els esperits, en el pitjor dels casos, no progressaran i, doncs, necessitaran més reencarnacions per purificar-se.

⁸¹ Marià Torres, per referir-se a la noció d'ànima, utilitza com a sinònims les expressions següents: «mònada», «jo individual», «substància espiritual» i «esperit». D'altra banda, empra el terme «renaixement» com a sinònim de reencarnació.

Desde el salvaje al amoroso místico, desde la idiosia al genio, hay una escala de gradación asombrosa, que no han podido explicar los metafísicos de ninguna escuela. Para la moderna filosofía, dichas variaciones no son otra cosa más que manifestaciones de los estados *actuales* en el sentir y en el entender de cada yo individual. Son grados diversos de progreso evolutivo realizados en el tiempo por la substancia espiritual individualizada. De modo que no habiendo dos almas en igual estado de progreso, no es posible hallar dos hombres que sientan, piensen y quieran exactamente igual. (Torres, 1906: 84).

Així mateix, aquest pòsit permet respondre per què hi ha mal i injustícia en el món si Déu és bo i existeix. Les penes i els dolors que experimenta l'ésser humà al llarg de la seva vida són conseqüència de les maldats que va realitzar la seva ànima en vides anteriors. Tanmateix, com que Déu és, en paraules de Marià Torres, «infinítament bo, omnipotent, savi, amorós i misericordiós»,⁸² lluny de castigar-lo per les faltes comeses, dota a cada ésser humà d'una potència infinita perquè pugui progressar i redimir el seu passat. Les calamitats terrenals, afirma, “no son éstas otra cosa más que la resultante de nuestro pasado y medios que la misericordia de Dios ha puesto a nuestro alcance para perfeccionarnos” (Torres, 1906: 120). Per aquest motiu, conclou: “El mal no existe; todo es bien, hasta lo que reputamos como un mal.” (Torres, 1906: 297). Des d'aquesta òptica, la vida de cada ésser humà es presenta com una oportunitat única per millorar i perfeccionar l'ànima; és el “taller donde hacemos el aprendizaje del progreso” (Torres, 1906: 90). Això passa per suportar el mal i els dolors d'aquest món, descrits com a “medicinas desagradables” (Torres, 1906: 121), i també per cultivar la ciència i practicar l'amor, és a dir, realitzar actes que fomentin el benestar de l'individu i de la col·lectivitat, així com satisfer tant les necessitats de l'ànima com les del cos, per bé que respectant sempre l'hegemonia de l'ànima:

Toda satisfacción corporal que resulte en detrimento del espíritu es inconveniente, no es moralmente lícita, ya que el cuerpo es transitorio y el espíritu permanente.

Los intereses del espíritu (ciencia y amor) son evidentemente superiores á los del cuerpo, siendo, por lo tanto, preciso y lógico dar á aquellos la preferencia, dedicándoles la mayor parte de nuestras actividades y sacrificando, cuando sea preciso, lo que etenien menos valor en favor de lo que es más importante. Bien vale la pena de causa alguna molestia al cuerpo, mientras no llegue á una alteración grave de su funcionalismo, si de tal molestia resulta un progreso para el espíritu, adquiriendo alguna verdad ó practicando una virtud. (Torres, 1906: 296).

És interessant veure que, en aquesta exposició sobre el principi de la reencarnació, s'argumenta i se subratlla especialment que aquest sistema permet resoldre la qüestió del mal, en el sentit que el justifica. Hi ha en aquesta obra una aguda consciència de la gravetat d'aquesta problemàtica i de la necessitat de donar-hi resposta:

⁸² Marià Torres utilitza al llarg d'aquesta obra l'adverbi «infinítament» juntament amb els adjectius «bo», «omnipotent», «savi», «amorós» o «misericordiós» per referir-se a la naturalesa de Déu (Torres, 1906: 117; 162; 180; 224).

La existencia del mal en la Tierra y la investigación de su origen, ha sido cuestión batallona, la preocupación constante de los filósofos y moralistas de todas las religiones. Este planeta es llamado, con razón, valle de lágrimas, mansión de infelicidad, puesto que cada gota de miel va disuelta en sendas copas de miel amarga. La vida de la criatura humana, aún realizándose en las más ventajosas condiciones, resulta un encadenamiento de sufrimientos físicos y morales no interrumpido. Vivir, para la mayoría de los mortales, es andar de pena en pena, de dolor en dolor, camino del sepulcro. No obstante, la Tierra es obra de Dios, así como las criaturas racionales y sensibles que la habitan. Dios es su autor, su creador y Dios es el bien sumo y el poder absoluto. Cómo es posible que del bien infinito haya salido, no tanto mal como sufrimos, sino un solo átomo siquiera? El conflicto, en efecto, no es pequeño, la dificultad es tan grave que no debe extrañarnos que haya sido este el problema la pesadilla de los teólogos de todas las épocas. En la imposibilidad de considerar á Dios como autor directo del mal, han inventado mil leyendas encaminadas a eludir la responsabilidad del Creado atribuyendo su origen al mismo hombre. (Torres, 1906: 112).

Marià Torres planteja clarament el problema de la teodicea i ho fa des de la perspectiva de les tradicions religioses occidentals que intenten conciliar la idea d'un Déu que és bo i omnipotent amb l'existència del mal (vegeu Estrada, 1997: 33). Cal tenir en compte, tal com ha explicat Lluís Duch (1984: 167-174), que si bé aquesta problemàtica travessa la història de la humanitat, pren una gran volada amb l'adveniment de la modernitat, sobretot a partir de la Il·lustració; època caracteritzada per l'esfondrament generalitzat dels pressupòsits tradicionals que havien servit per explicar el món, així com pel descobriment del caràcter autònom de les lleis que regeixen aquest món.⁸³ Tanmateix, malgrat l'auge del racionalisme filosòfic que marca aquesta època, segons Torres Queiruga (2011: 26-27), es continua partint d'un *a priori* en relació amb allò que Déu ha de voler i poder fer, tal com es posa de manifest en l'obra de Leibniz, un dels principals teoritzadors moderns de la teodicea. Per a Andrés Torres Queiruga, tot i que hi ha un canvi substancial en el plantejament del problema del mal, la interferència teològica entela el desenvolupament i la coherència del raonament filosòfic. Ara bé, el fet de mantenir la confiança en la bondat de Déu també es pot interpretar en un sentit positiu. Per a Duch (1984: 189), Leibniz mostra que dubtar de la bondat de Déu a causa de la presència del mal és un símptoma de la feblesa humana del no creient. Així, la grandesa del seu pensament rau, justament, en mostrar que la fe és la confiança joiosa en la bondat, la justícia i la saviesa de Déu, sense ignorar la presència i els efectes del mal en l'home i el món. Independentment, però, de com valorem l'aportació de Leibniz, cal remarcar que des de finals del segle XVII s'accentua el misteri del mal, que passa a sotmetre's al tribunal de la raó, i això porta a formular, al llarg del segle XVIII i principis del XIX, nombroses teodicees que pretenen justificar el mal en el món sense contradir

⁸³ En relació amb aquest tema, hem tingut especialment en compte les aportacions de Duch (1984: 167-174) i Torres Queiruga (2011: 23-25).

que hi ha un Déu creador i bo.⁸⁴ És en aquest marc que hem de situar les idees de Marià Torres al voltant de la qüestió del mal i la seva fórmula per resoldre el conflicte. Tenint en compte que, en el seu cas, troba la justificació en el sistema dels renaixements, la seva aportació pot ser entesa com una teodicea de la reencarnació. Però Marià Torres no sols resol aquesta problemàtica, sinó que, com ja hem vist, fa un pas més enllà en concloure que el mal en si mateix no existeix:

La moderna filosofía resuelve este grave problema de conformidad con la ciencia y la razón sin vulnerar en lo más mínimos los atributos de la divinidad. En este punto lleva, también, inmensísima ventaja á todas las teorías filosóficas tradicionales.

El racionalismo espiritualista empieza por negar la existencia del mal en el universo. Y así debe afirmarse en buena lógica, pues si el mal existiese, forzosamente debería haberlo creado Dios, ya que nadie más que El es capaz de crear nada. Pero, el sumo bien en modo alguno puede ser causa, no ya del mal eterno, mas ni siquiera del mal temporal. Esto es evidente. Es así que Dios es el bien infinito, luego no puede haber creado un átomo de mal; luego, el mal no existe.

Si bien se mira ser verá que generalmente incurrimos en una grave impropiedad de lenguaje al apreciar la bondad ó maldad de los actos y de las cosas. Suelen calificarse de buenos los hechos agradables y de malos los desagradables. Eso, como he dicho, no es hablar con propiedad, pues hay actos desagradables que al realizarse los consideramos muy perjudiciales y no obstante el tiempo se encarga de demostrarnos que no sólo no fueron perjudiciales, sino que fueron altamente beneficiosos.

Además, el hombre suele juzgar sobre la bondad ó maldad de los hechos relacionándolos sólo con el presente ó con un futuro muy limitado, por esto el juicio es equivocado muchas veces. Para juzgar con acierto sobre este punto, es preciso relacionar los hechos con la existencia eterna, pues muchas veces, por no decir siempre, el *mal presente* es el *bien futuro*. (Torres, 1906: 120).

Així doncs, si l'ésser humà pogués adoptar una perspectiva més amplia en el temps, s'adonaria que els mals terrenals, “no son males, antes al contrario, son bienes inmensos, medicinas desagradables sí, però eficacíssimes para curar nuestras enfermedades originarias” (Torres, 1906: 121). Certament, la teoria de la reencarnació es planteja en la doctrina de Kardec, però el tractament que en fa Marià Torres per donar resposta al problema del mal és plenament original.

Ara bé, encara que el que considerem mals siguin, en última instància, béns immensos que ajuden a purificar el nostre esperit, no per això es minimitza la responsabilitat d'un mateix envers les pròpies accions. Marià Torres emfasitza la importància de prendre consciència i preveure l'efecte que tindrà la materialització dels nostres desitjos. I introdueix la idea de la «lleï de la responsabilitat», que equipara a la «lleï de causalitat», la qual afecta a tots els éssers, vius o inerts:

⁸⁴ Per a un resum sobre les principals teodicees que es plantegen al llarg del segle XVIII, vegeu Duch, 1984: 187-202.

Si bien se mira se verá que lo que llamamos responsabilidad no es más que la resultante de la relación que existe entre la causa y el efecto. La ley de responsabilidad es la misma ley de causalidad.

Bajo este punto de vista debe afirmarse que todos los seres de la naturaleza son responsables á su manera. La responsabilidad del cántaro de barro es romperse cuando cae sobre la dura piedra; la del agua es apretarse sus átomos, congelarse, cuando se la somete á temperaturas bajas, ó dilatarse bajo la acción del calórico; la de todos los sólidos es fundirse una vez sometidos á un cierto y preciso grado de calor, ó de cristalizar en determinada forma. La responsabilidad del espíritu consciente es conocer los resultados desagradables ó desagradables de sus determinaciones volitivas (Torres, 1906: 280).

Afegeix, però, que no es pot equiparar la responsabilitat d'un ésser conscient i responsable com és l'ésser humà, amb el d'un altre ésser que no hagi arribat a les esferes de l'enteniment. Però en què consisteix la responsabilitat humana?

Para ser el hombre responsable de sus actos no es necesario que sea libre en sus determinaciones volitivas; basta que en la comisión de los actos haya concurrido la voluntad. En vez de clasificar los actos en libres y no libres, sería más filosófico dividirlos en voluntarios é involuntarios por lo que se refiere á la responsabilidad.

Si por el resultado de sus actos voluntarios comprende que quiso torcidamente, en el sentido de su bien, de su progreso, término final de nuestra actividad, escarmentará con la experiencia adquirida, y otra vez, con iguales estímulos, en igualdad de circunstancias, obrará de distinto modo; obrará en el sentido de su bien. [...].

Tal es la responsabilidad del hombre y así es cómo progresa el espíritu humano; esto es, sintiendo y comprendiendo los efectos de sus voliciones (Torres, 1906: 282).

Pel que fa a l'ésser humà, l'important –i en això consisteix la seva responsabilitat– no és que d'entrada, sense el coneixement que brinda l'experiència, tingui la voluntat per fer el bé. El que és fonamental és que, després d'haver actuat, en una anàlisi *a posteriori*, «senti i compregui els resultats de les seves volicions» i això el porti a conèixer el bé i, conseqüentment, a desitjar-lo i a posar-lo en pràctica, la qual cosa determinarà el seu progrés. És, sens dubte, una concepció antropològica molt mecanicista, que llegida en aquests moments, fa pensar en les teories conductistes que mig segle més tard desenvoluparia el psicòleg B. F. Skinner (1904-1990). Però, sense anar tan lluny, aquesta tesi de Marià Torres és una bona mostra del predomini del pensament mecanicista i evolucionista al segle XIX.

A tot això, cal afegir que el progrés que va portant a terme l'esperit humà afecta tant al món material com al món dels esperits. Com dèiem, l'evolució material i espiritual avancen a la vegada, ja que l'esperit, en encarnar-se, modifica el «periesperit» o «cos espiritual», el qual, al seu torn, modela el cos físic:

Modelando el espíritu su periespíritu y determinando el periespíritu la forma del cuerpo, éste ha de resultar exactamente la reproducción de aquél. He aquí la razón de la Frenología. Esto explica y gradúa la parte de razón que tiene los materialistas.

Un lujurioso ó pasional presentará en su cerebro las modificaciones propias de este modo de ser, porque el espíritu que modeló aquella carne era lujurioso ó pasional y estas cualidades trascendían á su cuerpo espiritual, que, como hemos dicho, fue el modelador del cuerpo [...]. Así se realiza á la par el progreso de la substancia espiritual y de la material. Esto explica, además, la evolución progresiva realizada en el cuerpo humano á través del tiempo, atestiguadas por la Paleontología. Todo se desenvuelve paralelamente. A espíritus más adelantados corresponde un cuerpo más perfecto; de este modo se armonizan perfectamente el materialismo y el espiritualismo. (Torres, 1906: 265).

Marià Torres és aquí molt fidel a Kardec (1857/2006: xv) respecte a la concepció tripartita de l'èsser humà («cos», «periesperit», «esperit»). D'altra banda, evidencia que va rebre la influència de la frenologia,⁸⁵ la qual si bé ja era coneguda en els ambients mèdics espanyols des del primer terç del segle XIX, es va popularitzar molt a Catalunya durant les dècades de 1840 i 1850.⁸⁶ De fet, Marià Torres demostra estar al cas de les investigacions científiques de la seva època, com es posa de manifest en la referència als estudis sobre anatomia i fisiologia cel·lular (Torres, 1906: 47) o a l'hipnotisme anestèsic i magnètic (Torres, 1906: 68).

També cal subratllar que aquest progrés espiritual i material del qual parlàvem s'efectua de forma substancial d'una encarnació a una altra, ja que és durant les «erraticitats» –el període de vida espiritual entre dues encarnacions– que les ànimes poden fer balanç dels seus actes amb més honestat i, d'aquesta manera, es reencarnen amb més coneixement moral:

Trasladadas al mundo espiritual, juzgan con más fidelidad sobre el valor de sus actos en la Tierra, puesto que allí no hay el contrapeso del placer material resultante de un acto punible, contrapeso que en el estado humano muchas veces nos ofusca la noción de lo moral y lo justo. Reconocido el yerro, que afortunadamente produce mortificación al espíritu libre, no tarda en venir el propósito de enmienda, buscando una encarnación de prueba y de reparación, de la cual saldrán vencedoras las almas más enérgicas y que haya hecho el propósito más vehemente. Y de prueba en prueba, á fuerza de ensayos repetidos, llegarán á purificarse de todas las bajas pasiones, moviéndose, finalmente, sólo á impulsos de la verdad y del bien, para cuya conquista volverán á la carne para cultivar la Ciencia, para predicar la paz y practicar el amor. (Torres, 1906: 109).

⁸⁵ La frenologia té els seus orígens en les investigacions sobre l'anatomia i la fisiologia del cervell i la constitució del sistema nerviós que va realitzar el metge alemany Franz Joseph Gall (1758-1828) en l'última dècada del segle XVII (vegeu Nofre, 2005: 3-4).

⁸⁶ Segons ha investigat David Nofre (2005) en la seva tesi doctoral sobre la frenologia i el magnetisme animal a Catalunya, la popularització d'aquestes ciències a Catalunya s'explica, sobretot, per les activitats que va portar a terme Marià Cubí des de la seva arribada a Barcelona l'octubre de 1842. En paraules seves, "La repercussió de les activitats que Cubí realitzà, primer com a frenòleg i després com a magnetitzador, va comportar l'aparició d'un autèntic «moviment frenològic», que va situar la frenologia i el magnetisme animal en el centre de la vida cultural catalana" (Nofre, 2005: 15).

No totes les reencarnacions, doncs, s'expliquen per la necessitat de purificació o d'expiació de les faltes. En la fase més elevada de l'esperit, la reencarnació continua tenint sentit. És una oportunitat per poder «cultivar la ciència, predicar la pau i practicar el amor», la qual cosa té sentit en si mateixa. No hi ha ara cap fi utilitarista al darrere; no hi ha cap interès personal que motivi aquesta voluntat per practicar l'amor. Com expressa el mateix Marià Torres, en les reencarnacions es realitza alhora “la idea de justicia por la expiación y reparación y el sentimiento amoroso por la misión voluntariamente aceptada” (Torres, 1906: 109). Més endavant, fa hipòtesis i elucubra al voltant de les «erraticitats» d'aquests esperits més virtuosos:

Difícilmente podemos formarnos idea de la situación envidiable de las almas buenas. Desde luego parece que el primer placer que experimentarán esos seres ha de provenir de su superación del cuerpo que les sujetaba á la Tierra. Qué felicidad verse libres de las necesidades de la vida fisiológica! Ya no hay pesadez, ya no hay fatiga corporal, ni enfermedad, ni frío, ni calor, ni hambre.

Libres completamente y dotados de una agilidad asombrosas, hienden las profundidades del espacio, encontrando multitud de seres amados que les dan la bienvenida, y entre los cuales se desarrollarán escenas de amor sublime, desconocido entre los hombres.

El alma, en esta venturosa situación, ve claramente como su pasado se destaca del fondo oscuro del tiempo, el cual va iluminándose á medida que el sujeto va afirmándose en su nuevo estado. Entonces se apercibe de las luchas que consigo mismo ha librado para dominar las pasiones, de los esfuerzos que ha realizado para conseguir su actual progreso, y el total de este trabajo personal y propio constituye el mejor timbre de su dicha, porque aquello es bien suyo, es su propia obra, [...].

La erraticidad de esos espíritus debe ser muy larga. Esta vida de libertad y de goce es un descanso justo para el que tanto ha luchado, una compensación á los sufrimientos pasados y una recompensa á sus méritos. Además, en esta situación atesoran fuerzas para salir vencedores en luchas futuras. (Torres, 1906: 215).

Però després d'un període així de gratificant –en el qual, cal destacar-ho, es retroben els esperits dels éssers estimats–, els esperits es veuen empesos a reencarnar-se de nou:

Mas, esta situación no puede ser definitiva, puesto que aun queda camino que recorrer hasta llegar al infinito accesible. Así es que, a pesar de sentirse tan felices, un día ú otros, esos seres se determinan á unirse otra vez á la materia, ya en mundos más elevados si así corresponde al grado de su progreso, ó bien volviendo á la Tierra. En este último caso, las nuevas vidas no serán de expiación ni de prueba, sino de misión.

Estos espíritus convertidos en seres humanos serán los apóstoles de la verdad y del bien, serán los redentores de la humanidad, que, con sus virtudes y su sabiduría le enseñarán las vías del verdadero adelanto. (Torres, 1906: 215).

Marià Torres, doncs, acaba situant el cel a la terra. Podem veure com s'accentua la importància de tornar al món dels fets, a la vida activa a la terra, després que l'esperit hagi assolit l'últim grau de perfecció. Salvant moltes distàncies conceptuals i contextuals, no deixa de ser suggestiu que la visió de Marià Torres sobre la trajectòria

de l'esperit –de nou, propera a la de Kardec⁸⁷– mantingui un estret paral·lelisme amb un aspecte central de l'experiència mística: després de la transformació del jo mitjançant la mort personal, el místic, l'home que reneix, i el qual compta amb un coneixement i una dimensió completa i unitària de l'existència –estem pensant aquí en l'esperit ja del tot perfeccionat– està encaminat a transformar el món, a implicar-se en la vida activa.⁸⁸

Amb tot, l'autor d'aquesta obra no només es dedica a desenvolupar i a argumentar l'espiritualisme que defensa. Aproximadament la meitat del llibre es destina a refutar tot un seguit de dogmes i ensenyances consolidades per la doctrina catòlica. Amb un discurs argumental que constantment apel·la a la lògica i a la raó, però també als textos evangèlics, Marià Torres desqualifica la idea del pecat original i del baptisme, de la mateixa manera que ridiculitza el sagrament de la penitència i l'oració que busca obtenir determinades peticions sense treballar activament per elles. Així mateix, desfà les dicotomies cel-infern, àngels-dimonis, justícia-misericòrdia i lliure albir-responsabilitat humana. I cal afegir, com va posar en relleu Margarida Prats (1983: 63), que bona part d'aquests capítols s'organitzen de manera similar: presentació del dogma catòlic, seguit del seu refús i resum final.

Per l'originalitat de l'argumentació, val la pena parar esment en el capítol sobre la confessió i el de l'oració davant la lògica. En el primer, Marià Torres, a fi d'exemplificar les funestes conseqüències que comporta el sagrament de la penitència, relata una vivència personal, d'un dia en què una família catòlica formada per un pare vell i una filla vídua el van sol·licitar com a metge perquè els visités. En arribar a la casa, el pare li va explicar, preocupat, que la seva filla l'havia posat en una situació terrible ja que s'havia quedat embarassada. Per aquest motiu, volien demanar-li que els facilités un avortiu. Marià Torres explica que va intentar dissuadir-los exagerant els perills que podia córrer la salut de la filla i per la gravetat de la falta que això suposava per una família catòlica. Tanmateix, la filla va respondre així:

⁸⁷ Segons exposa Kardec a *Le Livre des esprits* (1857/2006: 51; 60) els esperits purs, els quals han assolit el màxim grau de perfecció, no senten la necessitat ni estan exposats a les vicissituds de la vida material. Ara bé, la seva vida en el món dels esperits no consisteix en la «ociositat monòtona d'una contemplació perpètua», sinó que són missatgers i ministres de Déu i vetllen per la «conservació de l'harmonia universal». És per això que els esperits no només es reencarnen per expiar faltes que han comès en vides anteriors, sinó que també ho fan per acomplir la missió –d'acord amb les ordres de Déu– d'ajudar a altres esperits inferiors a fer-se millors; una ocupació que, al seu torn, és plaent per a ells mateixos.

⁸⁸ En relació amb aquest model místic, vegeu Vega, 2012: capítol II. Per a Vega (2012: 86), “La mística no renuncia a la vida i al jo, fugint de la naturalesa creada, sinó que, a través del desvelament de la seva essència oculta, transforma el món en virtut del coneixement.”

Lo que afecta á mi salud me preocupa, pero no vacilaré por eso en salir de mis apuros; respecto al pecado no me preocupa poco ni mucho. [...].
Si bien la Iglesia condena este acto, también lo absuelve. Ya lo tengo pensado hace días. Tomaré el abortivo, saldré del paso, después me confesaré, ganaré indulgencia plenaria y en paz. (Torres, 1906: 142).

Arrel d'aquesta conversa, que és narrada en estil directe, Marià Torres conclou que casos com aquest es deuen comptar per milers. Per això, la seva posició respecte a la confessió és tan clara i contundent:

La confesión, además, no edifica ni moraliza; antes al contrario, si bien se mira se verá que produce efectos contrarios, y la prueba está en que hace muchos siglos que las gentes se confiesan y la moral ha aumentado. Hasta el prestigio del catolicismo ha disminuido en más de la mitad desde que se estableció la confesión auricular.
Y es natural que así sea. Siento tan fácil y cómodo lavar manchas, por graves que sean, no hay que preocuparse mucho en no mancharse. Por esto vemos que la ocupación de los católicos es pecar y confesarse y así se pasan la vida, dando gusto á la carne y sorteando al propio tiempo la salvación del alma. Ya el Papa Climente XIV se quejaba de lo mismo cuando dijo: «La mayor parte de los hombres pasan su vida ofendiendo á Dios y confesándose después de haber ofendido» (Torres, 1906: 140).

Com dèiem, un altre capítol destacable és el que considera el ritual de l'oració. De bon començament, Marià Torres argumenta que hi ha un debat molt polaritzat al voltant de l'oració. D'una banda, hi ha els qui li assignen un valor incalculable, fins al punt que ho atribueixen tot a la providència: “Resígnanse, por una humildad mal entendida, á ser instrumentos de influencias ocultas, sin otra energía que la de solicitar benéficas y sin otro deber que orar, orar continuamente” (Torres, 1906: 228). Hi ha, d'altra banda, els que s'oposen a donar-li cap valor: “imbuídos por un falso concepto de la ley inmutable y eterna, no oran nunca, considerando la oración una ridiculez” (Torres, 1906: 228). En el si d'aquest debat s'obre, però, una altra via, en la qual es situa Marià Torres: “Entre estos dos grupos extremos, [...], hay otro grupo formado por los que oramos y estudiamos, cumpliendo el proverbio: *á Dios rogando y con el mazo dando.*” (Torres, 1906: 229); “No vayamos nunca á pretender que hagan los otros lo que á nosotros toca. No basta orar; es necesario, ante todo trabajar.” (Torres, 1906: 254).

Marià Torres defineix l'oració com un acte espiritual que consisteix a “dirigir nuestra actividad amorosa hacia los demás seres racionales y sensibles” (Torres, 1906: 230) i que “dicha función es hija de una necesidad natural é inevitable tan natural y necesaria como la respiración, la nutrición o el lenguaje” (Torres, 1906: 233). També remarca un parell de vegades que la raó de ser de l'oració consisteix en donar gràcies, demanar ajuda o oferir-ne, i que l'essencial és l'expressió d'aquest sentiment i no la manera com

s'exterioritza, la fórmula a través de la qual es concreta aquest sentiment (Torres, 1906: 230; 242). Fets aquests aclariments generals, distingeix entre l'oració que s'adreça a Déu i la que s'adreça a les criatures intel·ligents i sensibles, encarnades o desencarnades. És a partir d'aquesta distinció que afina més en la caracterització d'aquest ritual:

En lo tocante á la oración dirigida a Dios debe advertirse [...] que no debemos pedirle nada, ni menos pretender prestarle ayuda. El es *per se*; nosotros somos por él. No debemos pedirle nada porque no tiene nada para dar, y no tiene nada para dar porque, desde la eternidad, lo tiene dado todo, y donde se ha dado todo no cabe dar más, porque no hay más.

Por Dios somos lo que somos y lo que con el tiempo seamos, á él se lo deberemos, por habernos dado la potencialidad intrínseca para progresar eternamente. Y como quiera que cuanto nos sucede, grato é ingrato, es *siempre* lo más conveniente para nosotros, dado nuestro modo de ser y de estar, resulta que todo cuanto nos acontece, no sólo es bueno, sino que es lo mejor.

Es lo mejor, por cuanto siempre se cumple en nosotros la justicia, y al cumplirse la justicia, recibimos un empujón á veces muy desagradable, hacia nuestro individual progreso, con lo que se cumple, además de la justicia, la misericordia. [...].

Así es que debemos dar siempre gracias á Dios, desde lo más profundo de nuestro sér; lo mismo en las prosperidades que en las adversidades, así en las alegrías como en los pesares, toda vez que, agradables ó desagradables, *absolutamente* todos los hechos son favorables á nuestro progreso; son *nuestro bien*.

Y téngase muy en cuenta que quien posee energía de voluntad suficiente para dar gracias sinceras á Dios cuando acabe de experimentar una grave contrariedad, ha logrado ya hacerse superior al dolo que es el patrimonio de este mundo. (Torres, 1906: 245).

Per tant, quan s'ora a Déu només té sentit manifestar agraïment, tant si els fets són favorables com adversos. Això sí, en aquest segon cas, l'acció d'orar encara esdevé molt més meritòria. Qui és capaç d'expressar agraïment quan pateix –perquè manté la convicció que en aquests moments Déu també està acomplint la justícia–, esdevé superior al dolor. D'aquest plantejament sembla desprendre's la idea que l'orador aconsegueix transformar el seu propi dolor, perquè sap que en el fons té un sentit, la qual cosa deixa entreveure la noció de sacrifici.

Però mentre que Déu és immutable i impassible davant les oracions humanes, les criatures són variables i influenciables, i poden ser susceptibles a l'efecte de les oracions. Així ho ha demostrat, explica Marià Torres, la psicologia experimental, a partir de l'estudi de diferents «operacions psíquiques», com els «fenòmens d'hipnotisme i suggestió» (Torres, 1906: 252) i, sobretot, les experiències de «transmissió del pensament a distància» (Torres, 1906: 255) –també rep el nom de «telepatia activa»–, que es produeixen per un esforç voluntari (Mülberger, 2016a: 306). Tenint en compte totes aquests fenòmens, assevera:

Sólo considerando el acto oratorio bajo este punto de vista, pueden explicarse ciertos actos milagrosos, ciertas curas inverosímiles que sirven de apoyo á las religiones positivas. No son milagros; son operaciones de orden espiritual, muy elevadas y extraordinarias, precisamente porque son muy contadas las personas capaces de poner las condiciones debidas para que el hecho pueda producirse. No hay duda alguna de que el acto oratorio fervoroso, en virtud de la cual nuestra alma desdoblándose, se eleva á planos superiores, mientras el cuerpo permanece estático, y en dichos planos pónese en relación directa con las potencias espirituales adictas á dichas alturas. (Torres, 1906: 253).

Vista tota l'argumentació, s'entén per què Marià Torres se situa en una posició intermèdia respecte a l'oració. Considera que, en relació amb Déu, l'oració és estèril des del punt de vista de l'efecte que té en el receptor, mentre que, en relació amb les criatures, pot exercir una influència en el destinatari al qual s'adreça l'oració. En qualsevol cas –això també ho subratlla–, l'oració, en la mesura que és una expressió amorosa i que respon a un fi moral, sempre exerceix un bon efecte per a l'emissor. En l'acte d'orar, “el espíritu tiende a elevarse, siendo la oración uno de los medios más poderosos para conseguirlo” (Torres, 1906: 240). Observem també que, en aquest capítol sobre l'oració –a diferència de com sol procedir Marià Torres quan aborda rituals catòlics–, no es pretén refutar aquesta praxis, sinó especificar els seus possibles sentits i matisar el seu efecte, cosa que prova que Marià Torres no adopta per sistema una posició contrària a tot ritual del catolicisme:

Son muchos los que, apoyados según dicen en la Ciencia y en la sana filosofía, afirman que toda adoración y toda oración es una pueril inocentada. Triste papel, desgraciada misión la de la Ciencia al destruir una fuente abundantísima de fruiciones placenteras, puesto que no puede negarse que cuando se ora se goza. (Torres, 1906: 234).

Finalment, en l'últim capítol del llibre, dedicat a l'ètica racional, sembla que recupera la idea de la «religió del amor» que ja havia expressat en un dels articles de la publicació *El pleito secular*:

Es preciso restablecer el reinado del amor, elemento único con virtualidad suficiente para hacer la vida humana agradable y placentera. Pero, para restablecer el amor es indispensable darle base racional y lógica, sin imposiciones dogmáticas y sin la ridícula amenaza de castigos, que por lo inverosímiles y absurdos á nadie espantan. El sentimiento amoroso, el amor al bien ha de ser el resultado de la posesión de la verdad en más alto grado, pues, así como de la flor nace el fruto, de la verdad, nace el bien, que si la verdad al bien no condujera, no valdría la pena de conquistarla. (Torres, 1906: 294).

I, més endavant, afegeix:

En el horizonte racional aprécianse los fulgores del crepúsculo matutino, precursor del nuevo día, de la nueva era, en que la humanidad evolucionará en el seno de la paz y al amparo del sentimiento amoroso, único informador legítimo de las leyes sociales y de los actos individuales (Torres, 1906: 297).

És fonamental, doncs, el coneixement de la veritat, perquè si es coneix la veritat en el més alt grau naixerà el bé i el sentiment amorós; aquest concebut com l'únic element que pot fer la vida humana agradable i plaent, així com l'únic fonament legítim sobre el qual es poden plantejar les lleis de la societat. Amb aquest raonament, Marià Torres es mostra molt pròxim a l'intel·lectualisme moral socràtic –segons el qual el coneixement dona lloc a la virtut– i, d'altra banda, revela que l'amor ocupa un lloc central en la seva concepció social i religiosa.

Ara bé, si d'una banda defensa que la humanitat tingui com a guia aquest sentiment amorós fundat en la veritat, en aquest últim capítol també reitera –i així ho ha anat mostrant al llarg de l'obra–, que no cal vehicular aquest sentiment a partir d'unes determinades cerimònies fixades per la institució religiosa. D'aquesta manera, en relació amb el deure que tenim com a persones –això és, segons Torres (1906: 289), practicar actes que promoguin el benestar col·lectiu i individual–, escriu:

Fácilmente se alcanza que para el cumplimiento de dicho deber no se necesitan imágenes, ni altares, ni catedrales, ni pagodas y mezquitas, ni ministros especiales. Es en la vida ordinaria, en el comercio continuo y en la diaria relación con los demás hombres donde se ofrece ancho campo para practicarlo y su ministerio es obligatorio y común á todos los hombres en la medida de su capacidad. (Torres, 1906: 289).

El rebuig de Marià Torres a les mediacions religioses, fet que l'acosta a una posició iconoclasta –«no hi ha necessitat d'imatges», assevera–, no el condueix, com sol succeir en aquests casos,⁸⁹ a una actitud intel·lectualista, a una preferència pel concepte o a una «sobrevaloració del logos» –emrem aquí una expressió de Duch (2012: 49)– en detriment de l'experiència sensible, corpòria. Ben al contrari, el seu refús envers les mediacions eclesials el porta a reivindicar el proïsme que es posa en pràctica en el dia a dia, en la relació quotidiana amb els altres homes. D'aquesta manera, mostra que les creences en el món dels esperits no constitueixen un coneixement redemptor o soteriològic en si mateix que mena a una infravaloració de la vida quotidiana a la terra, sinó tot el contrari.

La Religión Futura és una obra marcadament apologetica. La voluntat de l'autor per simplificar i transmetre d'una manera clara les seves explicacions es posa de manifest en l'estil planer i el caràcter didàctic de molts passatges, que se sostenen en senzills

⁸⁹ Vegeu Duch, 2007: 238; i Duch, 2012: 49.

exemples⁹⁰ o en sèries concatenades de preguntes retòriques,⁹¹ així com en l'estructura dels articles o capítols, una part important dels quals, com ja hem dit, s'organitzen seguint una mateixa estructura molt ordenada. El to general d'aquesta obra –com és usual en els escrits de l'autor– és directe i contundent. A tall d'exemple, en relació amb el pecat original i al sacrament del baptisme, expressa:

Puede compaginarse esto con el amor y la justicia de Dios? El peor de los padres, sería capaz de tratar á ninguno de sus hijos tan injusta y despiadadamente? Pues esto hace el Dios de la Iglesia católica; castiga á muchos de sus hijos por faltas que no cometieron, privándoles por añadidura del único medio de lavarlas, siendo así que á otros les pone dicho medio á su alcance. Y aun se extraña que haya ateos! (Torres, 1906: 127).

Però aquest to categòric, si bé és la tendència general del llibre, en ocasions es compagina amb passatges que destaquen pel seu caràcter reflexiu i els quals semblen manifestar una actitud de sorpresa innocent per part de l'autor. En aquest sentit, és interessant la següent reflexió sobre la gloria eterna:

Si bien se mira, llama desde luego la atención que para un premio tan grande y además eterno sea bastante una prueba tan corta. Qué significa un ensayo de setenta años (el término medio de la vida del hombre es treinta y pico) para merecer un premio eterno? Es menos que un minuto en relación a la vida del hombre que llega á la mayor vejez. Y quién podrá juzgar la vida de un hombre solamente por un minuto de su existencia? Con qué justicia se premiará sólo por ese incontable lapso de tiempo de la voluntad en ejercicio? Es, pues, absurda la gloria eterna bajo el punto de vista de la duración del sacrificio. No puede corresponder un premio eterno á una prueba momentánea. (Torres, 1906: 177).

En aquesta mateixa línia, se situa aquesta altra reflexió sobre el càstig etern:

Es chocante que, no pudiendo el hombre ganarse la gloria celestial por sus méritos, pues, según la Iglesia, quien no salva es la gracia divina, ó la sangre de Cristo, sea, en cambio, capaz de ganarse el castigo eterno por sus faltas. Esto, además de injusto, hace muy poco favor á Dios, pues lo presenta propicio á derramar su misericordia hacia una parte de sus hijos y completamente rehacio respecto de otra parte, precisamente la más necesitada. (Torres, 1906: 183).

⁹⁰ Per exemple, en l'apartat que versa sobre la relació entre el lliure albir i la responsabilitat humana, afirma Marià Torres (1906: 276): “Yo pregunto á los partidarios del libre albedrío si serán libres de escoger en el caso de estar hambrientos y poder optar entre un pan y un pedazo de corcho. [...] Si fuese libres podrían querer *de veras* tomar el corcho en vez del pan ó un billete determinado, pero como no lo son porque *el modo de estar* influye en ellos decisivamente, su voluntad irá sin vacilación hacia el pan”.

⁹¹ Com a exemple, després d'exposar que és imprescindible la concepció de la reencarnació per entendre el funcionament del món, rebla el clau plantejant tota una sèrie de preguntes retòriques encadenades que fan referència a la teoria catòlica: “Si Dios crea las almas para cada cuerpo, por qué razón de justicia unas tienen gran inteligencia y otras no pueden aprender nada? Por qué unos son mansos y otros iracundos, pacíficos ó acometedores, altruistas ó avaros? Si el bueno es bueno por haberle dado un alma buena, qué culpa tiene el malo si el Creador le dio un alma mala? Puede, acaso, crear Dios algo malo? y, dónde está la justicia de Dios? Tiene preferencia por alguna de sus criaturas? Ama á unas más que á otras? A estas verdaderas blasfemias conduce la teoría católica sobre el origen de las almas (Torres, 1906: 86).

Però més enllà de l'estil i les estratègies persuasives que utilitza l'autor per transmetre'ns el seu ideari religiós, en aquesta obra també plana la reivindicació de l'esperit crític i la llibertat de pensament; un dels reclams més latents en els grups espiritistes. En el darrer capítol del llibre, s'explicita de manera rotunda: “que no puedan haber dogmas indiscutibles, que no hay derecho á imponer creencias sin analizarlas y que todos los principios de verdad y de bien actualmente admitidos, son susceptibles de modificación en el sentido de mayor amplitud” (Torres, 1906: 287).

Si parem esment en les fonts a partir de les quals Marià Torres ha bastit el seu pensament religiós, observem que s'obre un ampli ventall d'autors i corrents de pensament. Val la pena recuperar l'aportació que va fer Margarida Prats (1983: 65) en relació amb les principals fonts d'aquesta obra. Segons aquesta investigadora, podem identificar les següents fonts: una base racionalista, ja que tota proposició se sotmet a la prova de la raó; una base empírica, que es posa de manifest en el crèdit que atorga als avenços de la psicologia experimental per demostrar l'existència de l'ànima; la teoria de les mònades i el concepte d'harmonia preestablerta de Leibniz; cert ressò de les filosofies orientals i de la teosofia, que cristal·litza en el caràcter potencialment infinit de l'existència individual en el marc de la seva existència còsmica, així com en l'acceptació del «renaixement» com un mitjà de purificació; i, per últim, la doctrina d'Allan Kardec, amb la qual s'estableixen molts paral·lelismes, com per exemple, la intenció regeneradora de la humanitat, la comunicació amb els esperits i les seves reencarnacions, la moral evangèlica o el menysteniment dels cultes.

Respecte a la base racionalista d'aquest llibre, és cert que Marià Torres insisteix sovint en el caràcter lògic i racional de les seves reflexions i mira de presentar la seva obra com un producte de la raó humana –“el hombre es un sér racional y, á fuer de tal, debe someter todas las proposiciones, sin exclusión alguna, á la prueba de la razón.” (Torres, 1906: 15), remarca en la introducció–. Tanmateix, a vegades el seu discurs esdevé força apriorístic i reduccionista. Aquest fet es posa clarament en evidència en el tractament que en diferents moments fa Marià Torres de les religions, ja que les considera de manera unitària, com si totes i en tots els períodes es caracteritzessin per les mateixes dinàmiques. És des d'aquesta perspectiva que arriba a expressar frases tan contundents com aquestes: “todas las religiones son absolutistas, intransigentes, inmodificables. Todas ellas están cerradas á toda discusión contestando á los argumentos de sus

detractores con anatemas y excomuniones” (Torres, 1906: 286). És evident que aquest tipus de valoracions tan despectives i simplificadores de les religions no es pot desentendre de l’ambient de crispació social envers l’Església Catòlica que es respirava aleshores en molts medis espiritistes i lliurepensadors. Perquè aquest ambient fomentava, encara que de manera acrítica, la desconfiança i els recels cap a les religions en general. Però, malgrat això, també és interessant veure que, en el cas de Marià Torres, aquesta consideració negativa només l’atribueix al terme «religions», és a dir, expressat en plural. No hi ha un menysteniment del concepte «religió». I ho podem observar en tots els seus escrits. Així, expressa que “su concepto religioso –referint-se a l’espiritisme– me consuela” (Torres, 1878: 429), que “Esta religión ó filosofía (que de todo tiene) es el bálsamo que ha de cicatrizar las heridas de la incredulidad” (Torres, 1879: 306), que “Esta religión verdadera [...] es la que tiene por base la Caridad.” (Torres, 1912: 68), i que “el nuevo producto será la religión científica, el espiritualismo puro, libre de fórmula sacramentales” (Torres, 1906: 11). El fet que no hi hagi un menyspreu del terme «religió» en singular possiblement s’explica pel fet que l’espiritisme no vol ser «una» religió més entre d’altres, sinó que aspira a convertir-se en «la» religió universal. És per això que la mateixa paraula expressada en plural esdevé problemàtica.

D’altra banda, pel que fa a la diversitat de fonts de l’obra de Marià Torres que va assenyalar Prats, potser caldria afegir que moltes d’aquestes fonts es troben integrades en la mateixa obra de Kardec que, com hem dit anteriorment, assimila una gran diversitat de corrents de pensament. En qualsevol cas, i per molt que sigui evident la forta influència de la doctrina kardeciana, aquest llibre és molt lluny de ser una mera reproducció o paràfrasi d’aquesta doctrina. D’entrada, Marià Torres no parla mai d’«espiritisme», sinó que utilitza altres expressions per referir-s’hi, com ara «modern espiritualisme», «racionalisme espiritualista», «religió científica» o «moderna filosofia». L’elecció d’aquestes expressions més generals es podria explicar fàcilment per la seva discrepància respecte al nom «espiritisme», tal com va exposar en el seu article «Cuestión de nombres» (Torres, 1880). Potser per aquesta mateixa raó –perquè *a priori* no es categoritzi la seva obra d’espiritista o kardeciana, amb totes les connotacions negatives que pot despendre– tampoc cita mai la figura o l’obra de Kardec. Però no és només una qüestió de terminologia. Marià Torres ofereix una argumentació molt personal a l’hora de desenvolupar les idees religioses que defensa o

vol contradir i, com ja va detectar Prats (1986: 26), no basa el contingut de la seva obra en una revelació espiritista, com procedia Kardec i molts dels seus seguidors. La segona part del llibre *Nicodemo o la inmortalidad y el renacimiento* (1879) del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida, anteriorment comentada, n'és un bon exemple. Moltes de les reflexions que planteja són genuïnes i no es troben en els textos kardecians. Al llarg del seu discurs, demostra que, si bé ha abraçat una sèrie de tesis centrals de l'espiritisme, ho ha fet des d'un lloc propi. En aquesta obra, Marià Torres no deixa de mostrar el seu jo biogràfic. En primer lloc, sovint fa palesa la seva formació en medicina; així ho evidencien, per exemple, les referències a la frenologia de Franz Gall o a la fisiologia cel·lular. També hem vist com incorpora vivències personals, que formen part de la seva trajectòria com a metge, per repensar i esgrimir el sentit d'un determinat ritual. És el cas del capítol sobre la confessió. En aquest sentit, és important subratllar que possiblement la seva formació en medicina va propiciar que se sentís atret per l'espiritisme, ja que, com hem vist, progressivament aquesta doctrina va anar despertant l'interès de la classe mèdica, que seguia atenta a les noves teories que es formulaven relacionades amb la ment i les potencials capacitats psíquiques. També podríem veure una estreta filiació entre les arrels republicanes de Marià Torres i el seu entusiasme per l'espiritisme, perquè en general els espiritistes es mostraren partidaris al model i als ideals republicans.⁹² Així mateix, fixem-nos que es confronta amb pensadors molt influents en el seu propi context cultural, com Jaume Balmes. Per tot això, es fa evident que la seva obra no només es singularitza per l'estil reflexiu i persuasiu de la seva prosa, sinó també perquè es troba molt arrelada en un determinat context biogràfic i històric.

3.4. Carta de Marià Torres per les festes en honor a Kardec i a Vives (1908)

Tal com hem explicat abans, Marià Torres havia de pronunciar un dels discursos inaugurals de les festes d'homenatge a Allan Kardec i Miguel Vives que la *Liga Espiritista Española* va organitzar el juny de 1908 a Terrassa. Com que per motius de salut, no hi va poder assistir, va enviar una carta perquè fos llegida en públic (Esteva Grau, 1908b: 181). Es tracta del darrer escrit del qual tenim constància de Marià Torres.

⁹² En relació amb el vincle entre el republicanisme i l'espiritisme, vegeu Suárez Cortina, 2014: 223-249.

En aquesta carta, es reafirma amb les idees que ja havia desenvolupat en el seu llibre *La Religió Futura. Ensayo de Epiritualismo científico y racional* (1906).

Mostra de nou que el seu pensament religiós és indestriable del seu pensament social. El diagnòstic que fa de la seva societat contemporània –“No es civilizada ni cristiana una humanidad que permite que haya miles de seres humanos faltos de lo preciso é indispensable para la vida moral y física, habiendo sobre la tierra elementos bastantes para todos los hombres” (Torres, 1908: 186)– creu que només podrà millorar amb l’assumpció generalitzada d’una sèrie d’idees religioses: “No llegará, no, la humanidad terrena á la verdadera civilización, á la verdadera cristiandad, hasta que sea universal la creencia en la existencia del alma y en su eternidad” (Torres, 1908: 186).

La seva profunda convicció en la vida de l’esperit després de la mort física, així com en la llei de la reencarnació, es posa aquí de manifest amb les paraules que dedica al destacat mèdium i espiritista espanyol Miguel Vives (1842-1906), que havia mort feia dos anys. Respecte a Vives, expressa “que pasó a mejor vida, dejando la dura cárcel de un organismo viejo y achacoso” (Torres, 1908: 185) i que aquesta vida ha estat “concedida por la ley de la justicia á las almas que con su trabajo supieron redimirse” (Torres, 1908: 185).

També és interessant observar com, d’una banda, relativitza i menysté l’element material, també anomenat positiu:

Con evidente falta de lógica, se llama positivo á lo material, á lo que hace referencia al cuerpo: riquezas, honores y dignidades humanas, y todo aquello que satisface al orgullo, la avaricia y la concupiscencia, como si el cuerpo hubiese de durar eternamente, sin acordarse de que esta vida es tan corta, que comparada con la eternidad, representa menos que un relámpago”. [...] Yo prefiero unos céntimos de ahorro en elementos espirituales, á miles y millones en elementos de orden material. [...] ¡Cuántas veces, hermanos míos, las sedas, las joyas y los opeles encubren un corazón desdichado, una conciencia dolorida! (Torres, 1908: 187).

Però, d’altra banda, remarca la interacció entre el camp espiritual i el camp material, i posa èmfasi en la importància que té aquest últim perquè l’esperit pugui evolucionar:

Déense por satisfechos los hermanos que gozan de un relativo bienestar; hagan cuanto sea moralmente lícito para mejorar su suerte los menos acomodados y los pobres, ya que la actividad y el trabajo es un deber, y si á pesar de sus esfuerzos no logran su objeto, resígnense pensando que su triste situación constituye parte esencial de su prueba y que han de cumplirla si desean realizar el propósito que hicieron al tomar carne. (Torres, 1908: 188).

Al llarg d'aquesta carta, Marià Torres, tal com havia estat fent en els seus treballs anteriors, continua sense parlar d'«espiritisme». S'hi refereix com a «culte espiritualista laic» o «modern espiritualisme» (Torres, 1908: 186).

4. La trajectòria religiosa d'Humbert Torres

Dels tres fills de Marià Torres, Humbert Torres i Barberà (1879-1955), pare del poeta Màrius Torres, es va convertir en el gran continuador de l'espiritualitat del seu pare. La trajectòria d'Humbert Torres es va veure, però, molt marcada per la seva carrera política. Durant els anys en què va viure a Barcelona per cursar la llicenciatura en medicina, ja va iniciar la seva activitat política, formant part de l'Associació Escolar Republicana. Aquí va establir amistat amb Alfred Perenya (1882-1930), Pere Mies (1880-1941), Francesc Layret (1880-1920) i Lluís Companys (1882-1940), que aviat es convertirien en una destacada generació de polítics republicans. De nou a la seva ciutat natal, on es va casar amb Maria Pereña Reixach –provinent com ell d'una família benestant d'ideologia republicana–, va ser un dels impulsors de l'entitat i partit polític Joventut Republicana de Lleida (1901), que va jugar un paper decisiu en la reunificació del republicanisme lleidatà.⁹³ Amb aquest partit, va ser alcalde de Lleida entre 1917 i 1920, i el primer alcalde popular des de la restauració de la monarquia el 1875. L'alcaldia d'Humbert Torres va suposar una important modernització de la ciutat, sobretot a partir de la creació de serveis públics i la urbanització de carrers.⁹⁴

També va ser un membre destacat d'Esquerra Republicana de Catalunya, fins al punt que va estar a punt d'ocupar el lloc de Lluís Companys després de la mort del president de la Generalitat Francesc Macià (Barrull, 2009a: 135-136). Amb l'arribada de la Segona República, Humbert Torres va ser elegit diputat per Lleida a les Corts constituents de 1931, i al Parlament de Catalunya el 1932. Per tota la seva trajectòria, ha estat considerat un dels dirigents més emblemàtics i de més prestigi del republicanisme català del primer terç del segle XX.⁹⁵ A banda del seu compromís polític amb el catalanisme, el laïcisme i el regeneracionisme,⁹⁶ cal assenyalar la seva preocupació per la dimensió social de la medicina, que el va portar a publicar –com el seu pare Marià Torres– alguns estudis sobre malalties de naturalesa epidèmica, com ara la tuberculosi o la sífilis, i va emprendre polítiques sanitàries per millorar les condicions higièniques i alimentàries de la població. Alhora, va col·laborar amb l'Acadèmica de Ciències

⁹³ En relació amb la història de Joventut Republicana de Lleida, vegeu Sol, 1982.

⁹⁴ Pel que fa a l'alcaldia d'Humbert Torres a Lleida, vegeu Barrull, 2009a: 45-59; i Camps & Camps, 2007.

⁹⁵ Vegeu, per exemple, Ajuntament de Lleida, 1982; Barrull, 2009a; Camps & Camps 2007; Duarte, 2006; Pagès, 2001: 337; Rué, 1995; i Sol, 1987.

⁹⁶ Respecte a l'ideari polític d'Humbert Torres, vegeu Barrull, 2009a: 89-94.

Mèdiques de Catalunya i va ser membre de la Junta de Govern del Col·legi de Metges de Lleida, del qual el seu pare n'havia estat impulsor (vegeu Ajuntament de Lleida, 1982: 69-93; 107-113).

Per altra banda, a la meitat de la seva vida –segons va detallar el mateix Humbert Torres (1929: 7)– va començar a estudiar amb profunditat l'ideari religiós que cultivaven els seus pares, les pràctiques del qual, les sessions espiritistes, es portaven a terme amb assiduïtat en el seu entorn familiar. Recordem que la seva mare, Àngela Barberà, exercia de manera recurrent de mèdium. Anys més tard, Humbert Torres (1949: 13), es referiria així a aquest entorn: “Habiendo nacido en familia espiritista, desde mi juventud tuve a mi disposición los numerosos libros que mi padre había adquirido, y además, la fortuna, al largo de mi vida, de presenciar numerosos e interesantes hechos de este carácter.”

De la seva trajectòria com a teòric i divulgador d'aquesta causa, destaca la seva participació en el *Congrés Internacional de Metapsicologia* que es va celebrar el 1923 a Lieja (Bèlgica). Hi va acudir com a representant espanyol i va pronunciar una conferència sobre la immortalitat (Solà, 1998: 286). Molt significativa va ser també la seva col·laboració en el *V Congrés Espiritista Internacional*, que va tenir lloc a Barcelona el 1934. Hi va presentar tres ponències: «El espiritismo en el momento actual», «Espiritismo y Sociología» i «La teoría espiritista en los pueblos latinos y anglosajones».⁹⁷ En les actes del congrés, se'l presenta com a “diputado al Parlamento de Cataluña, presidente del Comité consultivo de la Federación Espírita Española, miembro de honor del Congreso” (Federación Espiritista Internacional, 1934: 57). En l'àmbit local, va impartir conferències a l'Ateneu Lleidatà, com per exemple un curs titulat «La psicología supranormal i la personalitat humana» (vegeu Torres, 1926), o una sèrie de conferències destinades a legitimar la metapsíquica, arrel de les quals es va editar el llibre *Defensa de la metapsíquica* (1929).

Humbert Torres també va donar a conèixer les seves idees socioreligioses per escrit, a través de diferents revistes, com *La Luz del Porvenir*, *Luz*, *Unión y Verdad*, *El Ideal*, *Lleida* o *La Jornada*.⁹⁸ De totes aquestes publicacions, cal destacar els articles que va

⁹⁷ Vegeu Federación Espiritista Internacional, 1934: 55-57; 140-143.

⁹⁸ Vegeu Torres, 1919; 1925; 1927a; 1927b; 1927c; 1927d; 1927e; 1927f; 1928a; 1929a; 1929b; 1929c; i 1934.

publicar a la revista local *Lleida* amb el propòsit de comentar el llibre *L'home perdurable* de Chesterton (1927). A la vegada, es va encarregar d'editar i traduir al català dues obres del metapsiquista italià Ernesto Bozzano: *La supervivència humana* (1928) i *Els enigmes de la psicometria* (1931). Arran d'aquestes dues traduccions, Humbert Torres s'autoconsidera "l'introduïdor de la Metapsíquica a la nostra llengua" (Torres, 1931b: 1).

Atesa la seva significació política i religiosa, el desenllaç de la Guerra Civil espanyola el va forçar a exiliar-se a Montpeller. Ja a l'exili, el «Tribunal de Responsabilidades Polítiques» va dictar la seva sentència condemnatòria. Se'l va sancionar amb la confiscació total dels béns i la inhabilitació absoluta i perpètua pels següents motius:

[...] pertenece a la Masoneria con el grado 33, es teosofa y espiritista habiendo asistido a varios congresos internacionales con Richet, fundó la entidad política republicada de Izquierda "Juventut Republicana de Lérida", siendo su máximo dirigente, fundó asimismo multitud de revistas y periódicos todos ellos de carácter izquierdistas-separatistas, siendo destacadísimo publicista y propagandista de esta ideología. Antes y durante el Glorioso Movimiento Nacional perteneció al partido de "Izquierda Republicana de Cataluña" con cuya representación fue Diputado a Cortes Constituyente y en el llamado Parlamento Catalan Diputado Provincial en diferentes Legislaturas y Concejal y alcalde del Ayuntamiento de Lérida. Elemento destacado en el Movimiento Revolucionario del 6 de octubre de 1934, intervino en la proclamación del "Estat Català", fue hombre de confianza de Maciá y Companys llegando a ser propuesto para la presidencia de la Generalitat. De carácter antirreligioso y revolucionario indeseable por todos conceptos e inductor más o menos directo de los desmanes rojos cometidos en la Provincia de Lérida y de algunos asesinatos cometidos en su capital, peligroso por su habilidad e inteligencia. (Comisión Liquidadora de Responsabilidades Polítiques, 1939: 2).

Amb tot, a l'exili va seguir actiu políticament, fent costat al president Josep Irla,⁹⁹ i també va seguir desplegant el seu pensament religiós. A França va poder comptar amb l'ajuda de les organitzacions espiritistes internacionals, que donaven suport als espiritistes espanyols que s'havien hagut d'exiliar.¹⁰⁰

Durant aquest període, va viatjar sovint a París, on hi havia un gran interès per l'estudi dels fenòmens paranormals. Humbert Torres es va fer membre de l'*Institut Métapsychique International* (1919), que va néixer amb l'objectiu de donar una explicació científica a la supervivència de l'esperit després de la mort física i la possibilitat d'establir-hi una comunicació mitjançant un mèdiu. Aquesta necessitat

⁹⁹ Per conèixer les diferents actuacions polítiques d'Humbert Torres durant el seu exili francès, vegeu l'estudi de Mercè Morales (2008). Podeu consultar el nom d'Humbert Torres en el seu l'índex onomàstic.

¹⁰⁰ Vegeu Barrull, 2009a: 159. En el Fons Humbert Torres, es conserva una llibreta de comptabilitat relativa a l'ajuda internacional als espiritistes espanyols refugiats a França (vegeu Llibreta de comptabilitat, 1939-1941). Hi consta l'import econòmic que aporta cada organització espiritista a aquesta causa.

s'havia accentuat a França durant la Primera Guerra Mundial, ja que moltes famílies buscaven consol davant la pèrdua dels seus éssers estimats (Brower, 2010: 93-94; Lachapelle, 2011: 114-116). Ara bé, més enllà d'aquest origen, l'*Institut* es va convertir en un centre de referència per a la investigació científica dels fenòmens paranormals o metapsíquics.¹⁰¹ A partir d'aquesta institució, Humbert Torres va poder relacionar-se amb eminents personalitats d'aquest camp, com Eugène Osty, Charles Richet, Gustave Geley o Ernesto Bozzano,¹⁰² així com amb la cèlebre mèdium Mme Morel (Graus, 2015: 172).

Humbert Torres també solia assistir a la *Residència d'Intel·lectuals Catalans* de Montpeller, on s'aplegaven polítics, escriptors i intel·lectuals catalans que s'havien exiliat a França. Atesa la petició que li van fer alguns amics, hi va realitzar un cicle de conferències sota l'enunciat de «psicologia supranormal» (Bladé, 2006a: 239). Segons explica Artur Bladé (1982: 24-25), les seves ponències van atraure l'atenció de molta gent, però sobretot la de Francesc Pujols, al qual es titllava d'espiritista pel gran paper que tenia l'esperit en el seu sistema filosòfic. Aquesta no era la primera vegada que Humbert Torres feia una exposició sobre aquest àmbit en el seu exili francès. Anteriorment, una agrupació espiritista ja l'havia convidat a Lió perquè pronúncies un seguit de conferències entorn aquest tema (Bladé, 2006a: 240). Des de l'exili, doncs, va seguint divulgant els seus coneixements sobre metapsíquica.

Paral·lelament a aquesta activitat divulgativa, va continuar estudiant els fenòmens metapsíquics a la Biblioteca Municipal de Montpeller (Bladé, 2006: 240; Graus, 2015: 170). Malgrat l'escassetat de recursos bibliogràfics, en aquesta biblioteca va redactar una obra (1946-1948), avui encara inèdita, en la qual desenvolupa, al llarg d'aproximadament mil pàgines dividides en onze llibretes escolars, la seva pròpia interpretació de l'espiritisme i la metapsíquica. Titulada *Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales* ha estat considerada, pels dos únics investigadors que hi han fet algunes incursions, com “la síntesi definitiva del seu pensament metapsíquic” (Barrull, 2009a: 73) i com “el mayor legado de Torres en relación con la metapsíquica” (Graus, 2015: 170).

¹⁰¹ Pel que fa a la significació i la història de l'*Institut Métapsychique International*, vegeu Brower, 2010: 93-111; i Lachapelle, 2011: 114-123.

¹⁰² En el Fons Humbert Torres, es conserven algunes documents d'aquestes relacions epistolars. Vegeu Richet, 1919; Geley, 1919; Geley, 1920; Bozzano 1939a; i Bozzano 1939b.

4.1. La sèrie d'articles «Confessions» (1927)

L'any 1927 Humbert Torres va publicar a la revista *Lleida* cinc articles consecutius sota el títol «Confessions (Al marge de L'home perdurable)», amb el pretext d'oferir una valoració personal del llibre *L'home perdurable* (1927) de G. K. Chesterton, la primera obra del pensador anglès que s'havia traduït al català. En aquestes publicacions, enceta molts dels temes que seguirà tractant i desenvolupant en escrits posteriors.

D'entrada, en el primer article, confessa la seva decepció pel llibre de Chesterton, però, encara més, pel silenci públic que hi ha a Catalunya davant la publicació d'obres com aquesta, de profund calat humà i filosòfic. Aquest silenci prova, diu Humbert Torres (1927a: 2), “que l'actual constel·lació ideològica de Catalunya és de desinteressament i deserció davant de les coses més dignes d'ésser meditades per l'home. Tot i l'aparatosa florida humanista que pregonem als quatre vents.” Feta aquesta crítica, reflexiona –en discussió amb la idea del Déu personal i extracòsmic que defensa Chesterton– sobre la dificultat filosòfica d'explicar el començament del món. Amb una prosa argumental directa i plena preguntes retòriques, desqualifica tant el principi de causalitat que fa de Déu el creador de l'univers i prova així la seva existència –es tracta de la prova cosmològica que defensava Marià Torres (vegeu Torres, 1906: 21)–, com altres aportacions filosòfiques que, sense fer cap menció a Déu, remetent a aquest mateix plantejament, és a dir, a la idea d'un principi causal (Torres, 1927: 3-4), com és el cas de la noció de «Voluntat» de Schopenhauer. La conclusió que n'extreu és que “totes les causes són *en* el món i, per això mateix no poden ser causa *del* món. De manera que la causa primera, arbitràriament inserida en un punt del temps, o volent fer començar el temps és una contradicció de termes, tant per la primera molècula del dogmatisme materialista, com pel Déu del dogmatisme religiós” (Torres, 1927a: 4).

Justament perquè Humbert Torres es defineix com “un home fonament religiós” (Torres, 1927a: 4), que creu “en una intel·ligència universal” (Torres, 1927a: 3), dona importància a qüestions com aquesta. De la seva argumentació es desprèn que qualsevol tipus de plantejament que insinua la intervenció de Déu en el món, encara que tan sols sigui per afirmar que Déu va ser el creador de l'univers, li assigna un caràcter extracòsmic que contribueix a una personificació de la idea de Déu, la qual cosa l'empetiteix i finalment el desprestigia. Segons Torres, les conseqüències que ha tingut això no podien ser pitjors: “les religions positives i dogmàtiques, amb la seva irrisòria

idea de Déu, han fet tot l'ateisme i tota la irreligiositat dels nostres temps" (Torres, 1927a: 4).

En el segon article, segueix considerant el problema de l'origen del món, però aquesta vegada oposant la interpretació que defensa Chesterton, que anomena "la dogmàtica, pròpia de les religions occidentals, la catòlica per tant" (Torres, 1927b: 2), amb la interpretació científica o evolutiva. L'article es desenvolupa sobre la base d'aquesta dicotomia, que es presenta com a taxativa i exclouent:

La ciència ha demostrat que Déu s'enganya, i, filla de la raó, transformant-se i perfeccionant-se, ha deixat enrere els dogmes immòbils i intangibles. I la religió, amb l'intent de seguir dominant l'immens ramat humà, defensant-se, ha anatematitzat inútilment la ciència i ha condemnat la divina raó, que la destronaven, paulatinament, en les consciències de les minories selectes i avisades. (Torres, 1927b: 2).

Humbert Torres para atenció a diferents episodis bíblics que, interpretats de manera literalista, entren en confrontació directa amb els descobriments científics. Això mostra, segons Torres, que aquests textos no van ser el resultat d'una revelació divina, com sosté l'Església. Sorpren veure com addueix els mateixos arguments que havia esgrimit el seu pare en els articles publicats al diari *El Ideal*, i que van ser aplegats en l'opuscle *El pleito secular. Dominicales de Cuaresma* (1912). Per exemple, s'atura en el Gènesi per desqualificar la durada i l'ordre dels esdeveniments amb què s'explica la creació (Torres, 1927b: 3). Així mateix, argumenta, com també ho havia fet Marià Torres, que no hi havia cap motiu perquè Caïm, després d'haver mort al seu germà, temés que algú el matés a ell, perquè no existia ningú més a la Terra a part dels seus pares (Torres, 1927b: 3). En aquesta mateixa línia, menysté que tota la humanitat descendeixi de Noé:

I si tots els homes descendim de Noé, d'on descendim els habitants que Colom i els navegants ibèrics trobaren, puix que abans d'ells ningú no havia travessat l'Oceà? La cosa és més sèria si es considera que les investigacions científiques en diferents indrets d'Amèrica i Oceania, demostren el rastre de l'existència humana amb la mateixa remotíssima antigüitat que en el nostre continent (Torres, 1927b: 4).

Per tot això, assevera:

[...], la doctrina segons la qual els progenitors de l'espècie humana, en parella única, sortiren perfecte i purs de les mans del creador, tant en el cos com en l'ànima, i que després caigueren, davant de les incessants proves que ens menen a creure en l'estat salvatge de l'home prehistòric, com es pot veure clarament, la veritat revelada en què creu Chesterton, [acaba] de rebre una ferida mortal. (1927b: 4).

Clou l'article amb una defensa aferrissada de la ciència en detriment de les religions:

Descobrim-nos, homes, davant la ciència. Ella sola és fecunda i ferma i mereix tots els nostres homenatges. Les religions totes, obra dels homes, havien humanitzat Déu; ella el deïfica. Les velles creences havien donat un Déu petit, un monarca a l'asiàtica que trona davant d'un núvol; ella, temps a venir, ens permetrà, d'ell i de la seva obra, una idea tan clara, tan compressible, tan lògica, com sigui possible de tenir en el nostre petit món de relativitats. (Torres, 1927b: 4).

El tercer article es dedica a demostrar la supervivència de l'ànima –també anomenada «*psyche*» o «principi intel·ligent»– en l'ésser humà i, molt especialment, en els animals. Per a Humbert Torres, aquesta qüestió ha pres una nova dimensió amb el desenvolupament de la metapsíquica: “I és que fins fa molts pocs anys, el problema de l'existència de l'ànima humana o animal, era del pur domini metafísic, amb l'adveniment de la ciència metapsíquica ha entrat de ple en el pla de l'experiència i s'ha fet susceptible de demostració experimental” (Torres, 1927c: 4). Per tal de convèncer al seu públic lector d'aquest fet i, al seu torn, refutar les tesis que exposa Chesterton, fa referència a un gran nombre de fenòmens supranormals i introdueix extenses citacions del llibre *Els enigmes de la psicometria* d'Ernesto Bozzano, que havia acabat de traduir (Torres, 1927c: 4-6). D'aquesta manera, posa de manifest tant l'existència de l'ànima humana i animal com el fet que no hi ha una diferència essencial o qualitativa entre elles, sinó només de grau:

La ciència ha fet el seu camí demostrant la realitat ininterrompuda de la gran llei evolutiva. Ha provat com en tots els animals arribats a un cert grau d'evolució, s'hi troben, rudimentàriament, i en major o menor grau de desenrotll, totes les facultats pròpiament anímiques humanes. Ha constatat amb estupor com en certs animals que podríem anomenar genials, es donen mostres d'intel·ligència sorprenent, que depassen, de molt, les capacitats dels salvatges dels nostres dies. Per fi la psicologia supranormal, en donar-se en certes bèsties, com en l'home, ve a convalidar les induccions lògiques demostratives de l'existència d'una *psyche* animal que actua a desgrat de les limitacions corporals, i fins acusa sa presència després de la mort del cos, amb la qual cosa s'arriba a la formidable però necessària inducció, *a base dels fets*, que aquesta *psyche* animal, com la humana, sobreviu al cos. (Torres, 1927c: 7).

De nou, aquest article, com l'anterior, culmina amb un grandiloqüent elogi a la ciència:

Retem, doncs, una vegada més, homenatge a la ciència, car ella, si ha mort irremeiablement una fe sense base i en contradicció amb l'experiència, és la única que pot crear, i que estic cert crearà, un idealisme més ferm i incomparablement més gran que tot el que les construccions apriorístiques ha donat fins ara. [...] En tota la magestuosa vida universal, res d'arbitrari, d'il·lògic, d'especial, de miraculós ve a destruir l'harmonia grandiosa de l'eterna llei d'evolució progressiva de tot quant existeix. (Torres, 1927c: 7).

En la quarta publicació, considera la teoria de l'evolució de Darwin, en contraposició al dogma creacionista. L'objectiu és mostrar que la idea de Déu que defensa concorda plenament amb una concepció evolucionista del món, la humanitat i tots els éssers vius:

Si no hi ha conciliació possible entre el dogma creacionista i la hipòtesi transformista, hi ha compatibilitat perfecta entre la creença en una intel·ligència suprema, Déu, per parlar clar, i la concepció evolutiva, car si les lleis acusen l'existència d'un legislador, les lleis evolutives, no havent-se creat, probablement, per elles soles, ens fan creure en un legislador còsmic (Torres, 1927d: 2).

Tanmateix, per a Humbert Torres, l'evolucionisme inspirat en l'obra de Darwin –que ell anomena «transformisme»– té validesa només si s'omple el principal buit que té aquesta doctrina: que deixa intacte el problema de la causa de les causes, l'origen de la primera forma de vida, l'inici de l'evolució. Aquest problema sols es pot resoldre, assegura, “amb l'existència d'un *quid* intel·ligent i infinit que regula, dirigeix i estimula la colossal evolució de tots els ésser vius i dels móns” (Torres, 1927d: 4). No hi pot haver, segons Torres, un principi causal que irromp del no res i origina el món i la humanitat. Defensa, per contra, que “L'Univers infinit és increat. És coetern amb la seva causa intel·ligent. L'essència única que ho emplena tot (matèria, esperit, son termes purament convencionals) conté, des de sempre, potencialment, totes les possibilitats manifestatives.” (Torres, 1927d: 4). També com a conseqüència d'aquesta concepció es distancia del Déu que narra l'Església catòlica i, per això, escriu:

[...]; si volem trobar a Déu, fugim dels temples. El trobarem en l'espectacle del món, en l'esplendor de la vida, en les veus secretes de la natura, en l'equilibri perfecte de tota cosa, en les lleis sàvies i perfectes que tot ho han previst, tot lo qual ens acusa una unitat suprema que no és la causa final, com altres pensen, sinó la causa eternalment activa d'on tot emana. (Torres, 1927d: 4).

D'altra banda, Humbert Torres, com el seu pare, considera que l'evolucionisme, en un sentit genèric, aporta un valuós i edificant missatge en el camp moral i religiós. Deixa enrere les idees de càstigs o premis divins i fomenta una nova concepció eticofilosòfica de la vida, basada en l'esforç i en el treball personal, en la solidaritat i en el proïsme, però, sobretot, en la voluntat per millorar el «jo real» de cada ésser humà. Aquest «jo» sobreviu després de la mort física i, després de sintetitzar les experiències recollides en la seva última etapa terrenal, es torna a reencarnar, continuant un procés que no té fi:

L'ésser conscient no és altra cosa que fruit del seu treball, dels seus sofriments, de les seves joies, i cada un dels seus actes repercutirà matemàticament, per reacció inevitable, en ell mateix i en les seves futures condicions d'existència. L'experiència i el dolor que comporta tota imperfecció, l'empenyeran envers una via sempre més perfecta, més serena, menys dolorosa (Torres, 1927d: 5).

Les seves reflexions sobre els dogmes i les pràctiques catòliques, així com l'estudi de les aportacions de la història de la ciència, l'han dut a carregar-se de raons per allunyar-

se del catolicisme, i l'han encoratjat a seguir un camí distint de l'imperant, tot divulgant-lo i fent-lo créixer:

Aquestes idees, naturalment, han de promoure una tempestat en el camp del sacerdot oficial. El sacerdot tendirà sempre al culte extern perquè n'és ministre, –digué Renan,–i afegí: «mirarà sempre de reüll l'oració íntima, car és un medi de prescindir d'ell». Però no importa; sabem que si algú ha fuetejat les vanes fórmules del culte, fou aquell que expulsà els mercaders del temple, aquell que ens recomanà que si volíem orar ens recollíssim a casa nostra i no ho féssim com els faritzeus que criden i es truquen el pit perquè siguin vists i escoltats. La veritat s'obre a cada pas i, com deia en un anterior article, si les religions han fet impossible a Déu, la ciència ens el va demostrant cada dia més (Torres, 1927d: 5).

En el cinquè i últim article, fent ús d'un to sarcàstic, torna a aproximar-se a la Bíblia per explicar com ha estat configurada i, així, menystenir el valor sagrat que li atorga Chesterton:

Els anals sagrats apareixen, d'una banda, com la manifesta aportació de militants interessats; d'una altra, com l'obra d'una constant censura que ha aplanat previsorament el camí de la fe ortodoxa, mutilant o suprimint totes les aportacions contràries. Per Chesterton, la Bíblia és... la Bíblia, això és, la veritat indiscutible i indiscutida, quin bell estil literari, quina profunda poesia, revelen el seu origen diví. I bé: coneix Chesterton Plini, Tàcit i Suetoni? Coneix l'obra de dissecció crítica de Sabatier, de Loisy de Renan? No ho sembla pas, car del contrari es necessitaria una audàcia indiscutible per sostenir que la Bíblia és altra cosa que una selecció tendenciosa i interessada dels centenars de llibres escrits entremig de les convulsions que marquen l'agonia del poble jueu, i de les passions, prejudicis i discussions dels primers temps del cristianisme; mai, però, obra directa de Déu (Torres, 1927e: 3).

Però encara que consideri que els llibres bíblics no són fruit d'una revelació divina, en reivindica el seu gran valor històric, és a dir, que sigui “una documentació d'innegable valor per a conèixer la vida, costums, sentiments i organització dels pobles que visqueren en aquells temps tan reculats” (Torres, 1927e: 5). Així mateix, s'interessa en mostrar que alguns dels pilars que advoca com a espiritista i metapsíquic no entren en contradicció amb els veritables fets històrics que es narren en els Evangelis. Es posa especialment de manifest aquest aspecte quan argumenta sobre la naturalesa de Jesucrist. S'empara en nombrosos passatges dels Evangelis per desmentir el dogma catòlic de la divinitat de Jesús i, al seu torn, posar en relleu la seva naturalesa purament humana (Torres, 1927e: 5), la qual cosa resulta més fàcil de demostrar si es tenen en compte els descobriments que s'han fet des de la «psicologia supranormal»:

Jesús, com a home, tenia l'organització dels éssers carnals; però per sa elevació extraordinària, devia viure la vida espiritual més que material, de quines debilitats tot just participava. La seva ànima, sovint emancipada dels lligams del cos, tenia constantment en exercici les facultats supernormals dels sensitius i mèdiams dels nostres dies. Així per exemple, en el cas de Sant Lluç, hi hem de veure un fenomen de doble vista, no pas un fet sobrenatural, car Jesús, indiscutiblement, no creà peixos on no n'hi havia, sinó que vegé el que els altres no veien i li fou possible de dir amb seguretat, que hi tiessin els filats (Torres, 1927e: 6).

A la vegada, segons Torres, en considerar que Jesús era un home, encara s'envigoreix més la seva figura. Cal destacar l'admiració que li desperta Jesús, en sintonia amb la consideració que li atribueix l'espiritisme:

Jo crec que Crist és l'home més gran, l'esperit més elevat que ha passat pel nostre món. I encara despul·lat de sa il·lusòria aureòla de divinitat, és quan se'ns ofereix més digne d'admiració. D'altres, abans que ell, han impulsat els pobles en la via del bé i de la veritat, però cap com ell ho ha fet amb l'exquisida tendresa que és la seva ensenyança. (Torres, 1927e: 6).

La religiositat d'Humbert Torres –de la mateixa manera que la del seu pare– no arrela ni s'emmiralla en grans revelacions divines. Lluny d'això, defensen un Déu deista; això és –ho hem vist abans– un Déu no intervencionista i plenament conciliable amb els avenços de la ciència i del coneixement en general. Des de la concepció deista no hi ha lloc per cap pugna entre la fe i la raó. De fet, Humbert Torres també subratlla la importància que la fe religiosa sigui raonable:

Pretendre que el sobrenatural sigui el fonament necessari de la religió és sostenir una tesi perillosa, car pot venir un temps en què, havent-se demostrat tot l'ordre sobrenatural, la religió manqui de base. I com la ciència va revelant cada dia lleis naturals noves, el cercle de lo meravellós, minva. Per això la fe es va perdent; però la fe que es perd és la que pugna amb la lògica, no pas la fe raonable, la fe en un principi causal, en la immortalitat i en l'infinit, que viuen i viuran sempre en el cor de l'home (Torres, 1927e: 6).

L'autèntica fe no s'ha de veure, doncs, afeblida pels descobriments científics, ni encara menys per l'ús de la raó. Aquest tipus de reflexions d'Humbert Torres recorden a l'apologia de la fe raonada que apareixen en les publicacions del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida i en els articles de Marià Torres. Com hem anat veient, una de les principals reivindicacions dels espiritistes lleidatans és la necessitat de qüestionar i repensar críticament les creences.

4.2. «Davant la mort» (1928)

El 10 de març de 1928 mor Maria Pereña i Reixach (1889-1928), l'esposa d'Humbert Torres i la mare del poeta Màrius Torres. Maria Pereña provenia, com ell, d'una família d'intel·lectuals republicans de Lleida, i va cursar estudis de música i la carrera de mestra, si bé mai no va exercir.¹⁰³ Arrel de la seva defunció, Humbert Torres escriu un text que titula «Davant la mort», i que surt publicat a la revista *Lleida* el 10 de maig. Seguint el format d'una carta, s'adreça a un hipotètic lector que ha perdut un ésser

¹⁰³ En relació amb Maria Pereña, vegeu Prats, 1986: 20; 22; 42-43.

estimat per traslladar-li un missatge de tranquil·litat i esperança. A llarg de l'escrit es palesa una certa autoprojecció. Reproduïm els dos últims paràgrafs d'aquest text:

Com t'agradaria sentir, en aquells moments, algú que et parlés en un altre llenguatge! Algú que et parlés de la immortalitat humana, basant-la no pas en la fràgil arena de les puerils concepcions d'una fe dogmàtica, ans en la ciència més severa i en l'experimentació més exigent. Algú que et digués que l'ésser estimat que acabes de perdre és viu, més viu que tu mateix, perquè té una vida distinta, més intensa i superior a la teva, puix les facultats espirituals latents que en la terra tenia limitades per les condicions de l'organisme, han recobrat amb esclat la seva independència. Es mou en un món veí, pròxim, confós amb el teu, estimant-te igualment, començada una altra etapa, afranquit dels dolors que resulten de la fragilitat del nostre organisme i de les terribles condicions de la lluita per l'existència. No el veus però el tens al costat i és capaç, en certes condicions, de donar-te mostra de la seva presència. Ja no li pesa l'organisme, i es pot desplaçar, amb la velocitat del pensament, cap a nous horitzons que nosaltres no podem imaginar tan sols. La tomba no és més que un asil passatger, com un llit de repòs a la fi de cada jornada. Pensa-hi, però no el ploris massa. Li és grat, molt grat, que no l'oblidis; però no et desesperis, perquè l'afligiries. Ha d'acomodar-se a les condicions de la nova vida, ha de treballar, ha de sistematitzar les experiències recollides en la seva darrera etapa terrenal, ha de seguir, indefectiblement, el seu camí, i quan tu et moris, probablement et vindrà a rebre al dintell de la zona fronterera per a prosseguir, junts la ruta inacabable, i cada dia millor. La mort anul·la la vida corpòria i sensitiva, però no la conscient. La nostra mentalitat és cerebral, i com que la identifiquem amb la consciència que ens ve donada pels sentits, no reïx a concebre una vida pòstuma despullada dels òrgans dels sentits. Però existeix, no en dubtis. Un pressentiment íntim t'ho diu a totes hores; la ciència, però, n'acumula cada dia tals proves, que va assolint el caràcter d'una veritat demostrable experimentalment. L'invisible es va fent visible; ponderable l'imponderable; la mort, per moments, es va transfigurant en un procés vital superior, en una fisiologia transcendental, i no passaran molts anys sense que la ciència mateixa proclamï, des de la seva càtedra, la mort de la Mort. «Mors janua vitae...»

Aquest llenguatge, lector, si el sentissis en els moments en què la mort truca a casa teva, quina llum projectaria en les denses tenebres del teu dolor! Quin canvi benfactor en el teu cor! Quin nou sentit prendrien la vida i la mort als teus ulls! I en el rostre, ple de gravetat per l'hora que passes, veuries com s'hi va dibuixant una serenitat que no et podria donar més que una concepció com aquesta. Llavors, la mort, lluny d'aterrir-te, promouria en tu una indefinible curiositat i la miraries amb una calma i una singular tranquil·litat que no podies sospitar. I quan la corrua dels amics s'emportessin el cadàver de l'ésser volgut camí del cementiri, ploraries, perquè és humà de fer-ho, davant una separació material probablement llarga, però et consolaries fàcilment pensant que ço que torna a la terra no és més que la despulla d'allò que tant estimies. I si haguessis de portar fins a les últimes conseqüències el que es desprèn d'aquesta manera de pensar, hauries de somriure, si l'egoisme t'ho permetés, puix no és més que amb joia que cal saludar la deslliurança d'un presoner. No t'ho sembla? (Torres, 1928b: 3-4).

L'interès d'aquest article rau en què Humbert Torres sintetitza algunes de les idees pròpies de l'espiritisme, com ara la demostració científica de la supervivència de l'esperit o el seu progrés indefinit, a partir de la seva experiència personal de la mort d'un ésser estimat. D'aquí l'ús d'un llenguatge i un to clarament intimista.

4.3. Comentaris a dues obres traduïdes d'Ernesto Bozzano (1928-1931)

Humbert Torres es va fer càrrec de l'edició i la traducció al català de dues obres del filòsof, científic i espiritista italià Ernesto Bozzano (1862-1943). És per això que els dos llibres s'editen a Tipografia Joventut, la impremta del partit Joventut Republicana de Lleida, que ell mateix va dirigir. En cada una d'aquestes obres, hi incorpora un extens comentari, com a pròleg i epíleg respectivament, en el qual no només contextualitza l'estudi de Bozzano, sinó que desenvolupa reflexions més personals sobre la seva manera d'entendre la «psicologia supranormal» o «metapsíquica» –s'utilitzen com a sinònims–, així com la seva concepció de la personalitat humana.

En les «Notes del traductor» que fan d'epíleg al llibre *La supervivència humana* (1928), la primera obra que tradueix de Bozzano, fa una introducció de la metapsíquica mirant de sintetitzar els seus resultats més destacats. La presenta com una ciència particularment complexa i que compta amb una bibliografia molt extensa:

El material científic acumulat fins ara és ja imponent, i aquells que creuen que poden parlar de metapsíquica sense haver-la estudiat a fons i per pura impressió a distància, s'exposen a no dir res més que disbarats. La metapsíquica és una ciència no direm més difícil que les altres, però extensa en extrem. N'hi ha prou amb dir que una bibliografia del més notable aparegut fins 1926, compren trescents trenta tres llibres, sense comptar les publicacions periòdiques i els estudis parcials. (Torres, 1928a: 218).

Amb tot, a partir del Congrés Internacional celebrat a Varsòvia el 1926, l'objecte d'estudi de la metapsíquica va quedar resumit i sistematitzat en dues branques: els fenòmens mentals o psicològics, que inclouen la «personificació», la «telepatia» i la «criptestèsia»; i els fenòmens físics, que comprenen la «telergia» o «telequinèsia» i la «teleplàstia» (Torres, 1928a: 221-223). Val a dir que aquesta distinció ja havia estat establerta anteriorment per Charles Richet en el seu *Traité de Métapsychique* (1922).¹⁰⁴

Tots aquests fenòmens de la ciència metapsíquica demostren la supervivència de l'esperit i amplien en gran mesura els límits coneguts de la personalitat humana:

El Jo ordinari, conscient, superficial, limitat per l'organisme, manifestació substantiva de la personalitat segons la psicologia oficial, no és més que un fragment del nostre Jo real, la part subconscient del qual és molt més vasta que l'altra. La consciència és una, però es manifesta diversament; d'una manera limitada, en la vida normal, pel condicionament orgànic; però més plena i més extensa en els moments de desprendiment o desinteressadament, per exemple en el somni, el trans mediúmic, el sonambulisme, l'èxtasi, la imminència conscient de la mort, l'agonia, etc. (Torres, 1928a: 213).

¹⁰⁴ Per a un resum d'aquesta distinció, vegeu Mülberger, 2016d: 119.

Per tot això, els fenòmens de la metapsíquica

evidencien una vida subconscient infinitament més viva, potent i superior, amb facultats que transcendeixen tots els límits fisiològics, probable expressió de la individualitat real, permanent síntesi de totes les personalitats transitòries, «producte integral de l'evolució terrestre i extraterrestre del nostre Jo» segons la bella expressió de GELEY. (Torres, 1928a: 217).

L'estudi d'aquests fets porta a Humbert Torres a rebutjar els corrents de pensament que defensen que només hi ha una realitat fonamental: la matèria o l'esperit. Per contra, defensa que cal fer un important pas en la línia de dissoldre les principals antinòmies consolidades per la tradició filosòfica occidental:

Tota doctrina solvent ha de tendir a una explicació uniforme de les coses. La necessitat d'aquesta explicació la menarà, fatalment, al monisme. La conseqüència és que totes aquelles doctrines que segueixen veient un món de dos elements en antinòmia constant, essencialment distints, inconciliables i inconnexes –matèria i esperit, bé i mal, Déu i Santanàs– més que escoles filosòfiques són manifestacions atàviques d'un maniqueisme ja insostenible (Torres, 1928a: 215).

Així doncs, posa especialment l'accent en la imbricació que hi ha entre la realitat material i l'espiritual, que és un tret característic de l'espiritisme.

Al final d'aquest epíleg, resumeix així què admiraria i què descobriria amb la metapsíquica un filòsof o un psicòleg de dos segles enrere:

Que l'home, en determinades condicions, pot conèixer la realitat exterior per altres vies d'informació que les ensenyades per la psicologia tradicional. Que té una facultat anomenada criptestèsia (sensibilitat amagada) o metagnòmia (coneixement a distància) per l'exercici de la qual no són obstacle ni el temps ni l'espai, ja que aquest pla transcendent del seu pensament pot percebre la realitat present, passada o futura, a cent metres o a cent kilòmetres. Que hi ha una real interacció mento-mental que trenca les limitacions sensorials i cerebrals. Que el pensament, lluny de ser una entitat de raó, una abstracció pura, és una força real objectiva, plastificant i organitzant la matèria. Que aqueixa funció criptestèsica, latent en tots nosaltres, [...], necessita per posar-se en joc –oh paradoxa!– la paralització o al menys la inhibició pronunciada de la vida psíquica conscient, en un estat anomenat trans (del verb *transire*, passar d'un estat a un altre estat). Veuria, per fi, el sorprenent fenomen de la personificació, segons el qual, en un subjecte donat, apareix una personalitat distinta del seu Jo habitual (Torres, 1928a: 219).

L'any 1931 tradueix i edita la segona obra de Bozzano: *Els enigmes de la psicometria*. En la línia del que havia fet en l'epíleg del primer volum publicat de Bozzano, dedica nombroses pàgines a defensar la validesa i la solvència de la metapsíquica. Aquesta insistència s'explica, en bona mesura, pel fet que era particularment conscient que aquesta ciència despertava profunds recels, tant per part de les ortodòxies religioses com per part de la mateixa ciència. És per això que remarca diverses vegades que la metapsíquica “es recolza en una base experimental tan sòlida, almenys, com la de

qualsevol altra ciència i, a l'hora present, ja no pot tenir altres detractors que aquells que no l'han estudiada" (Torres, 1931a: 8). Subratlla les dificultats que van tenir els principals teòrics d'aquesta disciplina –també ell mateix– per creure en un camp com aquest: “Ni ALLAN KARDEC, fundador de l'espiritisme filosòfic, s'escapa de la regla. Després, entonant el *mea culpa*, tots, absolutament tots *els que han experimentat*, s'han convertit en fervents i apassionats estudiosos d'aquests nou i encantat món" (Torres, 1931a: 9).

Segons Humbert Torres, el principal motiu pel qual el sector científic es mostra reticent a aquesta ciència és perquè tem que faci trontollar o, fins i tot, enderroqui el sistema científic vigent. És per aquesta raó que insisteix que el món que descobreix la metapsíquica no és, en cap cas, un món aliè al nostre, sinó que és una part integral del mateix univers, igualment subjecte a les lleis físiques:

Es pot estar segur que la ciència metapsíquica, per complexa i obscura que ens aparegui, no ens menarà mai a cap confusió intel·lectual, ni instaurarà el desordre en la interpretació de la natura, ans al contrari. La física, la química i la matemàtica seguiran essent tant admirables com fins ara, i els que fa anys experimentem en metapsíquica no hem vist mai compromesa, per cap fenomen, ni una de les idees científiques universals. (Torres, 1931a: 12).

Davant d'aquesta hostilitat infundada cap a la nova ciència, reivindica la valentia i el coratge intel·lectual: “La metapsíquica mena, indefectiblement, a deslligar l'intel·lecte humà de tota servitud dogmàtica. El metapsíquic sap que emprèn un viatge al desconegut i, disposat a totes les sorpreses tira per la borda l'últim llast de les idees emmotllades" (Torres, 1931a: 23).

Humbert Torres emfatitza la rellevància de la metapsíquica per totes les possibilitats que obre de cara a conèixer amb més profunditat la personalitat humana i perquè aconsegueix fer avançar un debat que fa segles que s'ha estancat, que no obre noves vies de coneixement i de reflexió:

Aquesta ciència planteja damunt bases noves i purament experimentals, el problema central de la filosofia, que no és altre que el de la personalitat humana, en si i en relació amb tot el que la rodeja. Fa molts segles que els homes filosofen sobre ànima i cos, esperit i matèria, idealisme i materialisme, vida i mort. I quan hom ha llegit tots els sistemes imaginables, veu com els problemes de la filosofia actual es troben, de segles, en la mateixa situació en què els deixaren els primers intel·lectuals que hi dedicaren llargues meditacions. [...]
I sols amb el que fins ara ha adquirit la investigació metapsíquica, apareix legítima l'esperança que amb el treball d'una altra generació, s'estarà en camí de resoldre, com un altre problema de ciència, la magna qüestió: què som, d'on venim, on anem. (Torres 1931a: 15).

També remarca el fet que la metapsíquica permet donar raó de ser, finalment, al sentiment d'immortalitat que ha tingut l'ésser humà de tots els temps: “el que era un sentiment irraonat, un instint sense base, ve a trobar, amb l'experiència metapsíquica, un terreny que cada dia apareix més ferm” (Torres, 1931a: 18).

Per tot això, acaba així el seu pròleg:

Ja és hora que la nostra selecció intel·lectual prengui un lloc en els rengles de la investigació metapsíquica, perquè tot el món en va ple i països ben modestos en tenen una producció estimable. Si no ho féssim, l'obra del nostre tan vantat renaixement restaria incompleta, car hi mancava la peculiar aportació a una ciència que, ja avui en dia, és ferma segura de les més grans collites de l'esperit. (Torres, 1931a: 24).

Aquestes aspiracions no van arribar, però, gaire lluny. Com ja hem dit, en el marc hispànic no es va aconseguir consolidar un moviment al voltant dels estudis metapsíquics. Per aquest motiu, els que es van interessar en aquest camp van establir contactes amb investigadors i plataformes de fora, especialment de França (Mülberger, 2016d: 133). Això explica que hi hagués una estreta relació entre les interpretacions dels científics catalans i espanyols i les teories sobre la «mediumnitat» que dominaven a França, com succeeix, per exemple, amb l'«automatisme psicològic» de Pierre Janet o la «metapsíquica» de Charles Richet (Graus, 2015: 4).

4.4. *Defensa de la metapsíquica* (1929)

Entre el març i l'abril de 1929, Humbert Torres va impartir quatre conferències sobre metapsíquica a l'Ateneu Lleidatà, en resposta a les cinc lliçons que havia pronunciat el jesuïta i psicòleg lleidatà Ferran María Palmés en aquest mateix centre. Palmés s'havia centrat en deslegitimar la metapsíquica i l'espiritisme des d'una perspectiva catòlica i servint-se dels seus coneixements en psicologia. Per a Palmés, la metapsíquica és una mera pseudociència que dona suport a les creences espiritistes, i el *Tractat de Metapsíquica* de Richet una superstició encoberta amb retòrica científicista (Balltondre, 2016: 222). A banda de defensar la seva posició, Palmés també va desacreditar diferents personalitats de renom dins d'aquest àmbit i, d'una manera específica, la figura d'Humbert Torres, motiu pel qual les seves lliçons van generar molt d'enrenou. Així ho demostren les mateixes conferències que va realitzar Torres em aquest centre. Poc temps després, es publicarien en forma d'articles a la revista *Lleida* i, finalment, en el

llibre titulat *Defensa de la metapsíquica* (1929), dividit en quatre capítols en correspondència amb les quatre conferències.¹⁰⁵

A l'inici de la primera conferència, emmarca els fenòmens espiritistes no en un moviment contemporani innovador, sinó en el marc de la gran tradició ocultista que travessa la història de la humanitat:

Per una sèrie de circumstàncies totes favorables he tingut la sort inestimable de conèixer, més que llibrescament per l'insubstituïble alligament dels fets, aquest sorprenent món de les coses, que no semblaran noves més que aquells que ignoren que dels oracles de Delfos fins als mèdiums dels nostres dies, passant pels taumaturgs de totes les religions conegudes, el que abusivament es diu màgic u ocult, s'ha donat des que l'home aparegué a la terra. (Torres, 1929: 7).

Per tant, el que és revolucionari no són els fenòmens espiritistes, sinó la disciplina que investiga aquests fenòmens, els explica i els legitima. Humbert Torres demostra l'interès que ha despertat la metapsíquica citant els diferents països que figuren en l'organització internacional d'estudis metapsíquics (Torres, 1929: 14), les revistes científiques que publiquen sobre fenòmens metapsíquics i espiritistes (Torres, 1929: 19), i les personalitats que han admès l'existència d'aquests fets, d'entre els quals hi ha alguns testimonis catòlics (Torres, 1929: 16-19).

No és aquest, però, el cas del jesuïta Ferran María Palmés, a qui Torres critica durament pel fet que “venia a parlar d'aquestes coses, [...], amb el partit pres d'un advocat que ha de defensar, sigui com sigui, una mala causa” (Torres, 1929: 9), “estava pobrament informat” (Torres, 1929: 11), va adoptar una “actitud de negació global” (Torres, 1929: 11), i per “la banalitat de les objeccions que ha formulat contra la hipòtesi espiritista” (Torres, 1929: 11). Si bé en ocasions tracta de ser diplomàtic –“no sento la més petita animadversió personal sinó tots els respectes possibles entre persones tan diversament situades en el camp de les idees” (Torres, 1929: 9)–, en la seva crítica a Palmés és especialment contundent:

Es veu que P. Palmés tenia pressa a liquidar el plet de Lleida i això, potser, a part la seva poca documentació, l'ha privat d'aprofundir en l'anàlisi de cap tema. Negar, negar, dubtar de tot, heu-vos ací la seva actitud ja superada avui en dia, oblidant aquella elemental regla de lògica segons la qual qui tot ho nega no nega res. (Torres, 1929: 12).

En resum: em sembla que l'il·lustre P. Palmés s'ha precipitat una mica en venir a Lleida a estendre el certificat d'inexistència a la metapsíquica i a l'espiritisme. Com Galileu al seus

¹⁰⁵ En relació amb aquest llibre, vegeu Balltandre, 2016: 221-223; Mülberger, Astudillo, Martos, & Lorente, 2001; i Prats, 1986: 28.

judges, elles podrien dir: voleu que la terra resti immòbil i que sigui el sol el que dóna tombs? En bona hora. Però la terra es mou! (Torres, 1929: 30).

En la segona i tercera conferència, desenvolupa en detall –i sempre tenint present i en diàleg amb els arguments de Palmés– quins tipus de fenòmens investiga la metapsíquica. La classificació que estableix dels fenòmens metapsíquics és la mateixa que va proposar Charles Richet en el seu *Traité de Métapsychique* (1922), i que Torres ja havia donat a conèixer en l'epíleg a una obra de Bozzano (vegeu Torres, 1928a: 221-223). Es tracta de la distinció entre els fets objectius i els fets considerats subjectius o psicològics. Aquesta vegada s'estén molt més en l'exposició d'aquests fenòmens. Dedica tota una ponència a tractar els fets metapsíquics objectius, com ho són les materialitzacions o els fenòmens ectoplasmàtics, la levitació, els moviments d'objecte a distància o els canvis de pes del mèdiu durant una sessió espiritista. Són fets que es caracteritzen per ser perceptibles a través dels sentits i que es poden registrar instrumentalment. Humbert Torres il·lustra aquests fenòmens a partir de les experimentacions que va fer William Crookes amb els cèlebres mèdius Douglas Home i Florence Cook (Torres, 1929: 40-45), les sessions que va dirigir Charles Richet a la Vila Carme d'Alger amb la mèdiu Marta Béraud (Torres, 1929: 46-49), les sessions realitzades a la Sorbona també amb aquesta mèdiu (Torres, 1929: 49-55), i les que es van portar a terme a l'*Institut Métapsychique International* amb el mèdiu Guzyk (Torres, 1929: 55-58).

A continuació, s'ocupa de les principals modalitats dels fenòmens subjectius: la «telepatia», la «criptestèsia» i la «personificació». Aquests són, per a Torres, els fenòmens més rellevants de la metapsíquica i, alhora, els que succeeixen amb més freqüència. Així els resumeix:

Els fenòmens subjectius demostren aquestes tres coses: hi ha una possible interacció psíquica de home a home, de pensament a pensament, a distància en el temps i en l'espai, que anomenem telepatia; hi ha una sensibilitat amagada, profunda, críptica, que pot conèixer una realitat exterior sense el concurs dels sentits orgànics: és la criptestèsia; en la síntesi mental coherent, que constitueix la nostra personalitat psicològica o el nostre jo normal s'operen canvis i substitucions interessants, que creen una nova personificació. (Torres, 1929: 72).

El contingut de la seva quarta i última conferència és el més heterogeni. Tracta temes molt diversos en relació amb la metapsíquica per rebatre els diferents arguments que va plantejar Ferran María Palmés i, al seu torn, deixar clares les seves pròpies idees. Entre d'altres qüestions, Humbert Torres defensa, com ja ho havia fet anteriorment, que el

valor dels llibres bíblic és, sobretot, de caràcter històric, “perquè tenen massa errors i contradiccions per a ésser creguts d’emanació o inspiració divina” (Torres, 1929: 137). Però, alhora, s’interessa en aclarir que la seva religiositat no es contradia amb les narracions evangèliques que han donat a conèixer la vida i la persona de Jesús. Tal com ja havia expressat en un article de «Les confessions» (Torres, 1927e: 6), insisteix en el fet que, d’acord amb els textos bíblics, però a diferència del que ha sostingut l’Església catòlica, Jesús tenia una naturalesa purament humana. Introdueix nombroses citacions evangèliques per mostrar que Jesús descendia directament, de generació en generació, de la casa de David, l’últim representant de la qual era Josep, espòs de Maria; que Déu no va creure mai ser Jesús i, a la vegada, Jesús va ser sempre profundament conscient de la diferència completa entre ell i el Pare, de la mateixa manera que en van ser conscients els apòstols, els quals només el van considerar el messies promès pels profetes d’Israel, però mai Déu fet home (Torres, 1929: 136-144). Per a Humbert Torres, és fonamental aclarir punts com aquest perquè, com hem vist abans, entén que qualsevol personificació de la idea de Déu o qualsevol plantejament basat en la intervenció de Déu en els assumptes humans, acaba sent perillós, per les conseqüències lògiques que comporta, la més greu de les quals és acabar atribuint a Déu la maldat que hi ha en el món:

Per milions de vegades que el suposeu més gran que l’home, si el feu personal, el feu més petit que l’infinit i l’heu negat. Naturalment, la idea d’un Déu personal porta a conseqüències curioses, car es suposa que intervé constantment en els petits afers dels homes i ni una sola fulla es mou sense la seva voluntat. La concepció d’un Déu personal fa caure damunt seu tot el pes de les imperfeccions i les injustícies humanes. El mal és per tot arreu. La terra és un camp de lluites fraticides. Una necessitat ineluctable de combatre els homes i els pobles. ¿Per què les epidèmies, les catàstrofes, les irritants desigualtats natives orgàniques, intel·lectuals i socials? Altres tants problemes que es drecen i s’oposen a la idea d’un Déu que ho fa tot. D’això a cloure «doncs Déu és un mal» només hi ha un pas. (Torres, 1929: 135).

En oposició a aquestes concepcions personals de Déu, afirma creure en una «intel·ligència infinita», que no correspon a cap causa primera, i que escapa a tota forma i a tot límit, de manera que resulta incompreensible per a la raó humana. Planteja la següent reflexió: “Déu és infinit? Sol així el podem admetre. [...]. Si Déu és infinit ha d’escapar a tota forma i límit, ha d’ésser inassequible a la raó humana” (Torres, 1929: 132). Això fa que no es pugui acabar de demostrar plenament la seva existència (Torres, 1929: 133).

Humbert Torres s'acaba situant pròxim al panteisme:

Déu és el Tot, i en aquest sentit, no ha creat res, sinó que l'Univers s'ha format de sa pròpia essència coeterna amb ell. Com diu Pi i Margall, l'ordre finit és el mateix ordre infinit realitzant-se en infinites modalitats. En aquest sentit soc panteista, i no pas per dissimular elegantment un ateisme disfressat. Crec en un principi intel·ligent etern i infinit, tot i reconeixent amb Darwin «que el misteri del començament de totes les coses és completament insoluble per nosaltres» (Torres, 1929: 133).

Per afirmar, però, que és panteista cal tenir en compte que empra aquesta categoria en un sentit específic, entenent que «Déu és el tot», en tant que omple tot el cosmos, perquè conté, des de sempre, potencialment, totes les possibilitats manifestatives (Torres, 1927d: 4), la qual cosa no vol dir que «Tot és Déu», ja que les parts sumades continuen sent relativitats:

Quan el panteisme filosòfic formula, com a conseqüència de la primera proposició esmentada – es refereix a «Déu és el tot»–, aquesta altra: doncs «tot és Déu», aleshores, com diu Quintilià López, afirma un error, «perquè mai les parts, ni separades ni en conjunt, poden deixar d'ésser relativitats, sumands de sumes, finituds en ordre de desenrotll i perfeccionament. *Al Tot* li correspon l'Absolut; *a tot* no li correspon sinó el relatiu. Déu és el *Tot*, però *tot* no pot ésser Déu». (Torres, 1929: 133).

Per últim, reconeix la important influència que ha tingut en ell la Bíblia: “el meu liberalisme, la meva posició racionalista i antidogmàtica, i el meu fons religiós, en l'ample sentit de la paraula, tant com en els filòsofs, en els savis i ens clàssics humanistes, s'ha format en la lectura atenta de la Bíblia” (Torres, 1929: 145). Així doncs, a desgrat de les seves crítiques al corpus bíblic, en cap cas oculta l'impacte que ha tingut en el seu pensament.

4.5. *Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales* (1946-1948)

Com hem comentat abans, a l'exili Humbert Torres va seguir estudiant el camp de la metapsíquica. Bona prova d'això és la seva obra *Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales*, que va ser escrita –segons s'especifica en la seva última pàgina– entre l'octubre de 1946 i el febrer de 1948, i que té una extensió de nou-centes seixanta-dues pàgines dividides en onze llibretes escolars i en onze capítols.¹⁰⁶ Segons Andrea Graus (2015: 170), aquesta obra s'havia de publicar a Sud-Amèrica, motiu pel qual es va

¹⁰⁶ Actualment el manuscrit *Mi libro de metapsíquica* es pot consultar digitalitzat al repositori Fons Humbert Torres: <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/1603> [última consulta: 2019].

redactar en castellà, un fet inusual en els escrits d'Humbert Torres. Però, per motius desconeguts, no es va arribar a publicar mai.

S'ha parlat d'aquest manuscrit com la síntesi definitiva del pensament metapsíquic d'Humbert Torres (Barrull, 2009a: 73) i com el més gran llegat de Torres respecte a la metapsíquica (Graus, 2015: 170). Aquestes afirmacions desperten, sens dubte, grans expectatives envers aquesta obra. Tanmateix, sense treure-li valor, cal reconèixer que, des del punt de vista de les creences i les idees religioses més personals d'Humbert Torres, bona part d'aquest manuscrit no mereix un gran interès. *Mi libro de metapsíquica* és, eminentment, un treball d'investigació que dona a conèixer, de manera molt detallada, les diferents branques i subbranques que conformen la ciència metapsíquica, així com les múltiples teories interpretatives dels fenòmens que estudia. L'autor recopila en aquesta obra una quantitat ingent d'informació sobre aquest àmbit: experiments que s'han portat a terme, exemples i comparacions de fenòmens supranormals o revelacions transcendents, criteris per investigar aquests fenòmens, tipus de classificacions que s'han plantejat per sistematitzar aquests fets, hipòtesis que s'han formulat per donar-hi resposta, arguments i contraarguments en relació amb aquestes hipòtesis, etc. I val a dir que tracta i presenta tot aquest cabal de coneixement amb un gran rigor: en tot moment va indicant les fonts de les quals ha extret la informació, especificant l'autor, el llibre o la revista citada, l'any d'edició i el número de pàgina exacta en la qual apareix el que cita. Per tot això, aquest manuscrit es podria considerar un manual exhaustiu i rigorós del camp de la metapsíquica. Humbert Torres és ben conscient del caràcter que té aquest treball. En l'últim capítol afirma que "*damos por terminadas las informaciones que sobre las actividades en el plano espiritual nos dan los que allí residen. No es más que una visión de conjunto, pero contiene lo más esencial de dichas revelaciones, lo suficiente, a mi entender*" (Torres, 1946-1948: 952).

Això no vol dir, però, que aquesta obra sigui una simple recopilació de material. Humbert Torres, al llarg de la seva exposició, a banda de sintetitzar a la seva manera les fonts textuais en què es basa, va introduint els seus propis comentaris i observacions, i va guiant al lector, d'una forma ben personal, pel recorregut que proposa per la disciplina de la metapsíquica. A la vegada, en l'últim capítol, titulat «El más allá», reuneix les conclusions a les quals ha arribat i que es desprenen de tota la investigació que ha portat a terme. Remarca que "*la supervivencia del espíritu humano está a mi*

juicio sobradamente demostrada científicamente por los hechos metapsíquicos y espíritas” (Torres, 1946-1948: 953). I posa l’accent, un cop més, en la imbricació entre el món material i el món espiritual, ja que els esperits que viuen deslliurats del cos humà són els mateixos que habiten el cos durant la vida orgànica:

[...] no hay ruptura de continuidad entre los dos planos, lo que constituye una sorpresa para los que, imbuidos por las enseñanzas de las religiones dogmáticas, se figuran que el más allá es algo de sublime y celestial, cuando en realidad los de allá son los mismos que nosotros, pero viviendo en condiciones distintas, condicionadas por un medio inmaterial, y por el despliegue de las grandes facultades del espíritu que en la vida terrenal existían latentes en las profundidades del ser, en espera del medio adecuado donde ejercitarse. (Torres, 1946-1948: 953).

Però, per damunt de tot, insisteix en el fet que, gràcies als descobriments de la metapsíquica, es desmunta la visió pesimista de l’existència humana. Transcrivim els últims paràgrafs de l’apartat «El valle de las almas», amb el qual acaba aquesta obra:

¿En qué sentido debemos entender que a la luz de los hechos supranormales desaparece el inevitable pesimismo universal que se deriva de la concepción evolutiva expuesta por Spencer, Shopenhauer y otros filósofos? Responderemos diciendo que, si la evolución, que era un hecho sin finalidad inteligente, en vez de culminar en un hombre percedero que se extingue con la muerte, llega a dotarle de un alma inmortal que progresará y perfeccionará indefinidamente, [...] los dolores [...] ¹⁰⁷ se convierten en un maravilloso instrumento de dicha ascensión del Ser, y la catástrofe final que un día hará estallar en pedazos el globo terrestre en nada afectará las individualidades espirituales que se hayan emancipado de las condiciones físicas de vida, puesto que su esencia misma y las condiciones de vida en que actúan son radicalmente distintas de las de un mundo material con el que ya no tienen nada que ver. No importan que en siglos remotísimos la tierra se convierta en inhabitable falta de energía solar. No importan que todo quede convertido en pedazos, que la vida material se extinga lentamente, que las maravillas materiales desaparezcan, que un silencio de muerte reine en nuestro grano de arena. Los seres que aquí, por obra de evolución, generadas en la materia terrestre, ascendieron penosamente de la [mónada] al hombre, seguirán su ascensión en otros planos y en otros medios en su carrera que no terminará jamás. (Torres, 1946-1948: 960).

El universo material cumple, [...], una función esencial. La vida material es una escuela de perfeccionamiento evolutivo del espíritu, al que la experiencia alecciona, pero es también una fábrica de almas individualizadas, por obra del paso de la hilera de los seres vivientes hasta el hombre. Tal parece ser la finalidad de la Naturaleza al crear el mundo físico y fabricar las almas. Sin él, probablemente no habría almas individuales. [...]. Entonces la vida tiene un sentido, lo que apellidamos mal aparece justificado, puesto que se trata de un mal transitorio que por el dolor nos depura y nos eleva. (Torres, 1946-1948: 961).

Todos los esfuerzos individuales y colectivos, todos los sufrimientos y amarguras no habrán sido vanos. Las grandes conquistas de la civilización, la obra del pensamiento humano a través de los siglos habrá dado su fruto, puesto que los seres que de allá se aprovecharon y que contribuyeron en su perfeccionamiento moral e intelectual vivirán eternamente: Entonces el sentido de la vida nos es posible y lo [logramos] conforme con nuestras esperanzas idealistas. (Torres, 1946-1948: 962).

¹⁰⁷ Hem introduït aquest dos últims claudàtors perquè no hem pogut transcriure les paraules que hi havia escrites aquí, les quals s’han esborrat per agents externs, com es pot comprovar. Vegeu l’última pàgina del manuscrit *Mi libro de metapsíquica* a: <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/1615> [última consulta: 2019].

Per tant, també per a Humbert Torres l'espiritisme dona lloc a una concepció optimista de l'univers i de la vida. Els dolors que es pateixen al llarg de la vida terrenal són un instrument per a què l'esperit pugui perfeccionar-se, de manera que la vida material exerceix una funció fonamental. En paraules seves, "*Lo que apellidamos mal aparece justificado, puesto que se trata de un mal transitorio que por el dolor nos depura y no eleva*" (Torres, 1946-1948: 962). Fixem-nos que tracta la problemàtica del mal de la mateixa manera que el seu pare. Ara bé, Humbert Torres encara porta a aquesta qüestió un pas més enllà en concloure que, quan arribi la fi de la humanitat i de la Terra, això no afectarà als esperits que hagin aconseguit alliberar-se de les condicions físiques de l'existència. Encara que la vida material s'extingeixi, aquests esperits podran seguir evolucionant i ascendint, de manera indefinida, en altres plans i medis de la realitat. Per tot això, "*Todos los esfuerzos individuales y colectivos, todos los sufrimientos y amarguras no habrán sido vanos*" (Torres, 1946-1948: 962), la qual cosa també vol dir que "*el sentido de la vida nos es posible*" (Torres, 1946-1948: 962).

4.6. «Última voluntat» (1953)

El 7 de febrer de 1953, tan sols dos anys abans de morir, Humbert Torres escriu un breu text sobre les seves creences religioses que titula «Última voluntat». Es tracta d'un escrit que encara roman inèdit. Si bé Jaume Barrull introdueix diferents citacions d'aquest text en el seu monogràfic sobre l'autor (vegeu Barrull, 2009a: 81), mai s'ha publicat de manera íntegra. Atesa la seva rellevància, el reproduïm sencer a continuació:

En el dia d'avui, 7 de febrer de 1953, trobant-me en el ple ús de les meves facultats intel·lectuals, però combaleixent d'una gran malaltia que em posà en perill de mort; i no oblidant, a més, que als meus 73 anys aquesta pot venir a l'hora menys pensada, crec necessari declarar la meva última voluntat respecte a la conducta a seguir quan això arribi, a fi que serveixi de guia a la meva germana Conxita i filla Núria, que he de creure que em sobreviuran. Declaro que les meves creences de laïcisme han informat tota la meva vida continuaran intactes. Segueixo allunyat de qualsevol confessió, dogma i culte, i voldria que així aparegués, si fos possible, fins al moment d'exhalar el meu darrer sospir i d'haver d'enterrar la meva despulla mortal.

Això no priva, ans al contrari, que em consideri profundament religiós. Crec que hi ha una Causa Suprema de tot quant existeix a l'Univers, a la qual designem amb l'apel·latiu familiar de Déu, l'existència de la qual ve demostrada per la grandiositat intel·ligent, la perfecció i la bellesa que descobrim en la seva obra, que no podem creure fruit de l'atzar ni que s'hagi fet sol i no hi ha efecte sense causa, i tot efecte infinitament intel·ligent suposa una Causa que també ho sigui.

Tinc per igualment cert que tot ésser viu, i per conseqüent, l'home, té un principi espiritual o ànima intel·ligent que, per ésser independent del cos, sí sobreviu a la mort i que de retorn a la vida espiritual, l'espera una existència activa encaminada al seu progrés espiritual indefinit.

*A tots els fins útils i segons les circumstàncies es presentin amb ocasió de la meva mort, faculta a les meves germanes i filla abans esmentades per a que obrin segons la seva consciència els consells i poden estar segurs que allò que elles decideixin em semblarà bé.
Així ho declaro a Barcelona, el dia de la data 7 de febrer de 1953.
Humbert Torres (Torres, 1953).*

D'aquest escrit, cal destacar que Humbert Torres subratlla el caràcter laic de les seves creences al llarg de tota la seva vida, i el fet que «segueix allunyat de qualsevol confessió, dogma i culte». Però no per això deixa de considerar-se «profundament religiós», i de creure en una «Causa Suprema de tot quant existeix a l'Univers» i en un «principi espiritual, independent del cos, encaminat al seu progrés indefinit». Aquestes idees constitueixen la pedra angular de la seva religiositat.

PART II:

MÀRIUS TORRES: POESIA I PENSAMENT RELIGIÓS

1. Màrius Torres: la poesia com a missió

El gran reconeixement que ha tingut Màrius Torres i Pereña (1910-1942) com a poeta¹⁰⁸ havia eclipsat, fins fa poc més d'una dècada, els seus mèrits en altres vessants humanístics. A hores d'ara, però, és ben sabut que Màrius Torres no només es va dedicar al conreu de la poesia. Sobretot en l'últim decenni, a partir de la successiva edició del corpus d'escrits de Màrius Torres, editors i estudiosos d'aquesta obra han mostrat en escreix el seu caràcter polifacètic. L'edició de de l'obra teatral *Una fantasma com n'hi ha poques. Farsa en tres actes* (2007) va donar a conèixer un Màrius Torres dramaturg. És cert que aquesta qualificació només es basa en una única peça teatral, però també cal tenir en compte que Màrius Torres, en un moment en què l'avenç de la malaltia el va fer conscient que no podria guanyar-se la vida treballant de metge, es va plantejar en diferents ocasions dedicar-se a escriure comèdies i intentar fer-les estrenar.¹⁰⁹ Per altra banda, la publicació de dos llibres que reuneixen les seves traduccions poètiques –*Màrius Torres tradueix* (2010) i *Versions de poesia europea per Màrius Torres* (2010)– va revelar el Màrius Torres traductor, del qual es conserven més d'una cinquantena de poemes de sis tradicions literàries diferents (provençal, francesa, italiana, anglesa, portuguesa i alemanya) i algunes traduccions de textos dramàtics i novel·lats.¹¹⁰ Una altra fita destacada va ser la publicació del llibre *Les coses tal com són. Apunts per a un retrat intel·lectual* (2011), en el qual s'aplega més de mig miler de fragments entre tota la prosa torressiana a fi de posar de manifest el Màrius Torres pensador, en el sentit que va desenvolupar amb rigor les seves pròpies idees estètiques, literàries, morals i polítiques. En aquesta mateixa línia, s'emmarca la publicació de *La prosa de Màrius Torres* (2017), una obra que recopila bona part dels seus escrits en prosa –fins aleshores només s'havien publicat de manera parcial, fragmentària i dispersa– per tal de reunir, en un únic volum, els articles que Màrius Torres va anar publicant a *L'ideal*, les set narracions que va escriure, una novel·la que va deixar inacabada, dos dietaris, una sèrie d'assajos i proses descriptives, així com una vintena de cartes adreçades a amics i familiars. En aquest volum, es presenta, doncs, el Màrius

¹⁰⁸ Respecte a la recepció crítica de la seva obra, vegeu Prats, 2011.

¹⁰⁹ En parla, per exemple, en una carta a Mercè Figueras (1941-01-15) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/454> [última consulta: 2019]. Margarida Prats va editar aquesta carta en la seva tesi de llicenciatura (Prats, 1984: 167) i, posteriorment, va recollir aquest episodi en el seu estudi biogràfic (Prats, 1986: 106-107).

¹¹⁰ En relació amb les traduccions de Màrius Torres, vegeu sobretot l'estudi de Ballart & Julià, 2010. També han comentat les seves traduccions Mallofré, 1993; Sanahuja, 1993; Vallverdú, 1993; Parcerisas, 2010; i Martínez & Aguado, 2011.

Torres articulista, narrador, dietarista, assagista i corresponsal.¹¹¹ Ha estat, però, el llibre *Cartes a Mahalta* (2017), en el qual es publica una part destacada de la seva correspondència amb Mercè Figueras –de cinc-cents tres cartes se n’han editat cent setze–, el que més ha il·luminat, si més no pel gran públic, la importància del Màrius Torres corresponsal.¹¹² Així doncs, a mesura que s’han anat editant tots aquests escrits, s’ha anat consolidant una imatge molt més polièdrica de Màrius Torres. A tot això cal afegir que Màrius Torres, que era un gran oient de música, tenia coneixements musicals i tocava el piano des de molt jove, va exercir de crític musical en la premsa catalana dels anys trenta¹¹³ i va musicar poemes de poetes trobadors, com Jaufre Raudel, Bernat de Ventadorn i Pèire Cardinal, i d’un poeta simbolista: Paul Verlaine.¹¹⁴ També sabem, pel seu epistolari, que es va interessar per l’escultura i durant un temps es va dedicar a confeccionar figures de fang, una activitat a la qual es va lliurar amb exigència i va esdevenir molt més que un simple entreteniment.¹¹⁵ Per últim, no podem passar per alt que Màrius Torres, seguint la tradició familiar, va fer la carrera de medicina a Barcelona i, posteriorment, va realitzar el doctorat a Madrid, on es va especialitzar en malalties de l’aparell digestiu.¹¹⁶ Encara que només va poder exercir com a metge durant un any, per culpa de l’esclat de la tuberculosi, la seva formació en medicina, com no podia ser d’una altra manera, impregna la seva visió del món i de la vida humana.

Tota aquesta trajectòria fa que no es pugui reduir la figura de Màrius Torres a la de poeta. Si no només ens interessa la seva poesia, sinó que també volem comprendre el personatge, la història vital que hi ha al darrere, no podem prescindir de tot el que ens brinden les seves cartes, dietaris, assajos i textos diversos. Perquè aquestes fonts no fan més que eixamplar i enriquir la seva persona. Ara bé, el fet de ser molt conscients del valor de tot aquest material, tampoc ens pot fer perdre de vista la superioritat que va atorgar Màrius Torres a la poesia en comparació amb tots els altres gèneres i activitats que va practicar. A l’hora de decidir com considerem i tractem el seu llegat, i, per tant,

¹¹¹ Pel que fa a la prosa de Màrius Torres, els investigadors que més s’hi han dedicat i més han contribuït a mostrar el seu valor són Pere Ballart i Jordi Julià (vegeu Ballart & Julià, 2011a; 2011b; 2013; 2017a; 2017b; 2017c; 2017d; 2017e; 2017f; 2017g; i 2017h).

¹¹² Respecte a la prosa epistolar, vegeu Ballart & Julià, 2017a: 24-27; Ballart & Julià, 2017f; Casals, 2017; i Prats, 2017.

¹¹³ Les crítiques musicals de Màrius Torres han estat estudiades recentment per Rabaseda, 2018.

¹¹⁴ Les composicions musicals de Màrius Torres han estat analitzades de manera específica per Irene Klein (2018). La relació de Màrius Torres amb la música ha estat considerada, especialment, per Anglada, 1993; Carbó, 1995; Lleó, 2018; Pujals, 1993; Rabaseda, 2018; Ripoll, 2011; i Subiràs, 1993.

¹¹⁵ Així ho han posat en relleu Ballart & Julià (2011a: 48-49) a partir de l’epistolari de Màrius Torres.

¹¹⁶ Pel que fa als anys d’estudi de medicina a Barcelona i el doctorat a Madrid, vegeu Prats, 1986: capítol 3.

quines són les fonts primàries que ens cal privilegiar en aquest estudi, el judici que fa el mateix Màrius Torres del seu perible biogràfic representa un primer punt de referència important.

Aquest judici cristal·litza en diferents cartes escrites poc més d'un any abans de la seva mort. L'1 d'octubre de 1941, arrel de la valoració que acabava de fer Carles Riba dels seus poemes, escriu aquesta carta a la seva família:

Estimats tots. Podeu comptar la nostra alegria en llegir els judicis tan falaguers sobre els meus versos que em transmetéreu. La veritat és que estava ben convençut que l'opinió de Riba havia de ser favorable, però en llegir una cosa tan contundent em va faltar quasi la respiració: vaig estar tota la tarda mig estabornit; l'endemà ja ho havia paït i tenia tantes ganes de cantar i fer ximpleries que tothom, llevats dels tres que compartien el meu secret i la meua alegria, es pensava que m'havia trastocat una mica. La veritat és que no em pensava ser tan vanitós. I també és veritat que la meua alegria no era tota egòlatra. Ultra veure les cares de felicitat de la Mercè, Maria i Josep, m'estofava fins a l'ànima pensar la que devíeu haver tingut vosaltres tots. Pensar que en aquests moments en què si estigués en plena salut potser també hauria d'estar inactiu, m'era permès donar-vos una satisfacció tan íntima, tan plena, i tan indestructible, era per a mi un consol com no en vull de millor. Quina lliçó de vida! Qui podia imaginar, quan fa prop de sis anys vaig pujar al sanatori, que aquella malaltia que semblava truncar la meua vida i la meua missió, m'anava a revelar, en realitat, la meua vida i la meua missió. (Torres, 2011: 491).¹¹⁷

L'opinió de Carles Riba actua de desencadenant perquè Màrius Torres arribi a la següent conclusió respecte a la seva trajectòria: els sis anys que ha passat ingressat al sanatori, lluny d'estroncar-li el seu destí, li han acabat revelant «la seva vida, la seva missió». Fora de tota lògica previsible, tots aquests anys de malaltia, d'obligat repòs i d'aïllament, l'han dut a desenvolupar una obra poètica que ara és font de sentit i justificació vital. I cal destacar que aquesta reflexió no és efímera en el temps, no és reduïda a un únic moment de lucidesa, sinó que es va enfortint a mesura que van passant els dies. Un mes més tard, el 4 de novembre de 1941, adreça aquesta carta al seu cosí Joaquim Gili:

Quan jo vaig posar-me malalt i vaig adquirir consciència de la importància de les meves lesions, vaig considerar que, probablement, la meua vida havia estat truncada definitivament i que em calia resignar a ser, per més o menys temps, un inútil –a penes un home. No em va quedar altra vàlvula que la poesia. Durant aquests sis anys he fet versos sense cap altra intenció que la de treure'm les espines que em sentia dins. Escrivint-los, t'ho dic sincerament, no aspirava a altra cosa sinó a quedar-me tranquil. Bé, per un seguit de circumstàncies, aquests versos han estat llegits per la persona literàriament més docta del país –tot i que visqui a l'estranger. I Carles Riba n'ha fet uns elogis tan contundents que tallen la respiració. [...]. Veia el pare il·luminat i satisfet fins al punt de fer el ridícul –car tot això ha esdevingut allà– veia que tots aquests anys que tan erms em semblaven m'havien fet donar el rendiment que era potser la meua feina en aquest planeta lamentable. Veia que no era inútil, i que potser la meua vida hauria estat més de

¹¹⁷ Carta a la família Torres (1941-10-01) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/253> [última consulta: 2019].

profit per al meu país que si hagués estat un *médico práctico* més o menys militaritzat, més o menys exiliat... (Torres, 2010a: 315).¹¹⁸

Màrius Torres no va triar deliberadament lliurar-se a la poesia com ho va fer, ni tampoc atribuir-li el valor que, finalment, li va acabant donant. Però tot un seguit de circumstàncies vitals i històriques, àmpliament conegudes –no només no podia exercir de metge, sinó de cap professió que s’hagués de fer fora d’un sanatori, i això en un context històric de guerres¹¹⁹–, sumades al seu temperament i a la seva sensibilitat, van fer d’aquest art l’únic camí possible: «No em va quedar altra vàlvula que la poesia»–conclou. Però no només això. Aquesta «vàlvula» que li serveix per «treure’s les espines de dins» s’acaba convertint en un mitjà enormement valuós: potser «més de profit per al meu país que si hagués estat un «*médico práctico*» més o menys militaritzat, més o menys exiliat...». Cinc dies més tard, el 9 de novembre de 1941, en una carta a Fina Blasi –esposa de Josep Pereña, cosí germà de Màrius Torres–, torna a incidir en aquesta mateixa qüestió:

És cert que si els meus versos valen alguna cosa, la meua vida no haurà estat inútil, i potser hauré pogut *servir* més que si hagués estat bo i sa. I aquest pensament és per a mi el millor dels consols –que hi ha moments que també necessito consols. Però, sobretot, tu saps què representa donar una alegria així als meus estimats llunyans –i a tots aquells que estimen el que jo estimo i esperen el que espero? (Torres, 2011: 496).¹²⁰

Un últim document molt rellevant en aquest sentit, al qual no podem deixar de referir-nos, és la tan citada carta a Carles Riba del 14 de juliol de 1942, en la qual declara amb convenciment que

Si volgués resumir què m’han portat aquests quatre anys darrers, us diria que, d’una banda, l’afermament en la meua vocació, la consciència que jo sóc essencialment aquesta cosa absurda: un poeta líric. I per altra banda, la convicció que, com a poeta líric, no em sentiré mai satisfet de mi mateix. Us ho prego, no penseu que digui això per modèstia. Tal vegada és ridícul explicar-ho

¹¹⁸ Carta a Joaquim Gili (1941-11-04) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://repositori.udl.cat/handle/10459.2/80> [última consulta: 2019]. Aquesta carta s’ha editat en la seva totalitat en dues edicions de l’obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1993: 254-256; i Torres, 2010a: 314-315).

¹¹⁹ La principal font bibliogràfica sobre la vida i el context històric de Màrius Torres segueix sent el clàssic estudi biogràfic de Margarida Prats (1986).

¹²⁰ Carta a la família Pereña (1941-11-09) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/149> [última consulta: 2019]. Els editors Pere Ballart i Jordi Julià, que han editat aquest fragment de carta tal com aquí el reproduïm (Torres, 2011: 495-496), han datat aquesta carta el dia 4 de novembre, i no el dia 9. Tot sembla indicar que hi ha hagut una confusió pel que fa al dia. A banda del fet que els responsables de l’edició digital d’aquesta correspondència a la Biblioteca Virtual Màrius Torres l’han datada el dia 9, si ens fixem en la grafia que emprà Màrius Torres en datar aquesta carta i comparem la seva grafia en altres datacions, veiem que el número 4 és traçat sempre amb línies rectes, sense ondulacions. Atesa la línia sinuosa que perfila el número de la carta en qüestió, entenem que indica el dia 9 i no el 4.

a un poeta: aquest sentiment és propi i conegut de tots –una mena de *non sum dignus*–. (Torres, 2017: 431).¹²¹

Podríem dir que aquesta declaració, feta cinc mesos abans de morir, és el punt més àlgid en la presa de consciència d'allò que ha significat la poesia en la seva vida. En la seva correspondència queda, doncs, ben manifest l'estatut que Màrius Torres acaba atorgant a la poesia.

Arribats a aquí, hi ha una pregunta elemental que s'imposa: per què la poesia? És a dir: quines possibilitats li ofereix el gènere poètic perquè sigui la vàlvula imprescindible? Per quins motius la poesia ha esdevingut la seva missió i és el que el defineix? Aquestes preguntes ens transporten a un terreny pantanós en el qual no hi ha respostes unívokes ni camins definits, però que ens atansen a l'arrel de la seva creació poètica, de manera que ens interessa aturar-nos-hi. Per intentar escatir aquesta qüestió, conèixer la biografia de Màrius Torres –context històric i familiar, interessos i inquietuds personals, i condicionants vitals– és, certament, un pas necessari. I, en aquest sentit, cal remetre a l'estudi de Margarida Prats (1986). Ara bé, el que és més directament revelador és la seva mateixa poesia. Cal, sobretot, tenir en compte què singularitza el seu corpus poètic, i més concretament, què defineix els noranta-dos poemes que Màrius Torres va reconèixer com a «fills legítims» (Torres, 2011: 472),¹²² i amb els quals es volia donar a conèixer com a poeta.¹²³ Si donem veu a la crítica de la poesia de Màrius Torres, no hi ha dubte que un dels aspectes que més s'ha destacat al llarg de la seva història de recepció és el seu component religiós. Com hem assenyalat en la introducció d'aquesta tesi, des dels primers intel·lectuals que van tenir accés als poemes torressians durant el seu exili a Montpeller,¹²⁴ on va començar la difusió d'aquesta obra, fins a les lectures

¹²¹ Les cartes de Màrius Torres a Carles Riba no es troben disponibles a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. La carta del 14 de juliol de 1942 s'ha editat en diferents edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1981: 262-263; Torres, 1993: 251-253; i Torres, 2010a: 322-333) i també a Torres, 2011: 498-500.

¹²² Carta a la família Torres (1940-06-05) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/229> [última consulta: 2019]. En aquesta carta, escrita en francès, Màrius Torres utilitza aquesta expressió per referir-se a l'última versió dels poemes que ha decidit salvar perquè siguin publicats. Aquesta carta ha estat parcialment editada i traduïda per Pere Ballart i Jordi Julià (vegeu Torres, 2011: 471-472).

¹²³ El fet que en l'edició de Margarida Prats (2010), en la secció de les Poesies triades per Màrius Torres, constin noranta-tres poemes, i no noranta-dos es deu al fet que l'editora, tal com explica en el pròleg (Prats, 2010a: 21), va decidir incloure un poema, «La Ciutat Llunyana», que si bé havia estat desestimat per Màrius Torres en l'última tria, ha estat un dels poemes més antologats de l'autor.

¹²⁴ Margarida Prats s'ha dedicat a estudiar a fons la primera recepció crítica de l'obra de Màrius Torres en el primer capítol de la seva tesi doctoral (Prats, 2005). També ha publicat dos articles que exposen de manera succinta aquesta difusió (vegeu Prats, 1993; i Prats, 2011).

més recents que s'han fet,¹²⁵ no s'ha deixat d'incidir, amb formulacions diverses, en la profunda espiritualitat que emana dels seus versos. També el present estudi s'afegeix a aquestes lectures que han posat l'accent en la dimensió religiosa d'aquesta poesia. De tota la producció de Màrius Torres, veiem que és en els seus poemes –i, encara més, en els que va deixar per ser publicats– on més indaga en l'àmbit religiós: en la seva vinculació amb «el misteri»¹²⁶; i, també, en els grans interrogants de l'existència, en les «preguntes fundacionals».¹²⁷ Quan parlem de l'àmbit religiós, tenim molt present que una de les principals accepcions etimològiques del terme religió és *religare*, que remet a la dimensió antropològica que predisposa a l'obertura a l'alteritat, al desconegut, a allò que l'ésser humà no és. Aquesta obertura permet una vinculació empàtica amb l'Altre i obre la possibilitat que l'ésser humà esdevingui conscient dels lligams que hi estableix. És el pas previ i indispensable perquè, posteriorment, l'home pugui interpretar aquesta vinculació i concretar-la en unes determinades formes sensibles, com poden ser les paraules. I val a dir que aquesta concreció és, al seu torn, una altra accepció del terme religió, la que deriva del verb *relegere*.¹²⁸ És en aquest punt on trobem una veritable pedra de toc per donar una possible resposta a la pregunta de per què la poesia. Ens referim a la relació entre poesia i religió, en concret, a la poesia lírica com a camp privilegiat per explorar el misteri.

Abans, però, d'ocupar-nos pròpiament dels seus poemes, hem de fer algunes consideracions generals. En primer lloc, les coordenades literàries en les quals s'inscriu Màrius Torres ens aporten claus fonamentals per abordar aquest vincle entre poesia i religió. A desgrat que nombrosos crítics¹²⁹ han alertat que, en sentit estricte, la seva poesia no es pot adscriure a cap corrent literari en concret perquè obeeix, d'una manera

¹²⁵ Vegeu, per exemple, el conjunt de comentaris de poemes que s'apleguen a Camps & Farré, 2017.

¹²⁶ La realitat a la qual fa referència tota experiència religiosa ha estat designada amb noms molt diversos: «el sagrat» (o «allò sant») per Rudolf Otto i, més tard també per Mircea Eliade, «la gran potència» per G. Van der Leew, o «el misteri» per Juan Martín Velasco, entre d'altres. Al llarg d'aquesta tesi, seguim, sobretot, la interpretació que dona Martín Velasco al concepte de «misteri», en tant que conjunt de configuracions del més enllà de l'humà, de la vida ordinària de l'home (Martín Velasco, 2010: 75-77).

¹²⁷ Les «preguntes fundacionals» és una expressió encunyada per l'antropòleg Lluís Duch que fa referència als grans interrogants de l'existència. Per a aquest autor, el fet que l'ésser humà es planteji aquestes preguntes i intenti donar-ne resposta revela tant la seva finitud i la seva contingència, com el seu vessant religiós, en el sentit que mostra el seu afany per dominar aquesta contingència (vegeu Duch, 2012: 11; 21).

¹²⁸ En relació amb l'etimologia de la paraula «religió», partim de la proposta de Lluís Duch, que recupera tres accepcions etimològiques del terme i a partir d'elles posa en relleu trets fonamentals de la dimensió religiosa humana (vegeu Duch, 2012: 118-130).

¹²⁹ Vegeu Badia i Cardús, 1993b: 114; Boixareu, 1993a: 33; Ferrer, 1999: 104; Gimferrer, 1977: 11; Pàmias, 1985: 38; Prats, 1992a: 130; i Triadú, 1985: 43.

molt acusada, a uns determinants condicionaments vitals, és evident que Màrius Torres, que té un bon coneixement de la tradició poètica europea, es decanta per una determinada estètica. En aquest sentit, més que seguir insistint en la important influència que té el simbolisme francès en la seva lírica,¹³⁰ cal destacar que Màrius Torres connecta amb aquella línia poètica que pren volada en el Romanticisme i que es caracteritza per experimentar i posar de manifest la potencialitat estètica del misteri, al mateix temps que revela els esforços per penetrar aquest misteri i traduir-lo en un llenguatge sensible. Cal tenir en compte que, amb el Romanticisme, va anar arrelant la idea de religió com a «sentiment», «sentit i gust per l'Infinit», o com a «intuïció de l'Univers»; expressions encunyades pel teòleg alemany Schleiermacher, que amb la seva obra *Discursos sobre la religió* va saber interpretar i descriure dimensions essencials de l'esperit romàntic.¹³¹ Els grans poetes de l'època convergien en una mateixa visió de l'univers, segons la qual hi ha un ordre invisible, un sentit ocult –Wordsworth o Keats l'anomenen «eternitat»– que existeix més enllà de les coses visibles (Bowra, 1972: 291-293). El poeta romàntic, veritablement atret per aquest ordre transcendental que és font de sorpresa i fascinació –«*mysterium fascinans et tremendum*» en la terminologia clàssica del també teòleg alemany Rudolf Otto¹³²– tracta de plasmar les seves percepcions i busca analogies per expressar aquesta alteritat en el llenguatge poètic.¹³³ Hi ha una ànsia per mostrar la «unitat còsmica primordial», «la gran analogia que regeix el cosmos», que és fruit de l'existència d'una «ànima universal omnipresent» del qual són emanacions totes les coses (Béguin, 1993: 93-105; Abrams, 1971: 47-53). Sovint, però, el poeta romàntic es veu desbordat pel «sagrat»,¹³⁴ per les revelacions del diví. Es troba massa desemparat davant d'aquesta experiència individual i subjectiva, en la qual poeta i persona real s'identifiquen plenament.

Aquesta recerca del misteri farà un gran salt amb el simbolisme francès finisecular, amb Baudelaire, Verlaine, Rimbaud i Mallarmé com a màxims exponents. La finalitat de la poesia –expressa Baudelaire– és arribar al desconegut, veure l'invisible, escoltar l'inaudible (citada per Friedrich, 1959: 92). Alhora, però, es comprèn que per arribar-hi és

¹³⁰ Molts crítics de la poesia de Màrius Torres han posat de manifest la influència simbolista francesa. Vegeu Badia i Cardús, 1993b: 114; Boixareu, 1993a: 38; Fuster, 1971: 344; Gimferrer, 1977: 12; i Triadú, 1985: 39.

¹³¹ Per a una introducció de *Sobre la religió* de Schleiermacher, vegeu especialment Duch, 1992: 7-34.

¹³² Aquesta expressió va ser ideada i desenvolupada per Rudolf Otto en el seu famós estudi sobre el sagrat (*La idea d'allò sagrat*, 1917) per designar l'àmbit del sagrat o d'allò sant (vegeu Otto, 1980: capítol 4).

¹³³ En relació amb les analogies cercades pels artistes romàntics, vegeu Abrams, 1971: 47-53.

¹³⁴ Per a una caracterització de la categoria del sagrat, vegeu Martín Velasco, 2010: 72-75.

fonamental una major objectivació de l'experiència; tenir molta més consciència poètica. Amb Baudelaire i, ja abans fora de França, amb les aportacions crítiques d'Edgar Allan Poe –autor de *The Philosophy Composition* (1846) i *The Poetic Principle* (1850)¹³⁵–, s'inicia la despersonalització de la lírica moderna, amb la qual s'escindeix la unitat entre el jo empíric i el jo poètic, tal com l'havien promogut els romàntics (Friedrich, 1959: 49-52).¹³⁶ L'objectiu és que l'intel·lecte –el mètode ordenat, el càlcul precís, el treball conscient– se sobreposi a tot sentimentalisme desenfrenat, a tota intuïció i passió personal desbocada. Coincidint amb l'auge del positivisme a Europa, des de la poesia s'advoca per la «prevalença del treball», pel «domini total de la consciència» (Zambrano, 2013: 79-83). Això significa que les qüestions de forma –és a dir, els procediments mètrics, rítmics i de rima– se situen al capdavant de la creació poètica. Aquest gir en la poesia fa que les fórmules per indagar en el misteri, inevitablement, també canviïn. L'atenció s'anirà centrant, sobretot, en les possibilitats musicals del llenguatge i en el poder de la mateixa paraula poètica per suggerir o revelar el desconegut (Bowra, 1967: 8-12). Els simbolistes, seguint una de les intuïcions essencials dels romàntics, mantenen la convicció que hi ha múltiples correspondències entre el món exterior i el món interior, el finit i l'infinit, la matèria i l'esperit, i que és possible reconstruir-les i fer-les visibles a partir de la paraula poètica (Raymond, 1983: 17-20). La poesia, en el seu vessant més idealista, passa, doncs, a ser concebuda com a instrument de revelació, així com un lloc des del qual es pot participar de la transcendència. La poetització –afirma Octavio Paz (2015: 166) en relació amb aquest context– “es análoga a la disposición divinizante que nos permite la percepción de lo santo”. Per tot això, el poeta s'erigeix com el principal intèrpret del diví. O encara podem anar més lluny i dir, amb Jean-Pierre Jossua (2000: 87), que “A partir de Baudelaire, i per a la major part de poetes, l'espiritualitat serà feta de llenguatge o, per dir-ho d'una altra manera, la relació amb la transcendència serà investida en la poesia”.

El camí obert pels simbolistes de la despersonalització de la lírica donarà lloc, en una fase posterior, a què el poeta no només es vagi desmarcant de la seva identitat individual, de les seves experiències i els seus sentiments més particulars, sinó que es converteixi en “la veu essencialitzada de la comunitat humana –no pas la veu d'oposició a aquesta” (Marrugat, 2015: 18). En la poètica postsimbolista, l'autor perd la seva

¹³⁵ Vegeu Poe, 2009: 7-54; 123-142.

¹³⁶ Respecte al procés de despersonalització de la lírica moderna, tenim molt en compte la recent aportació de Jordi Julià (2016) i la qual parteix d'estudis anteriors (vegeu Julià, 1999: 108).

condició de persona singular i excepcional per passar a ser un més enmig de la col·lectivitat. Cal, però, tenir en compte que aquesta despersonalització del poeta també s'explica per "la voluntat d'entendre's millor ell mateix i desxifrar amb més precisió el món" (Julià, 2016: 26). Des d'aquesta perspectiva, encara que després del simbolisme francès es consolidi la distinció entre el poeta o jo autorial i el jo líric, es manté, en aquest sentit, un vincle de continuïtat. És a dir: la despersonalització poètica no significa una ruptura radical entre aquests dos subjectes; resta un vincle com a conseqüència del procés de transferència semàntica.¹³⁷ En tot cas, la poesia postsimbolista, centrada en auscultar el món i copsar les sensibilitats individuals i el temperament col·lectiu, es convertirà en una forma privilegiada de coneixement de la humanitat. I, en aquesta nova etapa de la poesia, l'anhel religiós, el desig d'anar més enllà del que és finit i corpori, es mantindrà molt viu. Així ho testimonien nombroses obres postsimbolistes que es publiquen durant el primer terç del segle xx, com *The Waste Land* (1922) i *Ash Wednesday* (1930) de T. S. Eliot, *The Tower* (1928) i *The Winding Stair and Other Poems* (1933) de Yeats, *Elegies de Duino* (1923) i *Els sonets a Orfeu* (1923) de Rilke, *L'allegria* (1931) i *Sentimento del tempo* (1933) d'Ungaretti, *Cántico* –en les seves dues versions (1928, 1936)– de Guillén, *Gertrudis* (1927) i *KRTU* (1932) de Foix, *L'Ombra i altres poemes* (1931) de Manent, *La inútil ofrena* (1924), *El cor quiet* (1924) i *Llum i llanterna* (1935) de Carner, *Quadern de sonets* (1934) i *Imitació del foc* (1938) de Rossellò Pòrcel, *Primer desenllaç* (1937) de Vinyoli, o el segon llibre d'*Estances* (1930) i *Tres suites* de Riba.¹³⁸ És entre aquestes obres que també s'hauria de situar el nucli dur del corpus poètic de Màrius Torres. Una part molt significativa de la seva poesia entronca clarament amb aquesta línia poètica, de marcada dimensió metafísica, que ocupa un lloc central en la poesia moderna.¹³⁹

Aquesta connexió no només es posa de manifest en els poemes de Màrius Torres. Els seus referents poètics i la seva concepció de la poesia també en són reveladors. Sense pretendre cap anàlisi exhaustiva dels seus referents, sí que val la pena subratllar la importància que tenen, per a Màrius Torres, tota una sèrie de poetes romàntics. Torres

¹³⁷ En relació amb la problemàtica del subjecte líric, vegeu Gallegos, 2006.

¹³⁸ A l'hora de citar aquestes obres postsimbolistes hem tingut en compte la selecció feta per Jordi Marrugat (2015: 15-16). Per a un estudi de les característiques que defineixen la poesia postsimbolista, vegeu també Marrugat, 2015: 17-27.

¹³⁹ Aquesta línia poètica, que aquí només hem esbossat, es pot resseguir, de manera més o menys parcial, en els estudis de Balakian, 1969; Bowra, 1967; Friedrich, 1959; Paz, 1987; o Santaèulàlia, 1989: primer capítol.

tradueix a Wordsworth, Keats, Shelley i Musset¹⁴⁰ –els versos del qual els utilitza d’epígraf en dos poemes: «He dit al meu cor, al meu pobre cor...» [11] i «Mai» [137]. També mostra interès per Lord Byron: en llegeix la biografia que va escriure André Maurois¹⁴¹ i el cita en diferents cartes.¹⁴² Així mateix, té ben present Leopardi, al qual dedica un poema, «Tribut a Leopardi», i el fa servir d’epígraf al poema «Un temps, ple d’esperança» [147], així com a Edgar A. Poe, a qui cita en la seva correspondència,¹⁴³ i el situa d’epígraf a «Lorelei» [23]. Ara bé, si donem crèdit a les referències literàries contingudes en l’epistolari de Màrius Torres, l’autor al qual s’al·ludeix de manera més recurrent és, amb molta diferència, Goethe.¹⁴⁴ Encara que moltes de les seves citacions remetent al Goethe novel·lista i dramaturg –llevat d’una al·lusió entusiasta al poema èpic *Hermann i Dorothea*,¹⁴⁵ parla, sobretot, del *Werther*, el *Wilhelm Meister*, *Les afinitats selectives* i el *Faust*– és ben clar que Goethe és, per a Màrius Torres, un model de poeta, i com a tal s’hi refereix.¹⁴⁶

D’altra banda, Màrius Torres també té molt en compte tres autors que no són romàntics, però que van exercir una gran influència en el Romanticisme: Milton, del qual tradueix un sonet que qualifica d’impressionant (Torres, 2011: 453),¹⁴⁷ cita com a epígraf al poema «Jo sento en mi la música d’un goig immaculat...» [79] i l’anomena distintes vegades a les cartes;¹⁴⁸ Swedenborg, al qual es refereix com un dels místics que “han escrit inflamats per l’amor diví” (Torres & Figueras, 2017: 398) i la lectura del qual no pot deixar indiferent a “Ningú que estimi completament la naturalesa de l’home” (Torres, 2017: 398);¹⁴⁹ i, per últim, Blake, un vers del qual presideix el poema «L’àngel del vespre» [11].

¹⁴⁰ Vegeu les traduccions d’aquests autors a Torres, 2010c: 106-111; 182-187; 200-217; 220-227.

¹⁴¹ Màrius Torres parla d’aquesta biografia a una carta adreçada a Mercè Figueras (1937-07-24).

¹⁴² Lord Byron és citat en cartes a Mercè Figueras (1937-08-04; 1937-08-07).

¹⁴³ Màrius Torres cita a Edgar A. Poe en tres cartes a Joan Sales (1940-10-10; 1940-10-24; 1941-12-09).

¹⁴⁴ Goethe és citat catorze vegades en el seu epistolari: en sis cartes a Mercè Figueras (1937-03-11; 1937-07-24; 1937-08-04; 1937-09-13; 1937-11-06; 1938-07-21; 1939-09-04) en quatre cartes a Joan Sales (1939-08-13; 1941-07-20; 1941-12-09; 1942-12-14), en una carta a la família Pereña (1941-08-24) i en tres cartes a la família Torres (1938-08-04; 1941-03-06; 1941-09-02).

¹⁴⁵ Vegeu Torres, 2011: 376. Es tracta d’un fragment d’una carta a la família Torres (1941-09-02).

¹⁴⁶ Vegeu, per exemple, Torres, 2011: 478. Aquesta font remet a un passatge d’una carta a la família Pereña (1941-08-24).

¹⁴⁷ Vegeu la traducció a Torres, 2010c: 172-173.

¹⁴⁸ Milton és citat en dues cartes a Joan Sales (1941-09-28; 1941-12-09) i en dues cartes més adreçades a la família Torres (1938-11-08; 1940-08-30).

¹⁴⁹ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres,

Pel que fa als poetes simbolistes, com ha remarcat sovint la crítica,¹⁵⁰ l'empremta que deixa Baudelaire és molt fonda. És un dels poetes més citats i comentats en el seu epistolari,¹⁵¹ i els seus versos encapçalen els poemes «En el silenci obscur d'unes parpelles closes...» [12] i «La Ciutat Llunyana» [57]. També Mallarmé¹⁵² i Verlaine¹⁵³ són assíduament citats i valorats en la correspondència. Sosté que Verlaine és “un dels més punyents poetes dels temps moderns” (Torres, 2011: 378)¹⁵⁴ i argumenta que, pel que fa als poetes contemporanis, l'interessen especialment a partir de Mallarmé (Torres, 2011: 402).¹⁵⁵ En aquesta mateixa carta, afegeix, tot seguit, que ha llegit el poeta Charles Peguy i que el considera “molt bo” (Torres, 2011: 402). També és molt evident el seu interès per l'obra postsimbolista de Valéry. En tradueix quatre composicions poètiques¹⁵⁶ i defineix *El cementiri marí* com “una de les peces capitals de la lírica moderna” (Torres, 2011: 372).¹⁵⁷ Rilke és un altre dels poetes pels quals s'entusiasma tan bon punt el coneix. Així ho mostra en una carta que escriu a Joan Sales el 25 d'abril de 1940: “*J'ai reçu dernièrement un choix de poèmes de Rainer Maria Rilke, et je ne résiste pas à te traduire une page des “Cahiers de Malte Lauris Bridge”, et un poème.*”¹⁵⁸¹⁵⁹ Per la via de la traducció, doncs, Màrius Torres expressa clarament les seves predileccions. Des d'aquesta òptica també cal entendre les traduccions poètiques

<https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. Les citacions que introduïm aquí també han estat editades a Torres, 2011: 211.

¹⁵⁰ Vegeu Ballart i Julià, 2011a: 37; Fuster, 1971: 343; Gimferrer, 1977: 12; o Pàmias, 1992: 25.

¹⁵¹ Baudelaire és citat en diferents cartes a Mercè Figueras (1936-12-02; 1937-06-18; 1937-08-12; 1938-03-01) i a Joan Sales (1940-10-10; 1941-12-09).

¹⁵² Les referències a Mallarmé les trobem en cartes a Mercè Figueras (1937-07-30; 1937-10-10), a Joan Sales (1941-12-09) o a la família Torres (1942-06-03).

¹⁵³ Quant a les referències a Verlaine, vegeu les cartes a Mercè Figueras (1937-03-30; 1937-10-10), a la família Torres (1941-10-15) i a Joan Sales (1941-12-09).

¹⁵⁴ Carta a la família Torres (1941-11-15) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/257> [última consulta: 2019].

¹⁵⁵ Carta a la família Torres (1942-6-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/266> [última consulta: 2019].

¹⁵⁶ Per consultar les traduccions de poemes de Paul Valéry, vegeu Torres, 2010c: 114-147.

¹⁵⁷ Carta a la família Torres (1940-12-17) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/234> [última consulta: 2019]. Valéry també és citat en dues cartes a Mercè Figueras (1937-10-26; 1938-03-01) i en una carta a Víctor Torres (1940-02-01).

¹⁵⁸ Carta a Joan Sales (1940-04-25) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/119>. [última consulta: 2019]. El fragment que citem ha estat editat en traducció catalana: “Darrerament he rebut una tria de poemes de Rainer Maria Rilke, i no em resisteixo a traduir-te una pàgina dels *Quaderns de Malte Lauris Bridge* i un poema” (Torres, 2011: 470). Totes les cartes conservades de Màrius Torres a Joan Sales, vint-i-una en total, es troben, des del 26 d'octubre de 2017, al Fons Màrius Torres. A la vegada, excepte una carta, es poden consultar digitalitzades a la Biblioteca Virtual Màrius Torres.

¹⁵⁹ La traducció que fa Màrius Torres del poema de Rilke i d'una pàgina dels *Quaderns de Malte*, ha estat editada a Torres, 2010c: 252-259. Segons Pere Ballart i Jordi Julià, les dues traduccions són al francès perquè la censura del moment prohibia utilitzar el català en la correspondència (Torres, 2010c: 251).

de Teixeira de Pascoaes,¹⁶⁰ de qui, ahora, manlleua dos versos per iniciar el poema «Per què és trista la font que s'ha estrocat...» [59]. Tal com van destacar Pere Ballart i Jordi Julià (vegeu Torres, 2010c: 231), la poesia de Pascoes, caracteritzada pel lirisme, la introspecció i la recerca de Déu, deuria esdevenir per a Torres un equivalent a favor de la seva estètica.

Si atenem a la seva pròpia tradició, és ben sabut que Màrius Torres és un ferm admirador de la poesia de Carles Riba, l'únic poeta amb el qual decideix iniciar una relació epistolar,¹⁶¹ i de qui parla molt sovint en les cartes que envia a amics i familiars.¹⁶² Un altre dels seus interlocutors és Joan Maragall.¹⁶³ Si bé es mostra contrari a la teoria poètica que es desprèn de l'«Elogi de la poesia», pel seu acostament a l'automatisme poètic (Torres, 2017: 308),¹⁶⁴ té en gran consideració el seu «Cant espiritual», del qual cita dos versos en l'assaig titulat «Variacions sobre un mateix tema» i hi al·ludeix en el poema «O Tu, que encens la llum sobre cada semença...» [53].¹⁶⁵ Alhora, Màrius Torres mostra estar familiaritzat i valora molt favorablement la veu poètica de Josep Carner. És un dels poetes que recomana de llegir a Mercè Figueras. En relació amb el poemari *Lluna i llanterna*, afirma que “hi ha poemes una mica difícils, en aquest llibre, però d'altres són deliciosos” (Torres, 2011: 342).¹⁶⁶ En una altra carta al seu cosí Josep Pereña, que també escrivia poemes, situa la poesia de Carner com una excepció pel que fa al bon ús de determinades paraules arcaïques: “Malfia't així mateix de mots amb què no estiguis familiaritzat (*congriar*, *oïr*, etc.) i que sols amb molta traça i en estils arcaïtzants com els de G[uerau] de Liost o Carner poden

¹⁶⁰ Per consultar les traduccions de poemes de Teixeira de Pascoes, vegeu Torres, 2010c: 232-247.

¹⁶¹ Les cartes entre Màrius Torres i Carles Riba han estat analitzades per Boixareu (1993b: 129-144).

¹⁶² De Carles Riba en parla a cartes a Mercè Figueras (1938-03-01; 1938-08-16), a Joan Sales (1941-09-28); a la família Pereña (1941-11-09), i, sobretot, en cartes adreçades a la família Torres (1941-04-02; 1941-07-16; 1941-09-02; 1941-10-01; 1941-10-15; 1941-11-01; 1942-06-03; 1942-11-03; 1942-11-16). També el cita en textos en prosa (vegeu Torres, 2017: 449).

¹⁶³ Maragall és citat en diferents cartes a Mercè Figueras (1937-07-15; 1937-07-24; 1940-03-18), en el «Dietari del tombant de l'any» (Torres, 2017: 308; 311-312), en la «Crònica d'un metge novell» (1937) (Torres, 2017: 220) i en l'assaig «Variacions sobre un mateix tema» (1937-02-21) (Torres, 2017: 451).

¹⁶⁴ Aquest comentari es troba en el seu «Dietari del tombant de l'any», anteriorment titulat «Dietari íntim», amb data del 28 de novembre de 1936. Es pot consultar al Fons Màrius Torres, però encara no es troba disponible a Biblioteca Virtual Màrius Torres. Pere Ballart i Jordi Julià l'han editat per primer cop de manera completa (Torres, 2017: 302-334).

¹⁶⁵ La influència de Maragall en aquest poema ha estat destacada per Boixareu, 1968: 187; Sargatal, 1983: 20; i Villangómez, 1960: 21.

¹⁶⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-08-14) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/170> [última consulta: 2019].

fer bonic.” (Torres, 2011: 489).¹⁶⁷ A la vegada, el poema «Cançó de pluja» de Carner, en el primer vers del qual el jo poètic pregunta «No sents, cor meu, quina pluja més fina?», sembla que hagi influenciat la composició poètica «¿No sents, cor meu, la soledat de les estrelles...» [88] de Màrius Torres.

Més enllà d'aquesta línia romàntica, simbolista i postsimbolista, Màrius Torres dialoga amb altres referents de la tradició poètica medieval, com Ramon Llull, de qui té ben present els versos del *Llibre d'amic e amat* (Torres, 2011: 194;¹⁶⁸ Torres, 2011; 129;¹⁶⁹ Torres, 2017: 450¹⁷⁰), Pere March, els versos del qual fan d'epígraf a «Arbor Mortis» [45], o Ausiàs March: en comenta el tractament poètic que fa de la natura (Torres, 2011: 380),¹⁷¹ cita versos del seu «Cant espiritual» (Torres, 2011: 353)¹⁷² i s'interessa per la seva recepció crítica.¹⁷³ També deixa notar la influència del Dant a partir de la citació de versos de la *Divina Comèdia* (Torres, 2011: 473),¹⁷⁴ i estudiant gramàtica italiana per poder llegir tota l'obra en la seva llengua original (Torres, 2011: 403).¹⁷⁵ I si ens aproximem al Renaixement, cal assenyalar el rastre que deixa la poesia religiosa de Fray Luis de León, uns versos del qual encapçalen el poema «Els noms» [36].

Per últim, cal deixar constància de l'interès de Màrius Torres pel pensador i poeta místic hindú Rabindranath Tagore, a qui cita diverses vegades en la correspondència.¹⁷⁶ En una carta a Mercè Figueras, veiem com ha llegit entusiasmat els poemes d'*El jardiner* –una de les obres més cèlebres de Tagore–, i com compara amb curiositat les dues

¹⁶⁷ Carta a la família Pereña [Josep] (1941-08-24) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/145> [última consulta: 2019].

¹⁶⁸ Carta a Mercè Figueras (1937-02-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/25> [última consulta: 2019].

¹⁶⁹ Carta a Mercè Figueras (1937-07-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/152> [última consulta: 2019].

¹⁷⁰ El text «Variacions sobre un mateix tema» (1937-02-21), al qual fem aquí referència, no es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera íntegra a Torres, 2017: 449-451. Anteriorment també havia estat editat per part de Margarida Prats (1992b).

¹⁷¹ Carta a Joan Sales (1941-12-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/128> [última consulta: 2019].

¹⁷² Carta a Mercè Figueras (1937-10-24) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/211> [última consulta: 2019].

¹⁷³ Màrius Torres demana, en una carta a Mercè Figueras (1937-09-18), si té la *Història crítica de Catalunya* d'Antoni de Bofarull, perquè l'interessa repassar el volum dedicat a les poesies d'Ausiàs March i el que tenien a casa seva s'ha extraviat (vegeu Torres, 2011: 354).

¹⁷⁴ Carta Joan Sales (1940-10-07) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/120> [última consulta: 2019].

¹⁷⁵ Carta a Víctor Torres (1942-07-13) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/267> [última consulta: 2019].

¹⁷⁶ Rabindranath Tagore apareix citat en diferents cartes a Mercè Figueras (1937-07-27; 1937-10-14; 1938-08-23), a una carta adreçada a la família Pereña (1941-08-24) i a una carta al seu germà Víctor Torres (1940-02-01).

traduccions al català que ha pogut llegir d'aquest poemari, del qual destaca l'element de misteri i d'estranyesa.¹⁷⁷ També recomana vivament la lectura de Tagore al seu germà Víctor Torres: “Has llegit Rabindranath Tagore? Llegeix-lo, t'ho prego, si pots (*Offrande Lyrique, Le jardinier d'amour, Poèmes de la lune nouvelle, etc.*)” (Torres, 2011: 160).¹⁷⁸ D'altra banda, en una carta a Josep Pereña, en la qual comenta alguns dels poemes del seu cosí, aprecia “l'aire d'humilitat fervorosa” (Torres, 2011: 488) que desprenen alguns seus versos, perquè “fa recordar certs poemes de Tagore” (Torres, 2011: 488).¹⁷⁹

En resseguir els poetes que desperten l'admiració de Màrius Torres, observem que la seva línia d'interessos poètics, si bé abasta períodes i moviments diversos, és força definida. Una de les conclusions més clares que es pot extreure és que hi ha un interès específic per aquelles veus poètiques que en algun moment han experimentat la dimensió transcendent i enigmàtica de l'existència, i han intentat fer de la creació poètica un mitjà per explorar aquest misteri inescrutable. A l'hora de considerar els referents poètics de Màrius Torres, cal situar en un lloc privilegiat aquells poetes que, moguts per l'anhel de transcendència i la insatisfacció davant la realitat corpòria i visible, s'han endinsat en una recerca existencial i metafísica. Tant les traduccions líriques que va emprendre Màrius Torres, els epígrafs que va triar pels seus poemes, com les referències poètiques que trobem en el seu epistolari il·luminen clarament aquest interès, a partir del qual s'acaben erigint uns determinats referents.

Ara bé, l'entusiasme que mostra Màrius Torres per aquests autors, no el mena a un estudi dels seus mecanismes poètics per tal de poder bastir, a partir d'aquí, la seva pròpia poesia. Com ha expressat Margarida Prats (2013: 198), l'*ars poètica* de Màrius Torres és “més propera a la dels artistes que treballen empesos per una força interior, per transformar els «documents» extrets de les seves «emocions» en obres d'art, que la d'aquells que investiguen sobre el llenguatge heretat per a modificar-lo.” En la seva

¹⁷⁷ En parla en un paràgraf d'una carta a Mercè Figueras (1937-07-27), que es pot llegir editat (vegeu Torres, 2011: 430-431). Aquest poemari de Tagore, *El Jardiner*, havia estat traduït i publicat en català l'any 1927 per Maria de Quadre i Bordes. Màrius Torres llegeix aquesta traducció publicada, així com la traducció parcial que n'havia fet Miquel Vilalta, un amic de Mercè Figueras. Vegeu la informació que aporten Ballart i Julià en els peus de pàgina 12 i 13 del capítol VII del volum *Les coses tal com són* (Torres, 2011: 430-431).

¹⁷⁸ Carta a Víctor Torres (1940-02-01) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/225> [última consulta: 2019].

¹⁷⁹ Carta a la família Pereña [Josep] (1941-08-24) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/145> [última consulta: 2019].

correspondència, podem identificar dues idees centrals que defineixen la seva concepció poètica. Màrius Torres considera, d'una banda, que la poesia és un mitjà per aprofundir en un mateix, per comprendre el jo més íntim; i, per l'altra, és un vehicle per alliberar l'excés de càrrega emocional. D'aquestes idees es deriva que el poeta, amb els seus versos, es despulla i queda nu davant el lector. Així, en una carta a Mercè Figueras del 24 d'octubre de 1937, escriu: "Un poeta fa sempre en els seus versos, per molt objectius que semblin, una mena de confessió general. És per això que m'engresca poc el fet de donar-los publicitat" (Torres, 2011: 440).¹⁸⁰ Aquest vincle entre l'home i el poeta, entre poesia i vida, queda reflectit en diferents documents epistolars. En una de les cartes que envia a Carles Riba, del 8 de desembre de 1938, afirma que "L'art no creix en el buit i la més elemental cautela ens exigeix un pacient treball d'estudi, un esforç per comprendre no tant l'art dels altres com la nostra ànima mateixa" (Torres, 2017: 409).¹⁸¹ Molt més explícit és en l'última carta que adreça a Riba, del 14 de juliol de 1942:

Heu comprès i expressat clarament, en poques paraules, el mecanisme psicològic de la meua poesia. Cap màgia no pretén omplir-la, en efecte. Crec que la poesia no és màgia, ni joc, ni *charme*, tot i que pugui tenir de tot això. Les meves idees estètiques –banals i confuses– em fan prendre la poesia com un mitjà expressiu de la personalitat. Allò que fem és allò que ens revela. L'Artista s'expressa en el seu combat per la Bellesa.

He dit Bellesa, no pas Veritat.

Si, pràcticament, els meus versos poden considerar-se sincers és perquè és més fàcil dir la veritat que no pas mentir, no pas per cap imperatiu de principi. (Torres, 2017: 431).¹⁸²

No es tracta, doncs, de ser fidel a l'ideal de la «Veritat», sinó d'entendre la poesia com un acte genuí de la personalitat del seu creador. Això no vol dir, però, donar importància a les particularitats biogràfiques de l'autor, sinó connectar amb l'autenticitat humana per tal de poder-la transmetre en «el combat per la Bellesa». Cal tenir en compte que un dels objectius de la poesia postsimbolista és aportar un veritable coneixement de l'ésser humà. Com subratlla Jordi Marrugat (2015: 22) en relació amb aquesta poesia, "l'àmbit de coneixement específic del poeta és el de les relacions que l'ésser humà estableix amb el món i amb si mateix a través del llenguatge". No es pot, per tant, desatendre el

¹⁸⁰ Carta a Mercè Figueras (1937-10-24) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/211> [última consulta: 2019].

¹⁸¹ Les cartes de Màrius Torres a Carles Riba no es troben disponibles a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. La carta del 8 de desembre de 1938 s'ha editat en diferents edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1981: 254-257; Torres, 1993: 206-210; i Torres, 2010a: 287-290) i també a Torres, 2011: 454-458.

¹⁸² La carta que Màrius Torres dirigeix a Carles Riba el 14 de juliol de 1942 s'ha editat en diferents edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1981: 262-263; Torres, 1993: 251-253; i Torres, 2010a: 322-323) i també a Torres, 2011: 498-500.

subjecte del qual parteix la creació poètica. És amb aquests paràmetres que Màrius Torres també jutja els poemes del seu amic Joan Sales. Ho veiem en la carta que li escriu el 9 de desembre de 1941:

Deies tu un dia que la poesia és un mitjà que tenen els homes de temperament per a expressar-se. Si és així –i és així–, és ben fàcil de fer l’elogi capital de les teves poesies. Aquestes *se t’assemblen* tant, que –si he de parlar per la meua experiència– desvetllen en el lector, a mesura de les successives lectures, una sèrie d’estats d’ànim curiosament paral·lels als que provoca el teu tracte, al principi de conèixer’t.

És per això que se’m fa difícil parlar dels caràcter generals de les *Poésies Esthoniennes*. Sento que insensiblement passaria a parlar de tu, relliscant obertament de la poesia a la impertinència. Sí, i no protestis. Pensa que si hi ha alguna cosa en els versos que no em sembla del tot admirable, és justament allò que no hi acaba de ser de *tu mateix*. (Torres, 2011: 397).¹⁸³

En aquesta mateixa carta, Màrius Torres afegeix diferents observacions al voltant d’aquesta connexió entre poesia i personalitat del poeta. Com si fos una qüestió inevitable en el seu temps, escriu: “Avui que els físics –fins els físics!– acaben per dubtar de l’existència de l’univers sensible, no és estrany que els poetes lírics prescindixin de tota altra realitat que no sigui la del seu ésser.” (Torres, 2011: 380).¹⁸⁴ Així doncs, si la poesia lírica ja es caracteritza per ser “el gènere occidental més subjectiu d’entre els més antics” (Julià, 2016: 19), en el context del primer terç del segle XX, aquest subjectivisme, segons Torres, encara s’ha intensificat més, fins al punt que, pels autors lírics, és en el seu jo, en la seva vida interior, on es troben els pilars més sòlids. És, però, més endavant, que Màrius Torres aporta un argument de pes que contribueix a explicar la seva posició poètica:

A més, he de confessar que tal vegada sóc un mal lector per a algun d’aquests poemes. Està lluny de semblar-me, com a tu, «bell tot el que és estrany». I com més subterrània és la capa del nostre ésser a què una obra d’art s’adreci, més estreta és la zona en què la sensibilitat d’un autor i la del lector podran coincidir. Si la coincidència o sintonització es produeix, el xoc serà més intens per tal com s’efectua en terra verge: per això certs versos de «Visió en el desert» o d’«Aparició d’alta nit», obsessionen com un sortilegi. Però d’altres n’hi ha que no es claven en cap blanc. Potser –potser– la culpa sigui d’un estil no ben madur en algun moment. Essent el sobrenatural un món del tot interior, i no podent buscar el *més enllà* altrament que *més endins*, la realitat transcendent no podrà pas ser igual per a tothom –com sigui que *per dins* tothom és distint. Fins i tot dins els límits tan precisos d’una mateixa confessió religiosa, la

¹⁸³ Carta a Joan Sales (1941-12-09) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/128> [última consulta: 2019]. Aquesta carta ha estat editada de manera completa a Torres, 2011: 379-397; i també a Sales, 2013: 103-120.

¹⁸⁴ Carta a Joan Sales (1941-12-09) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/128> [última consulta: 2019]. Aquesta citació pertany a la mateixa carta que hem referenciat en el peu de pàgina anterior.

representació del sobrenatural pot anar tan lluny com de Fra Angèlic a Miquel Àngel –que mai no va sentir-se impel·lit a pintar ni un arcàngel, ni un àngel. (Torres, 2011: 381).¹⁸⁵

Màrius Torres, molt atent a l'efecte que tenen els versos en el lector, defensa la importància d'expressar «la capa més subterrània de l'ésser del poeta», perquè és en aquests estrats on més fàcilment poden coincidir la sensibilitat de l'autor amb la del seu lector i, per tant, és aquí on és més probable que es produeixi el desitjat «xoc» de sensibilitats, que molt més intens serà si «s'efectua en terra verge», és a dir, si té lloc per primer cop. Aquesta tesi es veu accentuada pel fet que «el sobrenatural», «el més enllà», és, en paraules de Màrius Torres, «un món del tot interior», de manera que «no es pot buscar altrament que més endins». Per tot això, el poeta que cerca aprofundir en l'àmbit religiós es veu doblement empès a indagar en ell mateix. Cal mirar cap endins per cercar el misteri que transcendeix el jo.

Però en la creació poètica encara hi participa un altre factor. Com ja hem avançat, Màrius Torres també concep la poesia com un canal per abocar l'excés d'emotivitat. Així ho desenvolupa en una carta del 24 d'agost de 1941 al seu cosí Josep Pereña:

Vols que t'expliqui com faig els meus poemes. Doncs, et diré exactament com fas els teus. I és molt possible que els nostres versos no tinguin cap importància, però contra allò que tu dius, estic convençut que la veritable poesia es produeix sempre així. Que ella és pel que es refereix al poeta, una vàlvula de seguretat per on es descarrega l'excés de tensió emotiva. No sols la poesia: tota obra de creació es produeix per aquest mecanisme. L'escola freudiana considera l'art com una de les sublimacions dels instints sexuals que també ens inclinen a un acte creador –l'engendrament dels fills. És cert que hi ha una mena de balança entre les dues activitats, que els grans artistes són ben sovint estèrils, que esperits menys nobles poden trobar en l'embrutiment una «vàlvula de seguretat» contra els seus propis sentiments. Segurament és cert que si el Dante hagués posseït Beatriu no hauria escrit la *Commedia*, i que Goethe va escriure el *Werther* per «treure's de sobre» els seus records de Frederica Brion. Va fer suïcidar-se el seu heroi i ell es va quedar descansat. Exactament com nosaltres quan posem el punt i final a una poesia que ens deslliura. La diferència rau en què Dante i Goethe eren grans poetes i nosaltres Déu sap què som. (Torres, 2011: 487).¹⁸⁶

Veiem, doncs, com torna a posar de manifest el lligam entre poesia i experiència vital; fonament de la poètica de Màrius Torres. La poesia, en tant que acte creatiu, pot venir impulsada per la necessitat de transcendir una mancança real, biogràfica, que no pot ser satisfeta. D'aquesta manera, el desig insatisfet, l'anhel insadollable, es converteix en un autèntic motor poètic.

¹⁸⁵ Carta a Joan Sales (1941-12-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/128> [última consulta: 2019]. Aquesta citació també pertany a la carta de Sales que acabem de referenciar.

¹⁸⁶ Carta a la família Pereña [Josep] (1941-08-24) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/145> [última consulta: 2019].

Hi ha una altra idea central en la seva concepció de la poesia que, si bé ja s'ha comentat en altres ocasions,¹⁸⁷ no podem deixar de subratllar. Es tracta de «la preparació tècnica» com a requisit imprescindible pel poeta. Màrius Torres insisteix especialment en dominar al màxim el llenguatge, la gramàtica i totes les eines que intervenen en el gènere poètic, a la vegada que remarca que és fonamental el procés de revisió i correcció en poesia. En la mateixa carta que acabem de citar adreçada a Josep Pereña, escriu:

També a mi em succeeix d'estar descontent dels meus versos, un cop escrits i de veure totes les coses que hauria volgut dir, i que no hi han cabut. He acabat per fer-los passar un període de quarantena; ensorrar-los en un calaix tot just nascuts i no tornar-los a llegir fins al cap de bastant temps –fins que he sentit que puc jutjar-los fredament en el que cap com si fossin fets d'un altre. Perquè no n'hi ha prou que un poema exposi un estat d'esperit autèntic i sincer perquè deixi de ser un document per a convertir-se en una obra d'art.

La distància entre una cosa i l'altra és enorme i és un error creure que es pot superar sense una llarga preparació *tècnica*, per emprar un mot antipàtic però exacte. Temps enrere, parlant d'altres coses, jo deia al Quim que un escriptor hauria no sols de conèixer a fons la gramàtica de la llengua en què escriu, sinó saber-se'n el diccionari com un capellà en sap el missal. Cada poema és un combat i el poeta no té altra arma que el llenguatge, el seu estil propi. Com millor la manegui, com més destresa tingui en servir-se'n, més absoluta podrà ser la victòria. (Torres, 2011: 488).¹⁸⁸

Un altre document destacat és la carta que va enviar a la seva família l'1 d'octubre de 1941:

Convençut com estic que en poesia un defecte de forma és mortal de necessitat, he repassat i repasso infinites vegades tot el que escric fins que no em sembla trobar-hi cap incorrecció. És cert, ja ho sé, sempre se n'escapen, i la prova és que a cada relectura en descobreixo algun. Ara bé, goso afirmar que si algun defecte de forma pot haver-hi en els poemes, tals defectes han de ser ben escassos si jo no tinc un pa a l'ull. (Torres, 2011: 492).¹⁸⁹

Màrius Torres revela certa afinitat amb el corrent de la poesia pura, tal com es va difondre i popularitzar als anys vint i trenta del segle XX, és a dir, en el sentit que li va atorgar Valéry: el poema com el resultat d'un minuciós procés de depuració voluntària i conscient a partir del qual es van eliminant tots els elements considerats prosaics i impurs.¹⁹⁰ Cal afegir, però, que al mateix temps que Valéry definia aquesta opció estètica –en bona part conseqüència del camí obert per Poe i Baudelaire–, també alertava dels perills que podia comportar una ambició desmesurada per assolir una

¹⁸⁷ Vegeu, per exemple, Ballart & Julià, 2011a: 55-56; o Prats, 2010b: 4-5.

¹⁸⁸ Carta a la família Pereña [Josep] (1941-08-24) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/145> [última consulta: 2019].

¹⁸⁹ Carta a la família Torres (1941-10-01) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/253> [última consulta: 2019].

¹⁹⁰ En relació amb les diferents concepcions de la poesia pura, vegeu especialment els estudis d'Antonio Blanch (1976) i Alberto Monterde (1953).

«poesia pura»: que la composició poètica acabés esdevenint independent de tot tema, valor o idea (vegeu Marrugat, 2015: 19). És evident que aquest no és el cas de Màrius Torres. Si és possible detectar una proximitat entre Màrius Torres i la poesia pura és només en la mesura que veiem que, en el seu treball poètic, és particularment exigent amb les qüestions formals, de mètrica i versificació, i això mostra que exerceix un alt grau de control en el seu procés creatiu. El rebuig de Màrius Torres pel vers lliure també s'explica en aquest sentit:

No sóc gens entusiasta del vers lliure sobretot quan aquest és un truc de comoditat. Un poeta amb un gran domini de la tècnica pot escriure versos lliures que s'aguantin ben dits. Són versos lliures d'un *que en torna*. En tot altre cas em fan l'efecte d'un balbuceig més o menys articulat però sempre muntat a l'aire. (Torres, 2011: 488).¹⁹¹

Sota aquesta perspectiva, la missió poètica esdevé un projecte encara més costós i meritori. El fet que Màrius Torres plantegi la creació poètica com un combat –recordem l'expressió «el combat per la Bellesa» o el cèlebre sonet «El combat dels poetes» [13], en el qual els poetes són arquers que han de tibar els seus arcs, és a dir, la seva ànima, «amb un suprem esforç»– palesa de manera molt clara com és concebuda la tasca poètica.

Ens preguntàvem per què la poesia; per quin motiu Màrius Torres fa de la poesia la seva missió a la vida i acaba sent el que el defineix. Vistos els seus interessos i referents poètics –d'entre els quals destaquen tota una sèrie d'autors pels quals la inquietud religiosa és ben manifesta en la seva obra– i després de considerar la seva concepció de la poesia –entesa com «un mitjà expressiu de la seva personalitat» i com el resultat d'un treball d'indagació en el propi món interior; lloc en el qual, segons Torres, també resideix «el sobrenatural», «el més enllà»–, es comencen a tenir indicis molt reveladors del fort vincle entre poesia i religió en Màrius Torres. D'una banda, es posa de manifest la importància que té per a Màrius Torres la recerca existencial i espiritual; i, d'altra banda, es palesa l'hegemonia de la poesia per portar a terme aquesta recerca.

Una de les qüestions que potser valdria la pena plantejar-nos, arribats en aquest punt, és quina relació hi pot haver entre el difícil període històric que va viure Màrius Torres –molt marcat per la Primera Guerra Mundial, l'ascens dels feixismes, la Guerra Civil

¹⁹¹ Carta a la família Pereña [Josep] (1941-08-24) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/145> [última consulta: 2019].

espanyola, i l'inici de la dictadura franquista– i el seu «afermament» en la seva vocació poètica o, en altres paraules, el triomf de la poesia en la seva vida.

Hugo Friedrich assenyala a l'*Estructura de la lírica moderna* (1956) que un dels problemes amb què es topa Baudelaire a l'hora d'expressar què caracteritza l'artista modern és ¿per què hi ha poesia en una civilització comercialitzada i dominada per la tècnica? Friedrich remet als mateixos poemes de Baudelaire per indicar-nos el camí envers la resposta i conclou:

Este camino conduce lo más lejos posible de la trivialidad de lo real, o sea, a una zona de lo misterioso en la que, sin embargo, puedan convertirse en alados y poéticos los estímulos civilizados de la realidad comprendidos en ella. He aquí el punto de arranque de la lírica moderna y de sustancia corrosiva y mágica a la vez. (Friedrich, 1959: 48).

Friedrich es refereix a allò que és «civilitzat», és a dir, als aspectes de la civilització tecnològica, com a «estímul», és a dir, com a elements que incentiven cap a una altra cosa. Això significa, en aquest cas, que els «estímul civilitzats» es poden convertir en «poètics i alats», fins a situar-nos en una «zona de misteri». Des d'aquesta òptica, per tant, el que la creació poètica possibilita en el marc d'una societat tecnològica –caracteritzada pel que és productiu, quantificable i objectivable– és que es puguin explorar altres àmbits desconeguts, zones dominades per la presència del misteri, i s'obrin així nous camps d'expansió de la realitat o de contracció cap a un nucli essencial. És aquest el tret que marca, segons Friedrich, l'inici de la lírica moderna. Tornant ara al nostre objecte d'estudi, si extrapolem la civilització tecnològica amb la qual pensava Baudelaire al període bèl·lic en què viu Màrius Torres, aquí trobaríem un possible camí per respondre la pregunta de per què la poesia assoleix la més alta dignitat en la seva vida.

Molt més recentment, també Xavier Farré, en el llibre *L'auditori de Görlitz* (2018), planteja que, en el context convuls de la primera meitat del segle XX, “tal vegada la incidència de la poesia rau a ampliar la percepció que tenim de la realitat, a ampliar-la a partir de fer molt més flexibles les fronteres de la llengua” (Farré, 2018: 28).

D'altra banda, és molt interessant l'aportació de Jordi Marrugat (2015: 28-29) segons la qual la poesia postsimbolista encarnava uns ideals que eren especialment valuosos com a forma de resistència davant dels horrors de la guerra. D'acord amb l'estudi de Marrugat (2015), una poesia impersonal i col·lectiva com és aquesta, que reivindica una

experiència vital plena –«viure-ho tot» en paraules de Rilke (citada per Marrugat, 2015: 23)– i que busca les complementarietats i les correspondències entre pols aparentment oposats per mostrar l’harmonia subjacent en el món, esdevé molt pertinent en un temps bèl·lic. Això contribuiria a explicar per què va ser en aquest període que la poètica postsimbolista va assolir algunes de les seves màximes fites.

Per abordar la relació entre poesia i context des d’una perspectiva més àmplia i filosòfica, és també sempre suggestiva la lectura de l’assaig «Per què poetes?» de Heidegger, escrit el 1946 a propòsit del vintè aniversari de la mort de Rilke (vegeu Heidegger, 2012: 199-238). Heidegger, que servint-se d’un vers de Hölderlin diagnostica el seu present com un «temps de misèria», concep l’acte de poetitzar com l’única via que li queda a l’ésser humà per ser salvat després de l’abandó dels déus del món. Per a Heidegger, en una «època de tenebres», només el poeta sembla tenir la capacitat de seguir el rastre del sagrat, atesa la seva capacitat i gosadia d’abismar-se en «l’espai interior del món», en «el centre de la gravetat», on no hi ha límits ni protecció, on es desfà tot fonament, tota permanència. És en aquest lloc, on més patent es fa la misèria infernal del temps que el circumda, que el poeta pot temptejar els senyals del sagrat.¹⁹² Fixem-nos, sobretot, que Heidegger introdueix, en aquest text, la idea de la poesia com a camí de salvació. Així doncs, l’ideal soteriològic, que no deixa de ser un dels trets que caracteritzen l’experiència religiosa, es converteix en una de les possibilitats que pot oferir la poesia en «l’època de la nit del món».

Però fins a quin punt la poesia lírica és capaç d’obrir l’àmbit de la transcendència? Octavio Paz, en el capítol «La revelación poética» del seu llibre *El arco y la lira* (1956), defensa que l’experiència poètica és equiparable a l’experiència religiosa. En els dos casos, el subjecte que l’experimenta es veu temptat a assolir l’alteritat que, en un sentit originari, també el constitueix, però que ha esdevingut un misteri, una dimensió aliena a ell i, per tant, que ja no reconeix com a pròpia. Empès, però, pel desig de llançar-se a aquesta alteritat –que Paz anomena «l’altra riba»– realitza el salt mortal necessari perquè tingui lloc la revelació del misteri, fet que comporta una profunda experiència d’unitat. En paraules de Luis Gustavo Meléndez (2017: 173), “Se trata de una experiencia fundante por la cual llegamos al encuentro de nuestro yo interior, a ese yo escindido que busca la reconciliación (la comunión)”. Des de la perspectiva d’Octavio

¹⁹² Per a un comentari aprofundit d’aquest text de Heidegger, vegeu Vega, 2004: 249-255.

Paz, doncs, l'exercici poètic comparteix amb el religiós la voluntat de dilucidar l'experiència original de la condició humana.¹⁹³ Per tot això, si volem aprofundir en la sensibilitat i les preocupacions religioses de Màrius Torres, és fonamental que ens ocupem del seu corpus poètic i, encara més, dels noranta-dos poemes que, des de la concepció poètica i vital torressiana, mereixen la categoria de «fills legítims».

¹⁹³ Per a una anàlisi detallada sobre la relació entre l'experiència poètica i l'experiència religiosa segons Octavio Paz, vegeu Meléndez, 2017: 171-177.

2. Algunes constants de la seva expressió poètico-religiosa

2.1. Els diàlegs lírics

La interlocució ocupa un lloc central en la poesia de Màrius Torres, tal com ja va posar de manifest Mercè Boixareu (1993b: 105-106) en el tercer capítol del llibre *Lectures de Carles Riba i Màrius Torres*. Boixareu es va fixar en l'ús particularment freqüent de la segona persona en els noranta-sis poemes canònics que conformen la primera edició de Joan Sales (1947). D'acord amb el seu estudi, d'aquests poemes, seixanta-nou introdueixen la segona persona, pronominal o adjectivada, acompanyada de la primera que hi és explícita o es pressuposa gairebé sempre, mostrant així el lirisme que caracteritza aquesta poesia. Només hi ha catorze poemes sense cap característica pròpiament il·locutiva. Això sí, en aquests poemes, indica Boixareu (1993b: 106), “retroben sempre algun adjectiu que, en donar sentiments o valoracions, fa palesa una subjectivitat, si no certs signes, interrogants o guions, que revelen la forma dialogada, diàleg interior, tan freqüent en aquests versos.” Fent la nostra pròpia anàlisi, centrada en els noranta-dos poemes que Màrius Torres va reconèixer com a «fills legítims», observem que en quaranta-sis es poden identificar uns interlocutors molts clars amb els quals s'estableix un diàleg.¹⁹⁴ És evident, doncs, que l'actitud de conversa, que significa obertura i vincle amb una alteritat, defineix una part molt destacable de la poesia de Màrius Torres. Ara bé, el que més ens interessa destacar és que aquests diàlegs són molt reveladors de l'anhel religiós que travessa aquesta obra. Ens n'adonem quan indaguem en les dues qüestions centrals de la situació comunicativa d'un poema: qui parla, és a

¹⁹⁴ Els poemes que hem identificat i que citem segons la numeració establerta per Margarida Prats (2010) són els següents: «Sonata da Chiesa» [2], «Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val...» [6], «Que sigui la meva ànima, la corda d'un llaüt...» [7], «Paraules de la nit» [10], «He dit al meu cor, al meu pobre cor...» [11], «I. Venus» [24], «II. Taula preraphaelita» [25], «Entre l'herba i els núvols» [27], «*Abendlied*» [30], «Ara que em torna el foc de viure...» [31], «Bon dia d'octubre» [32], «L'àngel del vespre» [33], «Al present» [34], «Presència» [35], «Els noms» [36], «Joia d'Amor» [37], «Uns ulls en un retaule» [40], «La Mort i el Jove» [41], «Paraules de la Mort» [42], «Música llunyana, en la nit» [44], «*Arbor mortis*» [45], «Pelegrins» [46], «Tenim set d'existir més enllà de les formes...» [47], «Última rosa [49], «Potser un altre infinit» [50], «Els rostres en els somnis» [52], «O Tu, que encens la llum sobre cada semença...» [53], «Sé que hauré d'oblidar, per poder-te comprendre...» [54], «Com un nounat, dejú de la llet de la mare...» [55], «La Mort, en un matí d'abril» [56], «Per què és trista la font que s'ha estroncat...» [59], «Rellotge de sol» [61], «No és prou que a cada instant mori una mica...» [63], «Tot és lluny, en la nit. I la distància...» [65], «Retrat» [68], «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69], «Si m'haguessis fet néixer gra de blat...» [75], «La nit és un palau a la teva mesura...» [76], «L'esfinx interior» [77], «Nit d'agost» [78], «Tarda i vespre» [81], «Sonet» [82], «Gener» [85], «¿No sents, cor meu, la soledat de les estrelles...» [88], «Aniversari» [89], i «Al Vespre» [91].

dir, a qui podem atribuir la veu que se sent; i a qui s'adreça aquesta veu, a qui o a quins interlocutors es dirigeix.

La primera qüestió es pot tractar de manera individualitzada –qui parla en un poema en concret–, o bé en un sentit de conjunt, és a dir, quina és la veu que parla en els poemes de Màrius Torres, la qual cosa porta a plantejar-nos si és possible identificar una mateixa personalitat rere la multiplicitat de jos poètics que sustenten el conjunt de poemes. Pel nostre propòsit –identificar les constants de la seva expressió poètico-religiosa–, és molt fecund seguir aquesta segona via. Si ens ocupem dels noranta-dos poemes triats per Màrius Torres, veiem que hi ha motius molt sòlids per poder parlar d'una identitat unitària, d'un mateix jo poètic. Un dels motius més evidents el trobem en el to emprat. La primera veu dels diferents poemes s'expressa des d'un estat anímic semblant i és per això que podem detectar un mateix to. En general, el jo poètic, com ja s'ha dit (Prats & Escudé, 2011a: 39), parla amb un to intimista, de confessió. Sol prendre un caire entre contemplatiu i reflexiu, o fa un moviment de vaivé entre aquests actituds. A partir d'una impressió que corprèn al jo líric i que passa a merèixer tota la seva atenció, fet que es tradueix en una descripció, brollen preguntes o reflexions. Vegem-ho, per exemple, en els cinc versos que conformen el poema «Dia clar» [4]:

El cel és tan blau que tot just s'hi afigura
obscur, un ocell.
Fa un dia tan clar com en una pintura
de Brueghel el Vell.
Si no estigués trist, res no fóra tan bell.

Moltes vegades aquest to, com succeeix en aquest poema, té un aire melangiós que s'aproxima a la tristesa. Aquest sentiment, però, s'acostuma a expressar d'una manera serena, tranquil·la, continguda. No sol donar lloc a esbravaments retòrics o respostes impetuoses i vehements. La reflexió madurada i assossegada que es trasllada a un tu íntim triomfa sobre el gest apassionat i efusiu adreçat a un gran públic. Val la pena recordar aquí el cèlebre article del crític nord-americà M. L. Rosenthal, «Poesia com a confessió» (1959), segons el qual, com resumeix Sam Abrams (2018: 23), “la poesia «confessional» era la tendència de la poesia moderna de finals del segle XIX i principis del segle XX cap a la veracitat i l'autenticitat portada a l'extrem”.

El to de la poesia de Màrius Torres sovint s'aconsegueix a partir de nombrosos possessius de la primera persona del singular, generalment febles, i també a través de preguntes retòriques d'expressió condensada i formulades en present d'indicatiu. Molt determinants són també els signes de puntuació que alenteixen el ritme del poema i eviten els encavalcaments. Els punts suspensius, si bé menys freqüents, contribueixen, així mateix, a crear aquest clima. Ho podem veure exemplificat en la primera estrofa del poema «Enllà passa la música, riu d'espais i de llum...» [64]:

Enllà passa la música, riu d'espais i de llum,
artèria noble i viva...
¿Quin foc obscur, com a mi, la consum?
¿De quina antiga pàtria dels meus somnis arriba?
Ah, si el seu mateix rumb
fos el de la meva ànima captiva!
Em tanco d'ulls... Però em deixa a la riba. (vv. 1-7)

És també molt propi d'aquesta poesia que aquest estil reflexiu i confidencial s'acabi conjugant, sovint en els últims versos, amb un to desideratiu i exhortatiu que eleva la intensitat dramàtica del poema. Amb tot, aquest creixent dramatisme es manté dins del clima intimista i pausat. Fixem-nos en el poema «Record d'una música» [73]:

Com una llàntia, ardent silenciosa
en un gran temple incert,
música en el record, memòria lluminosa,
cremant en la tenebra on el passat es perd,

ah, no t'apaguis mai! Perquè, com aquell dia,
si tanco els ulls i escolto la teva veu suau,
la tristesa se'm fongui en melangia,
la melangia en pau.

Són pocs, en proporció, els poemes que contradiuen aquesta tònica general. És només en comptades ocasions que el jo líric –no en un vers específic, sinó al llarg de tot un poema– adopta un to més categòric i exposa el seu prec amb tota vehemència, fent ús de diferents exclamacions retòriques i formes imperatives i, en algun cas, fins i tot expressades en la primera personal del plural, o bé emprant els possessius forts. Aquest estil més sentencios i enfàtic és el que trobem en poemes com «Paraules de la nit» [10],

«L'àngel del vespre» [33] o «Pelegrins» [46]. No és aquest, però, un estil característic d'aquesta poesia.

L'expressió desiderativa sol concretar-se no tant en imperatiu o en present d'indicatiu, sinó, molt especialment, en temps verbals en subjuntiu i condicional, alhora que preservant la lírica de la intimitat.¹⁹⁵ El poema «Presència» [35] n'és il·lustratiu. En citem la primera estrofa:

Com si les teves mans sobre els meus ulls, encara
poguessin, com antany, aturar-se amb amor,
em plau, quan penso en tu, de tancar els ulls. Sonor
el meu record es mou en la tenebra clara... (vv. 1-4)

Amb la introducció d'un si condicional en l'estructura comparativa inicial, el jo líric, empès per un desig nostàlgic, dona vida, en tancar els ulls, a una situació imaginària en què la seva mare difunta es fa present físicament, de manera que la pot escoltar, mesurar, oïr i abraçar, tal com es desenvolupa en la resta del poema. A l'últim vers, però, hi ha el xoc amb la més estricta realitat: «Però ja no hi seràs quan tornaré a obrir els ulls» (v. 14). Altres vegades, el jo líric no hi retorna, al món real. És el que passa en el poema «Silenci de jardí» [51]. L'escenari que dibuixa a partir d'un altre si condicional –«Si el silenci tingués una ànima» (v. 1)– es manté al llarg del poema. Així doncs, tot el que es descriu i succeeix en els catorze versos d'aquesta composició descansa sobre la hipòtesi inicial formulada en el primer vers. En reproduïm el poema sencer:

Si el silenci tingués una ànima, que endins
viuria del seu cos! En la nit dels jardins,

encarnada en el cercle més íntim d'una rosa,
sentiria els estels tan enllà! Mig desclosa,

¹⁹⁵ Dels noranta-dos poemes seleccionats per Màrius Torres, vint-i-cinc fan ús de modes subjuntius i condicionals per formular un prec. Vegeu els poemes «Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val...» [6], «Que sigui la meua ànima, la corda d'un llaüt...» [7], «Paraules de la nit» [10], «Sonet propiciatori» [16], «Bon dia d'octubre» [32], «Presència» [35], «Els noms» [36], «Uns ulls en un retaule» [40], «La Mort i el Jove» [41], «El Temple de la Mort» [48], «Potser un altre infinit» [50], «Silenci de jardí» [51], «O tu, que encens la llum sobre cada semença...» [53], «Per què és trista la font que s'ha estroncat...» [59], «Calma» [60], «Rellogge de sol» [61], «¿Qui sabrà mai els anys del somriure del món?...» [62], «No és prou que a cada instant mori una mica...» [63], «Record d'una música» [73], «Si m'haguessis fet néixer gra de blat...» [75], «L'esfinx interior» [77], «Jo sento en mi la música d'un goig immaculat...» [79], «Tarda i vespre» [81], «Gener» [85] i «Aniversari» [89].

tot li fóra frisança. Les ombres en el murs
de les ciutats dorments, on en els vivents obscurs

respiren la nit... Lluny, el creixent de basarda
d'un horitzó de porpra on el nou dia guarda

el seu exercir de remors... El desengany
de cada fulla d'ombra que somnia el seu tany

entre l'arbre i la llum... I desfer-se, ferida
d'una aigua que s'escola, o d'un ocell que crida,

amb un últim sentit per estimar l'esforç
d'un aroma de rosa que arriba fins als morts...

L'efecte que produeix, en poemes com aquest, la indagació en el sentit de possibilitat, convida a pensar en la dinàmica positiva que es pot generar, segons Alois M. Haas (2009: 54), quan es cultiva aquesta dimensió: "impulsa el movimiento «de una enfatización radical de una nueva pretensión de belleza», y de esta manera hace surgir belleza «en un movimiento de percepción nunca antes conocido, de intensidad, de no intencionalidad»". En llegir «Silenci de jardí» [51], observem que hi ha una recerca i un propòsit estètic en aquesta exploració de la dimensió de possibilitat, la qual es caracteritza pel valor de la contingència, així com per ser expressió de la màxima llibertat imaginativa, en tant que, en aquest món alternatiu, s'hi pot projectar tant el que és possible com el que no ho és en el món referencial.

És molt interessant parar esment en el gran ús que es fa del «si» condicional en aquesta poesia: «Ah, si prop de l'hivern l'amor encara els fos / daurat com tu, dia feliç i breu!» (vv. 26-27) es dol el jo líric a «Bon dia d'octubre» [32]; «Si tingués tantes ànimes com estrelles la nit» (v. 1) imagina a «Joia d'amor» [36]; «Morir... Si almenys pogués arrabassar i endur-me / tot el que he malgastat» (vv. 9-10) lamenta a «La Mort i el Jove» [41]; «si l'aire / pogués, com una boira més, endur-se enlaire / totes les primaveres que fan vell el meu cant!» (vv. 10-12) exclama a «¿Qui sabrà mai els anys del somriure del món?...» [62]; «Si jo pogués estrènye't com una amant captiva!» (v. 24) clama la veu poètica de «Tarda i vespre» [81]. Veiem, en aquests versos, com el «si» condicional esdevé la plataforma que impulsa el jo poètic a expressar i a imaginar el que desitja, o, senzillament, a situar-se en altres mons possibles.

D'altra banda, és revelador fixar-se en com afecta l'ús del mode condicional i subjuntiu en l'expressió del desig: «I, gairebé donaria, per morir ara / –morir per sempre– una ànima immortal!» (v. 21) resa el jo poètic a «Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val...» [6]; «Ah, qui pogués morir sense agonia, lleu» (v. 11) implora en «El Temple de la mort» [48]; «Jo voldria sentir-te, suprema companyia» (v. 9) diu a «O Tu, que encens la llum sobre cada semença...» [53]; «Ah, qui pogués com tu, mogut pel Sol més alt, / no mesurar tampoc les tenebres avars» (vv. 13-14) es plany a «Rellotge de sol» [61]. Aquests modes verbals doten d'una certa humilitat i modèstia la veu poètica torressiana, que no manifesta el seu anhel des de l'inconformisme tenaç o la rebel·lia atàvica, sinó que l'expressa més aviat en veu baixa i des d'una resignada lamentació davant la impossibilitat que s'acompleixi la seva voluntat.

Ara bé, hi ha, com avançàvem, algunes excepcions. En cinc dels noranta-dos poemes seleccionats, el jo poètic recorre a l'imperatiu per poder formular el prec amb més contundència i determinació, intensificant la càrrega dramàtica: «Abril que fas florir les roses i els llorers, / dóna dies ben clars a la meva tristesa!» (vv. 24-25) exclama a «Un altre abril» [29]; «torna'ns a la puresa matinal» (v. 16) demana a «L'àngel del vespre» [33]; «Guarda'm de la follia d'una veu massa forta» (v. 12) sol·licita al Senyor a «Música llunyana, en la nit» [44]; «estreny, amb les arrels, el meu cos fibra a fibra» (v. 12) diu a l'arbre d'«*Arbor mortis*» [45]; «ah, no t'apaguis mai!» reclama a la música en el poema «Record d'una música» [73]. També trobem, per últim, tres poemes en què el prec del jo poètic es planteja en present d'indicatiu: «Però jo vull fugir d'aquests mots on morim» (v. 11) es queixa a «Sé que hauré d'oblidar, per poder-te comprendre...» [54]; «No volem la teva ombra; volem la teva essència» (v. 3) protesta a «Pelegrins» [46]; «jo vull la pau –però no vull l'oblit.» (v. 4)– conclou a «Aniversari» [89].

Més enllà, però, dels modes utilitzats, cal remarcar la importància del component desideratiu en aquesta poesia. En més d'un terç dels poemes escollits per Màrius Torres, apareixen fórmules que revelen, d'una manera més o menys directa, l'expressió d'una voluntat. Així doncs, si ens preguntem per què parla el jo líric d'aquesta poesia, és a dir, què és el que el mou a expressar-se a un tu poètic, aquí trobem una primera resposta: la necessitat de verbalitzar anhels i, al seu torn, la necessitat d'imaginar altres escenaris possibles, amb els quals s'eixamplin els límits de la realitat física. Això sí, aquesta és sols una de les finalitats que porta al jo líric a alçar la seva veu.

En altres poemes, el propòsit no és altre que el de reflexionar i aprofundir en «preguntes fundacionals», que “són sobretot les que tenen per objecte els «orígens» i el «terme»” (Duch, 2001: 215). És el cas del poema «Campo santo» [26]. El jo poètic, contemplant el paisatge d'un cementiri, s'adona que el valor d'aquell lloc no radica en les estructures de marbre o els rosers que hi són atesa l'acció humana, sinó que rau en els xiprers i les violetes que hi han crescut i que ara són vius com a conseqüència dels morts que s'han enterrat i han nodrit aquella terra. És llavors que es pregunta: «Violetes, els morts que us han nodrit, / són gaire lluny de la seva esperança?» (vv. 7-8). Mercè Boixareu (1993b: 109) va subratllar, lúcidament, que en aquesta poesia “el món visible funciona sovint [...] com a alteritat vivent, posseïdora d'un saber diferent del poeta, que li és necessari per la comprensió del món i de la vida”. En el cas de «Campo santo», les violetes constitueixen l'alteritat que mena el jo líric a plantejar-se el misteri del més enllà. Cal afegir que aquesta característica assenyalada per Boixareu no és només una singularitat de la poesia de Màrius Torres. Com explica Jordi Julià (2016: 142), “Des del postsimbolisme la consciència del jo s'adquireix quan és consciència d'alguna cosa externa respecte a la qual es posiciona i s'intenta comprendre en un complicat procés d'intel·lecció.”

Un altre poema significatiu en aquest sentit és «Taula preraphaelita» [25]. Ara el jo poètic es troba contemplant una pintura, i es fixa, com a espectador, en l'aparent simplicitat i ingenuïtat d'allò que es representa, però com si pogués, al mateix temps, entrar dins de l'escena representada i que els personatges prenguessin vida. És des d'aquesta perspectiva dual que es pregunta: «¿Com, si el pintor no els sabia, / el genet sabrà els camins? / ¿On anirà, bosc endins?» (vv. 9-11). A partir de la mirada atenta d'una obra pictòrica, que actua com a alteritat encara que no s'hi adreça com a interlocutor, neix una reflexió sobre el llenguatge artístic com a creador de món. D'aquest poema sembla despendre's la idea que és l'artista qui, amb les seves obres, traça prèviament els camins a l'home, obrint així el seu pas.

D'altra banda, en bona part dels poemes, es pot detectar la voluntat d'indagar en el coneixement d'un mateix i de posar paraules als fruits d'aquesta recerca. Com es propi de la poètica postimbolista (vegeu Marrugat, 2015: 21-24), encara que no exclusivament, el poeta s'autoinspecciona per assolir una millor comprensió de si mateix i, de retop, de la condició humana en general, per poder-ne fer d'altaveu. Alguns

dels poemes més cèlebres de Màrius Torres, com «Dolç àngel de la mort, si has de venir, més val...» [6] o «Que sigui la meva ànima, la corda d'un llaüt...» [7], poden transmetre clarament la idea de la poesia com a mitjà de coneixement personal. Potser on es manifesta d'una manera més acusada és en els poemes en els quals el jo líric es desdobra i s'adreça a ell mateix, al seu cor o a la seva ànima, per entaular-hi un diàleg. A ells es dirigeix per reflexionar sobre qüestions que l'interpel·len molt de prop. El cor o l'ànima es presenten com els interlocutors ideals, de confiança, amb qui pot compartir intuïcions personals o reflexions íntimes. És el cas dels poemes «Ara que em torna el foc de viure» [31], «Tot és lluny, en la nit. I la distància...» [65], «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69], «La nit és un palau a la teva mesura...» [76] o «¿No sents, cor meu, la soledat de les estrelles...» [88]. Per exemple, en el primer poema citat [31], el jo poètic, conscient de la dificultat de designar l'inefable però empès per la necessitat d'anomenar-lo, expressa al seu cor: «Quin silenci les ombres fan! / ¿Tu saps la paraula que els falta, / cor meu, que baluceges tant?» (vv. 6-8). En un altre cas, la segona composició citada [65], en un moment en què el jo poètic experimenta la seva radical solitud en el si de l'univers, pregunta al seu cor: «És que és buit l'infinit, i tu que enyores / tantes coses, cor meu, que no respon ningú, / ¿solament t'enyores a tu?» (vv. 6-8). Hi ha, encara, dos poemes més que caldria incloure en aquesta línia. En aquests, però, sembla que el jo poètic prengui més distància respecte al seu interlocutor, com revela el fet que s'hi dirigeixi en imperatiu i li doni consell. En el poema «Enllà passa la música, riu d'espais i de llum...» [64], vocifera a la seva ànima: «—Ah, no guaitis enfora! Interior, / sóc jo qui fa la música, i la vida, i l'amor.» (vv. 27-28). I, en «La nit és un palau a la teva mesura...» [76], en el to suau més habitual, li mormola: «Tanca també tu els ulls i adorm-te en la pau clara, / ànima en vetlla, ànima en servitud encara;» (vv. 9-10). Ara bé, és en el poema «He dit al meu cor, al meu pobre cor...» [11], on la distància amb l'interlocutor interior —en aquest cas, el seu cor— arriba al seu màxim grau. No és ara un interlocutor còmplice amb qui poder compartir sensacions o pensaments. Per contra i de manera excepcional, s'hi adreça amb indignació per detractar el seu comportament i condemnar-lo. Citem les dues primeres estrofes:

He dit al meu cor, al meu pobre cor:
 —¿No t'avergonyeix la teva feblesa?
 La glòria, l'amor, la disbauxa, l'or,
 ¿no sabran temptar la teva peresa?—

He dit al meu cor, al meu pobre cor:
–Odia, colpeix, embriaga’t, besa,
batega més fort, gran covard, o mor
ja per sempre més d’enuig i tristesa! (vv. 1-8)

La veu poètica es dirigeix al seu cor com si fos una entitat diferent de la seva persona i, des d’aquest distanciament, l’interroga i li retreu que no s’immuti davant de les grans aspiracions humanes, les quals marquen els destins dels homes i les dones. Tal com descriu Pere Antoni Pons (2017: 44) en el seu comentari a aquest poema, “és una variació rabiosa i melancòlica del tema del *carpe diem*, [...]”; “Si et comportes com un mort en vida, ve a dir al cor, val més que et moris de veritat.”

A propòsit d’aquesta composició, podem veure que els interlocutors amb els quals es dialoga no només són importants motors per a la reflexió. També es poden convertir en destinataris amb qui el jo poètic es pot desfogar; on pot abocar els seus neguits, preocupacions i pors; exclamar-se, en definitiva, de tot el que l’afligeix. Des d’aquesta òptica, podem llegir també l’última tanka del poema «Entre l’herba i els núvols» [27], en què el jo líric clama a una rosa:

Com si em diguessis
mentre t’esfulla l’aire:
–Morir és tan fàcil–
I tot en mi et contesta:
–Tan fàcil a una rosa!–

Fent una petita digressió a la prosa epistolar, és interessant fixar-se en què Màrius Torres sovint es refereix al fet d’expressar-se amb el verb «buidar-me»: “*Com que ahir vaig buidar-me molt no t’escric més*”¹⁹⁶– diu a Mercè Figueras. “*Sóc un home tancat tancat, i tu ets ara la meva única vàlvula*”¹⁹⁷– li escriu en una altra carta. També s’adreça a ella amb la fórmula “Estimada vàlvula” (Torres & Figueras, 2017: 228),¹⁹⁸ li comunica que “*Una vegada em vas fer de vàlvula. Si ara jo puc fer-te’n, seré feliç de*

¹⁹⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-03-08) inèdita, disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/34> [última consulta: 2019].

¹⁹⁷ Carta a Mercè Figueras (1939-08-25) inèdita, disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/285> [última consulta: 2019].

¹⁹⁸ Carta a Mercè Figueras (1939-08-26) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/286> [última consulta: 2019].

servir-te”,¹⁹⁹ i encara, en una altra ocasió, li expressa: “*No entenc que puguis pensar que em dolgui que em parlis ben francament. El que em doldria seria el contrari. Sóc una vàlvula o no ho sóc?*”²⁰⁰

Molt més reveladora és encara la carta, citada anteriorment, en la qual Màrius Torres, en prendre consciència de la gravetat de les seqüeles de la malaltia, diu al seu cosí Joaquim Gili: “No em va quedar altra vàlvula que la poesia. [...] he fet versos sense cap altra intenció que la de treure’m les espines que em sentia dins.” (Torres, 2010a: 315).²⁰¹ Salvant les corresponents distàncies, sembla aquí comparable el destinatari físic d’una carta amb el jo líric amb el qual es dialoga en un poema: en ambdós casos poden funcionar com a «vàlvules» alliberadores, com a canals on poder «treure les espines de dins». Si ens preguntem, per tant, per a què parla la veu poètica, hem de considerar, així mateix, aquesta finalitat alliberadora. El jo líric d’aquesta poesia també es caracteritza per cercar efectes vivificants i balsàmics en la paraula poètica. Aquesta idea se’n transmet d’una manera molt directa i visual en la poderosa imatge que inaugura el sonet «Uns ulls en un retaule» [40]: «M’agenollo en el fons de la meva paraula, / infinit silenci d’uns ulls coberts de pols!» (vv. 1-2).

Quins són, però, els interlocutors privilegiats del jo poètic per acomplir aquestes finalitats que hem anat desgranant? És a dir: a qui busca per adreçar precés, preguntes o reflexions? Destaca, d’entrada, la diversitat d’«interlocutors figurats»²⁰² als quals es dirigeix, en el sentit que el jo poètic els anomena o els descriu, donant-los així existència textual. S’adreça a l’obra d’art, sobretot a la música; als elements de la natura, com els arbres i les flors, especialment la rosa; a moments del dia, com el vespre, la nit o un matí d’hivern; a éssers estimats, sobretot a Mahalta; al seu interior, al seu cor o a la seva ànima; a figures més abstractes, com els rostres en els somnis o la Mort; i a Déu.²⁰³ En paraules de Mercè Boixareu (1993b: 107), “Màrius Torres s’adreça directament a aquells «objectes» que constitueixen els grans temes de la seva poesia.”

¹⁹⁹ Carta a Mercè Figueras (1939-12-20) inèdita, disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/297> [última consulta: 2019].

²⁰⁰ Carta a Mercè Figueras (1940-02-23) inèdita, disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/323> [última consulta: 2019].

²⁰¹ Carta a Joaquim Gili (1941-11-04) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://repositori.udl.cat/handle/10459.2/80> [última consulta: 2019]. Aquesta carta s’ha editat en la seva totalitat en diferents edicions de l’obra poètica de Màrius Torres (Torres, 1993: 254-256; Torres, 2010a: 314-315).

²⁰² Ens basem en la definició de «tu figurat» proposada per Jordi Julià (1999: 146).

²⁰³ En detallar els diferents interlocutors hem tingut en compte l’aportació que ja havia fet Boixareu (1993b: 107).

De totes aquestes persones poètiques, però, mereix un lloc destacat Déu, entès en un sentit ampli, en tant que eternitat, infinit, misteri o poder transcendental. Com va destacar també Boixareu (1993b: 114), Déu és l'interlocutor que hi apareix amb més freqüència: dels noranta-dos poemes salvats per Màrius Torres, s'hi adreça en quinze.²⁰⁴

Aquests diàlegs amb la divinitat se singularitzen, segons Boixareu (1993b: 115), per la interrogació davant del misteri, la meditació sobre la condició humana, la confiança i el prec. Amb aquesta aportació posa en relleu, certament, notes predominants del diàleg religiós. Tanmateix, si no només tenim en compte els poemes en què es dialoga amb Déu, sinó que considerem tot el conjunt de poemes en els quals hi ha conversa amb una alteritat, observem que es fa difícil identificar diferències substancials entre els diàlegs lírics en funció del receptor poètic. Més enllà del fet que el jo poètic sembla que té més tendència a dirigir-se al seu cor o a la seva ànima per aprofundir en el coneixement d'ell mateix, la seva veu poètica respon a uns patrons molt semblants amb els diferents interlocutors. Podríem dir que la identitat del jo líric, si bé passa per diversos moments i estats d'ànim, és força unitària i homogènia, la qual cosa també vol dir que no està subordinada al tipus de destinatari amb el qual estableix un diàleg. Cal aclarir, això sí, que aquesta identitat unitària es percep de manera molt més acusada en el conjunt dels noranta-dos poemes que Màrius Torres va decidir publicar. Per aquest motiu, doncs, els diàlegs d'aquest corpus poètic en concret, d'especial importància pel nostre objecte d'estudi, no es presten gaire a ser tractats de manera individualitzada i diferenciada tenint en compte el destinatari.

Si ens ocupem de l'anhel religiós, veiem que no sols cristal·litza quan dialoga amb Déu, invocant-lo de manera explícita o bé emprant nombroses figures al·legòriques, sinó que també es fa present amb la resta d'interlocutors, perquè el rol que exerceixen aquestes segones persones sol ser eminentment espiritual. Com hem vist, el jo líric s'ajuda de la presència d'aquestes alteritats per cultivar la facultat de contemplació i d'admiració; per expressar profunds desitjos, com és l'ansia d'absolut; per aprofundir en preguntes

²⁰⁴ Els quinze poemes que va identificar Mercè Boixareu (1993b: 114) i que citem aquí amb la numeració que va establir Margarida Prats en la seva edició (2010) són els següents: «Que sigui la meua ànima la corda d'un llaüt...» [7], «Els noms» [36], «Música llunyana, en la nit» [44], «Potser un altre infinit» [50], «Per què es trista la font que s'ha estrocat» [59], «Tenim set d'existir més enllà de les formes...» [47], «O Tu, que encens la llum sobre cada semença...» [23], «Sé que hauré d'oblidar, per poder-te comprendre...» [54], «Com un nounat, dejú de la llet de la mare...» [55], «Si m'haguessis fet néixer gra de blat...» [75], «Així un núvol es fon i deixa el cel més blau...» [66], «L'abisme de llum» [70], «La lectura dels àngels» [84] i «Aniversari» [89].

metafísiques que alimenten la recerca espiritual; per escrutar els camins del món interior; per alliberar-se dels neguits que l'assetgen o per trobar consol en la paraula poètica. Hi ha una autèntica necessitat existencial, amb un fort component religiós, en els motius que empenyen el jo poètic a expressar-se a un tu poètic i en funció dels quals també es defineix la veu poètica torressiana. Per altra banda, fixem-nos que entre els poemes en els quals no hi ha cap interlocutor poètic, alguns d'ells destaquen precisament pel seu contingut religiós, com és el cas de «La galerna, el llamp, el torb i la tempesta...» [39], «La lectura dels àngels» [84] o «Cançó» [92].

En tot cas, en considerar els destinataris poètics en els diàlegs lírics, hem vist que en aquesta poesia es poden identificar un gran nombre d'«interlocutors figurats» que aconsegueixen diferents funcions. I hem de suposar –seguint la proposta de Jordi Julià (1999: 146)–, que en els poemes en els quals no hi ha cap marca que indiqui l'existència d'un determinat receptor, hi ha també, inevitablement, un «tu íntim» al qual s'adrecen els versos, com succeeix en els monòlegs dramàtics, siguin de naturalesa poètica o teatral. Ara bé, encara que el jo poètic sempre s'adreça a algú, definit o hipotètic, no podem perdre de vista l'estatut monològic de la poesia; el fet que, en el fons, el jo poètic està parlant sol. Els destinataris concrets que hem identificat en aquesta poesia irrompen, en efecte, amb força, fruit de la necessitat del jo líric d'expressar-se i dirigir-se a un tu, però aquests receptors no deixen de ser abstractes, imaginàries; no poden oferir una escolta real, ni donar cap resposta. Tenint en compte la mudesa d'aquests interlocutors, resulta encara més interessant la recerca insistent de destinataris en aquesta poesia, que queda palesa en els múltiples senyals de receptors i en la seva caracterització. A desgrat que el jo líric estigui establert, en última instància, un diàleg amb si mateix i acabi encarnant un soliloqui, no per això deixa de cercar destinataris als quals traslladar la seva veu. Ben al contrari, veiem que sovint, en la poesia de Màrius Torres, el jo líric es dirigeix i s'aferma en ell mateix per mitjà d'un altre interlocutor poètic. És com si el jo poètic no pogués prescindir d'aquestes alteritats, tot i que abstractes, per poder trobar els fonaments de la seva identitat, a partir dels quals alça la seva veu. Tal vegada el difícil context vital i històric de Màrius Torres explica la necessitat que tenia el seu jo líric de comptar amb interlocutors per poder comprendre's i situar-se en el món. Amb tot, és gràcies al fet que, en darrer terme, no hi ha ningú a qui adreçar-se, que la veu poètica es pot expressar amb la màxima llibertat i gratuïtat.

D'aquesta paradoxa comunicativa en parla José Manuel Cuesta Abad (2018: 148) en relació amb la poesia de Rilke:

Nadie a quien hablar sería la norma elocutiva que dicta la extrema libertad del decir poético, pero también su limitación mayor, pues la escritura no cesa de requerir la ausencia del otro que siempre presupone, y el soliloquio del poema traiciona de mil formas el hecho de que «nuestras palabras son el signo excesivo de nuestra carencia».

També en la paraula poètica de Màrius Torres, doncs, podem detectar aquesta tensió comunicativa a causa de la presència absent dels destinataris poètics.

Això sí, la voluntat del jo líric d'inquirir en ell mateix per conèixer-se millor no només s'aprecia en el paper que desenvolupen els interlocutors. També es tradueix d'una manera molt clara en l'ús freqüent de tot un seguit d'expressions que posen l'accent en la dimensió interior, sobretot la que ateny al mateix jo líric. Destaca, primer de tot, l'expressió «al fons del meu cor», o amb la variació preposicional «en el fons del meu cor», que figura en el vers 11 del poema «Paraules de la nit» [10], en el vers 5 de «Qui sabrà mai els anys del somriure del món?...» [62], i en el vers 2 de «Nit d'agost» [78]. També la trobem expressada en primera persona plural –«al fons del nostre cor»– en el vers 11 de «Relotge de sol» [61]. Així mateix, en el vers 5 de «Vora la mar» [61], sobresurt, en un context d'introspecció personal, l'expressió «al fons de la meva peresa», de la mateixa manera que en el vers 5 del poema «Jo sento en mi la música d'un goig immaculat...» [79] trobem l'expressió «al fons del meu desert».

Molt significatiu és també l'adverbi «endins». En el poema «Vora la mar» [9], en relació amb els records personals, el jo líric diu: «venint de molt endins, / el meu passat ressona en la fondària / dels meus cargols marins» (vv. 14-16). En un altre poema, «En el silenci obscur d'unes parpelles closes...» [12], expressa: «jo vaig música endins, voluptuosament» (v. 11). També s'hi refereix a «Silenci de jardí» [51]: «Si el silenci tingués una ànima, que endins / viuria del seu cos» (v. 1); i en el poema «Retrat», en el qual el jo líric que contempla l'obra d'art «s'emporta endins dels ulls un resplendor fidel» (v. 4). Vegem, per últim, el símil que estableix el jo poètic del poema «Gener» [85]:

[...], com endins d'una ferida
un bes amarg i obscur,
sento fluir en la meua vida

Al costat de l'adverbi «endins», figura en un sentit semblant l'adjectiu «íntim»: en el poema «Al Present» [34], el jo líric es presenta reflexionant en «Alguna nit molt íntima» (v. 9); a «Silenci de jardí» [51], l'ànima del silenci s'encarna «en el cercle més íntim d'una rosa» (v. 3); a «L'esfinx interior» [77] l'enigma de l'eternitat es troba en «l'íntim espant» (v. 11); i a «Tarda i vespre» [81], s'apel·la a la «Íntima pau» (v. 11, II).

Una altra expressió recurrent i indicativa d'aquest èmfasi en la interioritat és «dins meu» o «dintre meu». En el poema «Lorelei» [23], «l'aiguabarreig dels meus deliris» (v. 3) es troba «fumejant com una ara / dins meu» (vv. 4-5). En un altre poema, «Calma» [60], «El cel, tan prop, apaga dintre meu, un moment, / l'aspra set de la terra que pesa en el meu cos.» (vv. 1-2). Semblantment, en la composició «No és prou que a cada instant mori una mica...» [63], el cor del jo líric assevera: «Cal que morin també, dins meu, els meus records» (v. 2). I en el poema «Enllà passa la música riu d'espais i de llum...» [64], és el mateix jo líric qui pregunta a l'ànima: «Veu radiant i pàl·lida, / ¿ets tu, que ets dintre meu, o l'ombra del teu cant?» (vv. 17-18).

Convé subratllar especialment que, en diferents ocasions, l'espai interior que s'assenyala amb la preposició «dins» s'identifica amb el lloc de Déu i del misteri: «Pare de l'infinit que tots portem a dins» (v. 4) resa el jo líric de «Pelegrins» [46], que sent com la fe «murmura en la nuesa del nostre temple intern» (v. 12); «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri / ànima –vell misteri que t'agites dins meu» (vv. 1-2) pregunta en aquest altre poema que pren el títol del primer vers [69]. Ho tornem a veure en «La nit és un palau a la teva mesura...» [76], en què el jo líric demana a la seva ànima: «escolta bategar, com en somnis, dins teu, / el repòs de la mort, el silenci de Déu» (vv. 11-12). Culmina, així, el que li havia dit a l'ànima al principi d'aquesta mateixa composició: «Tota distància cap al teu interior» (v. 3). Fixem-nos que és la mateixa idea que l'ànima transmet al jo líric en els versos anteriorment citats del poema «Enllà passa la música, riu d'espais i de llum...» [64]: «–Ah, no guaitis enfora! Interior, / sóc jo qui fa la música, i la vida, i l'amor.» (vv. 27-28). També s'al·ludeix a la correlació diví-interior emprant una altra tipus de formulació: en el poema «Al Present» [34], s'apel·la a «l'arrel divina que és soterrada en mi» (v. 12). Alhora, cal considerar «L'esfinx

interior» [77], en què s'afirma que l'home «no trobarà l'esfinx» (v. 8), és a dir, el misteri, «si no la porta dins» (v. 8).²⁰⁵

En la mateixa línia d'aquestes citacions, podem veure que l'escrutini del món interior no sols revela la voluntat d'autoconeixement; també es presenta com un itinerari per accedir a Déu. Màrius Torres podia estar familiaritzat amb aquesta concepció arrel de les seves lectures de sant Agustí i sant Joan de la Creu, els quals van fer grans aportacions entorn d'aquesta idea. Gràcies a les cartes que Màrius Torres va adreçar a Mercè Figueras, sabem que aquests autors eren figures de referència per a ell. En una carta del 3 de novembre de 1937, llegim: “Ningú que estimi completament la naturalesa de l'home pot romandre indiferent davant les Floretes de sant Francesc, les memòries de Swedenborg o els poemes de sant Joan de la Creu. També grans psicòlegs com sant Agustí saben parlar sàviament de Déu” (Torres, 2017: 398).²⁰⁶

En el context de l'antiguitat tardana cristiana, Agustí d'Hipona, en el llibre desè de les seves *Confessions* –que dedica a la memòria, en tant que fonament de la identitat personal–, en preguntar-se on ha de cercar Déu, insisteix que en la pròpia ànima, en la seu de l'esperit, on també roman la memòria. Així en parla:

Què és, doncs, el que estimo, quan estimo el meu Déu? Quin és aquest ésser que hi ha damunt el cim de la meva ànima? Per mitjà de la meva ànima mateixa vull pujar fins a ell. (Agustí d'Hipona, 2007: 269).

Vet aquí que, ascendint per mitjà del meu esperit fins a vós, que romaneu sempre damunt meu, jo depassaré igualment aquesta meva puixança, que hom anomena memòria, amb el deler d'assolir-vos, per on podeu ésser assolit, i d'unir-me a vós, per on és possible aquesta unió. (Agustí d'Hipona, 2007: 283).

Com explica Gabriel Amengual (2011: 54), l'exercici de memòria i el recorregut per les cavernes del seu interior que té lloc en les *Confessions* és al servei de l'autoconeixement amb la finalitat de conèixer Déu. La introspecció traspasa, doncs, el mateix jo, perquè acaba remetent a una dimensió diferent d'ell. Per això, segons Amengual (2011: 55), la consciència humana és, per a sant Agustí, l'abisme sense fons que comunica amb l'abisme del misteri que és Déu. En paraules de Josep Batalla (2004: 188), “el Déu d'Agustí, sense deixar d'ésser transcendent a l'home –això és, *superior summo*

²⁰⁵ En relació amb el poema «L'esfinx interior» [77], vegeu el comentari que li va dedicar Jad Hatem (2013: 91-94).

²⁰⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada a Torres, 2011: 210-213.

hominis–, li és màximament immanent –això és, *interior intimo hominis*–. D’aquesta manera, gir endins i impuls enlaire esdevenen paradoxalment un mateix moviment”.

Del segle IV aC. fem un salt al segle XVI, al Renaixement hispànic, per aturar-nos a un dels cims de la poesia mística castellana: el *Càntic espiritual* de sant Joan de la Creu, fortament influenciat pel llibre bíblic del *Càntic dels Càntics*. En la vuitena estrofa de la primera cançó del *Càntic* (segona versió), la veu poètica manifesta així on es troba «l’Estimat»; al·legoria fonamental de Déu:

¿Qué más quieres, ¡oh alma!, y qué más buscas fuera de ti, pues dentro de ti tienes tus riquezas, tus deleites, tu satisfacción, tu hartura y tu reino, que es tu Amado, a quien desea y busca tu alma? Gózate y alégrate en tu interior recogimiento con él, pues le tienes tan cerca. Ahí le desea, ahí le adora, y no le vayas a buscar fuera de ti, porque te distraerás y cansarás y no le hallarás ni gozarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de ti. Sólo hay una cosa que, aunque está dentro de ti, está escondido. Pero gran cosa es saber el lugar donde está escondido para buscarle allí a lo cierto. Y esto es [lo] que tú también, aquí, alma, pides cuando con afecto de amor dices: ¿A dónde te escondiste? (San Juan de la Cruz, 2014: 744).

En aquesta disquisició sobre la recerca amorosa de Déu, queda palès que és a l’interior de l’ànima, «dentro de ti», on s’ha de cercar Déu, «tu Amado». Això sí, hi és de manera amagada, secreta: «aunque està dentro de ti, está escondido». Es tracta d’una idea que també apareix en la poesia de Màrius Torres. En la composició «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69], no només s’identifica Déu amb el misteri, com hem vist abans, sinó que es pot seguir el seu camí «en la fosca» (v. 14) i «besar molt humilment el seu senyal diví / en cada món secret que envolta el nostre viure.» (vv. 16-17).

A part d’aquesta idea en concret, potser també hauríem d’interpretar com a simptomàtic de l’espiritualitat torressiana el fet que, en la seva poesia, sovintegi la presència d’elements que es caracteritzen per la seva naturalesa secreta, sobretot tenint en compte que el secret simbolitza el poder sobrenatural (Ciriot, 1997: 401). En la VI «Cançó a Mahalta» [22], el perfum fermenta en «interiors de secreta elegància» (v. 13); en la tanka de «La mort» del poema «Entre l’herba i el núvol» [27], s’admira que les fulles de trèmol tinguin «una mort tan secreta» (v. 5); a «Un altre abril» [29], s’apel·la dues vegades a «una aigua secreta» (vv. 1 i 21), així com als «secrets de pau» (v. 18); a «La galerna i el llamp, el torb i la tempesta...» [39], el perfum de la flor de l’esperança és «secret com la pregària;» (v. 6); i a «Última rosa» [49], la flor també s’obre de manera «secreta» (v. 2).

Les fonts primàries de què disposem no ens permeten saber amb detall fins a quin punt Màrius Torres era coneixedor de la filosofia de sant Agustí, o de la poesia de sant Joan de la Creu, ni tampoc en quina mesura el van influenciar. Però és evident que, d'una manera més o menys directa –sigui a partir de la lectura d'aquests mateixos autors, o a través d'altres autors que n'han rebut influències–, la poesia de Màrius Torres és hereva d'aquesta línia de pensament de la tradició cristiana: això és, la recerca interior no sols com a coneixement d'un mateix, sinó també com a via d'aproximació a Déu.

2.2. La unió de contraris

En la poesia de Màrius Torres la unió de contraris és una constant molt present, la qual cosa vol dir que les paradoxes i els oxímorons apareixen amb gran freqüència al llarg de tota la seva obra. En paraules de Mariàngels Cerdà (1993: 77), “La conciliació hermètica d'opòsits és ben característica d'aquesta producció poètica”. D'entrada, podem observar que hi ha una certa predilecció per descriure elements pel seu caràcter antitètic: la música de «Sonata da Chiesa» [2] és «severa i dolça» (v. 5); la veu que crida a «Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val...» [6] ho fa «en la tenebra clara» (v. 4); el record del poema «Presència» [35] es mou també «en la tenebra clara» (v. 4); el record de la V «Cançó de Mahalta» [21] s'atansa «amb dolça temença» (v. 7); els somnis que parlen en el poema «Els rostres en els somnis» [52] s'expressen «en una llengua misteriosa i clara» (v. 7); i la «Nit d'agost» [78] es caracteritza per ser una «dolça nit enganyadora» (v. 7). D'aquest tipus de construcció en parla Jean-Pierre Jossua en el seu llibre *Literatura i absolut*:

Forma extrema de paradoxa poètica, l'oxímoron pressuposa una semblança, però la subverteix o la neutralitza per tal de produir un efecte molt poderós. Com escrivia Michel de Certeau, aquesta forma «crea un buit en el llenguatge. Hi talla el lloc d'un indicible». La poesia l'ha fet servir sempre, des de Quevedo, que anomenava els seus llibres «*músicos callados contrapuntos*» fins a la «jovenesa de la mort» de Novalis i la «Música de silenci» de Mallarmé. Però és especialment notable la seva aptesa per obrir vers el transcendent. (Jossua, 2000: 70).

Cal també tenir en compte que una de les singularitats del discurs poètico-místic és justament la seva «naturalesa omnicomprensiva», la principal característica de la qual consisteix a expressar simultàniament l'aspecte afirmatiu i negatiu d'una mateixa experiència, transgredint així el principi de no contradicció (Vega, 2000: 338). Ara bé, més que juxtaposar contraris, el que sol succeir en el discurs poètic de Màrius Torres és que posa en relleu i explora determinats pols oposats que es troben imbricats. A voltes

aquests pols s'interrelacionen de manera tensa i conflictiva i, d'altres vegades, molt més habitualment, es concilien de forma harmònica, tal com és característic –segons Marrugat (2015: 25-27)– de la poesia postsimbolista. També, algun cop, una mateixa oposició que d'entrada es presenta com a distant s'acaba resolent en la complementarietat més harmònica. S'estableixen, doncs, diferents tipus de relacions entre els elements contraris. Ho veiem en aprofundir en el que són, al nostre entendre, els tres principals eixos de pols oposats que graviten en aquesta poesia: el dolor o la tristesa en contraposició a l'alegria o la pau, la vida respecte a la mort, i el silenci en oposició a la paraula.

El vincle que es teixeix entre la tristesa i l'alegria és segurament un dels que més singularitza l'obra poètica de Màrius Torres. Hi ha molts poemes representatius en aquest sentit. Un dels més colpidors és «Dia clar» [4], que hem reproduït en l'anterior apartat. Aquest poema ha estat recentment objecte d'un valuós comentari per part del també poeta Jaume Pont (2017: 13-19). En aquest text, s'al·ludeix a una noció que és molt significativa pel tema que aquí tractem. Pont (2017: 15) parla de l'«estètica de la melangia» per a definir aquesta amalgama de sentiments oposats que cristal·litza en una part important de la poesia de Màrius Torres. També Jordi Pàmias, anteriorment, va identificar la melangia com un dels temes principals d'aquesta poesia i és per això que va dedicar-li un breu apartat en el seu estudi (vegeu Pàmias, 1982: 73). Si repassem tota l'obra poètica de Màrius Torres, veiem que aquesta paraula, «melangia», apareix de manera específica –o amb una petita variant: «melangiosa»– en vuit versos.²⁰⁷ Però, a banda dels poemes en què s'empra concretament aquest mot, és una noció que va recurrent gran part de la poètica de Màrius Torres, en el sentit que són molt freqüents les referències a la interacció o a la unió entre el sentiment de tristesa i el d'alegria, si bé de vegades s'expressa en altres paraules del mateix camp semàntic.

En alguns dels poemes en què s'hi al·ludeix, s'imposa la idea que aquests dos estats d'ànim s'experimenten al mateix temps, fusionats l'un en l'altre. Tal com s'expressa en un mateix poema de Màrius Torres, en la VI «Cançó a Mahalta» [22], «la Felicitat i la Malencolia / volen de cor a cor ensems» (vv. 9-10). També es pot llegir des d'aquesta

²⁰⁷ La paraula «melangia» apareix en els següents versos: vers 13 de la III «Cançó a Mahalta» [19]; vers 2 de «Bon dia d'octubre» [32]; versos 7 i 8 de «Record d'una música [73]; vers 27 del poema «Faula al gust antic» [99]; vers 23 de «Camí de Sant Maurici» [138]; vers 21 de la segona part del poema «Carme» [143]; i vers 19 d'«Un temps, ple d'esperança» [147].

òptica l'últim vers del poema «Dia clar» [4]: «Si no estigués trist, res no fóra tan bell» (v. 5). Molt interessant és, alhora, la tanka titulada «L'amor» d'«Entre l'herba i els núvols» [27], en la qual el jo líric adopta una actitud reflexiva davant d'aquest fenomen: «¿Com la tristesa / cor endins és tan dolça?» (vv. 1-2). Tot seguit n'ofereix una resposta: «És com seria / una alegria feble / –si no fossin les llàgrimes–» (vv. 3-5). També es remarca aquesta fusió de sentiments dispars en el poema «Potser un altre infinit» [50], en el qual s'apel·la a «l'amarga meravella de viure i de sofrir» (v. 11). A la vegada, a «¿Qui sabrà mai els anys del somriure del món...» [62], s'invoca un «temps mesclat d'enyorament i d'esperança» (v. 4) i, en el poema «Gener» [85], es descriu una tristesa que és «tèbia com una pau» (v. 20). Hi ha, doncs, força versos en els quals sentiments que d'entrada són contraris es presenten com a indestruïbles.

¿Què hi ha, però, rere aquesta insistència en la unió d'estats d'ànim oposats? Segons Jaume Pont (2017: 16), “en aquesta tristesa que per contrast se sublima en coloració, en veladura estètica d'un dia clar i lluminós, veiem com s'hi aferma, tanmateix, un dels estigmes emocionals més presents en la poesia de Màrius Torres: la inconstància de la felicitat”. En efecte, potser és justament fruit d'una gran presa consciència de la fragilitat a què està sotmesa la felicitat o l'alegria, que es posa tan d'èmfasi en la «melangia», en «l'alegria feble», o en la «tristesa tèbia com una pau». Es detecta, en aquesta poesia, una voluntat d'assolir un estat d'ànim més estable i constant en el temps, la qual cosa passa per saber assumir i integrar sentiments antitètics com són l'alegria o la tristesa. Cada un d'aquests sentiments es caracteritza per ser particularment passatger i volàtil, però en la seva mútua fusió té lloc un equilibri molt més sòlid. En aquest sentit, la melangia és en un sentiment més elaborat, o fins i tot un estat d'ànim superior, en tant que és el resultat d'un treball previ, d'un aprenentatge assolit; en bona mesura prova de l'acceptació i la transformació del dolor.

El desig per aconseguir un estat d'ànim més ferm i durador en el temps queda plasmat en el poema «Que sigui la meva ànima, la corda d'un llaüt...» [7], en el qual el jo líric suplica a Déu:

Jo vull ésser constant en els plors i en els crits,
i cantar sempre igual, ignorant les follies,
els delers, els neguits,
el corb que sobrevola l'estepa dels meus dies...

Jo vull ésser com tu, o corda que diries
que sempre et polsen uns mateixos dits. (vv. 19-24)

També el poema «Fidelitat» [121] és molt il·lustratiu d'aquesta voluntat. En reproduïm les dues primeres estrofes:

Quines paraules us podria dir
que fossin més constants, dona cruel,
que el meu vell silenci on plau sofrir
calladament fidel?

Joiós sofrir, felicitat amarga,
vós sou el sol i els núvols del meu cel.
Quina agonia em podria ser llarga,
eternament fidel? (vv. 1-8)

En tot cas, hi ha, com dèiem, un procés previ abans d'arribar a aquest «joiós sofrir». Encara que puguem trobar, com hem vist, tot un seguit de versos en els quals sentiments contraris es presenten directament ben imbricats, també en trobem d'altres en què aquests sentiments mantenen una relació de caràcter consecutiu. Fixem-nos, per exemple, en aquesta invocació del poema «Bon dia d'octubre» [32]:

o sol d'octubre, melangiosa delícia,
tu portes
a la seva tristesa la pàl·lida carícia
d'una esperança. (vv. 2-5)

Com va expressar Montserrat Badia i Cardús (1987: 383) a propòsit d'aquests versos, “A la tristesa del pressentiment de l'hivern se sobreposa l'esperança d'una altra primavera”. No és endebades l'ús del verb «sobreposar-se». Amb aquesta paraula s'indica que l'esperança que arriba posteriorment no dissipa la tristesa, sinó que s'uneix a ella, s'hi afegeix a sobre, de manera que la tristesa segueix restant allà. Un altre poema revelador és «Record d'una música» [73], en el qual el jo líric demana que «la tristesa se'm fongui en melangia, / la melangia en pau» (vv. 7-8). Queda, doncs, ben de manifest de quina manera evolucionen aquests sentiments. També els primers versos d'«Això és la joia» [71] es presten a ser llegits en aquesta línia: «Això és la joia –ser un ocell, creuar / un cel on la tempesta deixà una pau intensa.» (vv. 1-2). És després de la tempesta que arriba aquesta pau que simbolitza la joia. Vegem, finalment, l'evolució

que hi ha entre la primera i la segona part del poema «Per què és trista la font que s’ha estroncat...» [59]; títol que constitueix alhora el primers vers. Mentre que, en la primera part, trobem un jo poètic atemorit que es vol refugiar en el passat i que té por del que li depara el futur: «Què val el què m’espera? / No sóc avar sinó del que he viscut.» (vv. 12-13); en la segona part, en canvi, s’encara als seus sentiments amb una mirada irònica i optimista:

per què has fet, o diví Pare de la ironia,
tan bells els sentiments humans?
¿Tan dolça la tristor, tan rara l’alegria
que mor abans? (vv. 7-9)

En els dos últims versos, s’acaba de capgirar la perspectiva amb què s’havia inaugurat el poema: «¿Per què és bella la font que s’ha estroncat / i el sol quan va a la posta?» (vv. 12-13). És evident, d’altra banda, que en una contraposició com aquesta hi ha també una clara voluntat estètica.

Un altre eix fonamental de pols oposats es dona en la relació entre la vida i la mort. Un primer poema que n’és emblemàtic és «Febrer» [8]. En el segon vers de cada una de les tres estrofes, s’introdueix un vers que apel·la al mateix *leitmotiv*: «Ara és temps de morir, que la vida es reforça» (v. 2); «Ara és temps de morir, que la mort no és enlloc» (v. 9); «Ara és temps de morir, que la vida comença» (v. 15). Observem, seguint la interpretació de Prats (1995: 110), com es contraposa l’etern retorn lucrecià amb la sentència «ara és temps de morir»; una oposició que es resol en l’analogia dels cinc últims versos:

Com un foc invisible, meravellós, intern
sota la terra nua batega el crit etern
de la larva, l’arrel i la semença.
Així els antics, en gerres de rústega faiança,
guardaven el vi de Falern. (vv. 16-20)

S’identifica la funció de la terra amb el símbol del vi: foc invisible generador de vida. Així doncs, com va expressar Sargatal (1983: 13), “la mort és identificada amb la força regeneradora de la vida.”

La regeneració contínua del món i, de manera més específica, el tòpic de néixer per morir s'aborda en altres poemes. A «Faula al gust antic» [99], en el marc d'un paisatge primaveral, les roses, personificades, mediten sobre la seva condició: «-si florim morirem.- / Mai no ha tingut massa coratge / el qui desitja i tem.» (vv. 7-8). Tot seguit, les roses interroguen a la Mort:

O sobirana ¿per què ens crides
a la llum del teu hort?
De què et valdran les nostres vides
demà, quan haurem mort? (vv. 13-16)

Es queden, però, sense resposta, sense saber quin sentit té la seva vida si ben aviat hauran de morir, i és per això que «les flors, amb melangia, / neixen a contracor» (vv. 27-28).

En aquesta mateixa direcció se situa el poema «La Mort, un matí d'abril» [56], en el qual s'entaula un diàleg amb la Mort. El jo líric, després d'anomenar-la «Altiva segadora» (v. 7), perquè «segues el camp més fèrtil amb un falç de glaç» (v. 8), li demana: «¿de què et val afollar les espigues sens nombre / si et cau una llavor de cada brot que culls?» (vv. 9-10). Molt més punyents són els últims versos:

Orgullosa, ¿no saps que sota el teu sacrifici
la veu dels moribunds és molt més que un sanglot?
Una vida s'encén a cada sacrifici
Potser ni tu mateixa no pots morir del tot. (vv. 13-16)

El darrer vers, que la Mort no pot acabar de morir, esdevé, clarament, el més enigmàtic d'aquest poema. És suggestiu interpretar-lo a la llum de la concepció de la «mort impròpia» de Rilke, en contraposició a la «mort pròpia». Entendríem, així, que la Mort no pot morir plenament atès el seu caràcter anònim, inautèntic; en ella no hi ha l'aprenentatge de la mort, no ha realitzat la tasca de morir, per la qual cosa no ha assumit la mort, amb tot el que això comporta. Com planteja Maurice Blanchot (1992: 88) en la seva interpretació de Rilke, “En el horizonte humano, la muerte no es lo que está dado, es lo que hay que hacer: una tarea, aquello de lo que nos apoderamos activamente, lo que se hace fuente de nuestra actividad y nuestro dominio”. Alhora, el dubte que suscita l'adverbi «potser», amb el qual s'inicia el vers mencionat, ens recorda el misteri que embolcalla la mort i, per tant, el fet que només es pot pensar la mort

dubtosament: “porque pensar la muerte es introducir en el pensamiento lo absolutamente dudoso, el desmoronamiento de lo no-seguro” (Blanchot, 1992: 87).

Un altre poema rellevant quant al vincle entre la vida i la mort és «Arbor Mortis» [45]. Datat el 3 de gener de 1939, el poema mostra en quin sentit evoluciona la reflexió de Màrius Torres sobre la mort i com l'assumeix tres anys abans de morir. Aquesta composició poètica ha estat minuciosament i lúcidament analitzada per Marie-Claire Zimmermann (1993: 278-287). El títol d'aquest sonet ja és, en si mateix, molt singular, perquè subverteix la tradició occidental segons la qual l'arbre representa, en el sentit més ampli, la vida del cosmos, el creixement, la proliferació, la generació (Cirlot, 1997: 89). És per això que, segons Zimmermann (1993: 280), l'expressió *arbor mortis* es presta a ser interpretada com “un oxímoron, una violenta contradicció entre vida i mort que esdevindria una altra experiència integradora de les antítesis.” I l'ús del llatí respondria a la voluntat de consagrar solemnement una nova manera de parlar de la mort. L'epígraf que precedeix el sonet, constituït per dos cèlebres versos de Pere March, introdueix el tema d'aquest poema: «*Al punt que hom naix comença de morir / e morint creix, e creixent mor tot dia*». Es planteja de nou, doncs, el tòpic que afirma el naixement com l'inici del camí cap a la mort i, també, en el segon vers, com ha destacat recentment Jordi Oviedo (2018: 198), s'enuncia “un tòpic clàssic del pensament estoic de l'antiguitat, el *quotidie morimur*, que l'epístola XIV *ad Lucilium* de Sèneca, entre molts altres textos, va difondre a l'edat mitjana, des d'on va ser recollit pel pare d'Ausiàs March”. L'aportació d'Oviedo encara pren més rellevància si tenim en compte que Màrius Torres, en una carta a Mercè Figueras, es mostra coneixedor de les *Cartes a Lucili* de Séneca.²⁰⁸ Tornant al sonet, en el primer quartet, es comencen a poetitzar aquests motius seguint amb el camp lèxic de la vida vegetal, però també de la vida humana:

Déu, al primer batec de cada cor que neix,
sembra dues llavors en una sola argila:
la vida remorosa que cada instant s'esfila,
la mort silenciosa que cada instant s'acreix. (vv. 1-4)

²⁰⁸ Carta a Mercè Figueras (1937-10-07) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/201> [última consulta: 2019]. Aquesta carta ha estat parcialment editada per Pere Ballart i Jordi Julià (Torres, 2011: 140-142).

Per tant, Déu, en tant que creador de la vida, diposita simultàniament dues llavors –la de la vida i la de la mort– en el sòl on ha d’arrelar i créixer l’arbre, que es converteix en l’al·legoria vertebradora d’aquest poema. En paraules de Zimmerman (1993: 283), “No hi ha haurà dos arbres, el de la vida i el de la mort, sinó un de sol, que és una síntesi vida/mort”. Aquest arbre habita «En l’estança més closa de la nostra existència / allà on només habiten l’esperança i l’horror» (vv. 5-6) i «creix, interior, / de tot el que es marceix en la nostra vivència» (vv. 7-8). L’arbre, doncs, com va indicar Alfred Sargatal (1983: 19), no viu en el cos, sinó en el si de la nostra ànima i s’alimenta de tot el que es mustiga en el dia a dia, siguin pors o il·lusions. Es tracta d’un arbre que representa una vida humana, i que va creixent d’acord amb els ritmes de la naturalesa, fins que arriba «el gran vent del destí» (v. 9). Aleshores, el brancatge de l’arbre –el seu exterior visible– «vibra» (v. 10) i les seves arrels –el seu interior invisible– s’estrenyen «fibra a fibra» (v. 12), la qual cosa posa en relleu la “paronomàsia *vibra, fibra*, que ens fa passar del món visible de l’arbre i del món a un món invisible en què el cos es destrueix *fibra a fibra*”, una expressió que fa ús d’un mot referent a la vida vegetal (Zimmermann, 1993: 286). Els dos últims versos suggereixen el salt a l’eternitat: «Faran les teves fulles una ombra de repòs, / i un aspre perfum d’ànima vindrà a les teves flors» (vv. 13-14). Tenint en compte de nou la lectura de Zimmermann (1993: 286-287), ens adonem que, en l’últim vers, té lloc una dinàmica fusió del món terrestre i del món espiritual, alhora que mostra l’adhesió del jo a la vida eterna després de la mort del cos.

Dos mesos després d’haver escrit «Arbor Mortis» [45], escriu el poema «El Temple de la Mort» [48], en el qual continua indagant en l’experiència de la mort. El jo poètic para ara esment en la seva ànima, en el seu desig per alliberar-se del cos on es troba tancada. Vol assolir una vida plena i és per això que «guaita enfora, a l’espai on la vida governa» (v. 4). Es posa així en relleu “la paradoxa segons la qual continuar viu és estar mort i és morir, precisament, assolir més alta vida” (Ballart, 1992: 7). I val la pena fer notar, com va destacar també Pere Ballart (1992: 7), que, per expressar aquesta idea, el poeta evita la tradicional analogia segons la qual el cos és la presó de l’ànima. Presenta, en canvi, un poble d’ocells, ansiosos de llibertat, que es troben tancats en un temple pagà, un recinte a hores d’ara trist, mig en runes, d’un déu abandonat. És per aquest motiu que els ocells anhelan la mort, l’únic mitjà que els permetrà sortir del temple i abraçar l’eternitat: «La Mort –tots els camins que arriben fins a Déu / passen sota els teus arcs, o portal de misteri–» (vv. 9-10). Així és que, encara que es cregui en la immortalitat de

l'ànima, en la vida eterna, no per això es resol l'enigma de la mort: el trànsit que implica la mort es continua concebant com un «portal de misteri».

A principis de 1941, Màrius Torres escriu el poema «Això és la joia» [71], en què la mort és vista com una experiència alliberadora i de plenitud. Si considerem el factor cronològic, aquesta composició poètica representa, segons Margarida Prats (1995: 124), “el darrer esglaó de la recerca del poeta sobre el sentit de la mort, car a partir d'aquest poema apareixerà sempre com una realitat assumida, interioritzada.” En efecte, en aquest any, podem identificar una altra mutació en el tractament de la mort que apunta en aquest sentit. No obstant això, si filem més prim, tenint present el to i l'actitud general del jo poètic d'aquesta poesia i del mateix Màrius Torres, potser, més que titllar la mort de «realitat assumida i interioritzada» –com si a partir d'aleshores la relació amb la mort quedés exempta de tot interrogant o misteri, o com si l'ésser humà fos capaç d'assumir plenament la mort–, sembla més escaient qualificar aquest últim esglaó d'acceptació, simplement, serena i lúcida. Vegem els quatre versos que conformen «Això és la joia» (71):

Això és la joia –ser un ocell, creuar
un cel on la tempesta deixà una pau intensa.
I això és la mort –tancar els ulls, escoltar
el silenci de quan la música comença.

Aquests versos, per si mateixos, no revelen la fe del poeta en una vida ultraterrenal. Tanmateix, com que Màrius Torres, en el decurs de la seva obra poètica, sol utilitzar l'analogia vida/música –vegeu, per exemple, els poemes «No és prou que a cada instant mori una mica...» [63], «Mozart» [72], o «Record d'una música» [73]– podem interpretar que la música que comença després de l'instant de la mort significa també vida, si bé de l'ànima o de l'esperit separat del cos.

A part dels diferents poemes que hem tractat, encara hi ha, en aquest corpus poètic, molts altres versos representatius d'aquesta unió d'oposats: en la tanka de «La mort» d'«Entre l'herba i els núvols» [27], s'admira que les «Fulles del trèmol» (v. 1) tinguin «un viure tan sensible / una mort tan secreta» (vv. 4-5); en el poema «L'àngel del vespre» [33], es remarca que «tot el que viu» és «mortal» (v. 13), i s'apel·la a «la minúscula mort que creix dins meu» (v. 20); a «Música llunyana, en la nit» [44], es fa referència a «una vida que sempre té alguna cosa morta» (v. 14); a «O Tu, que encens la

llum sobre cada semença...» [53], s'invoca a l'«Enlluernada mort que la vida somnia» (v. 12); a «L'abisme de llum» [70], s'al·ludeix al «renaixement de tot morir» (v. 11); i, en el poema «Cançó», [95] veiem com es repeteixen els versos «morir cada nit em plauria / i renéixer cada matí» (vv. 1-2 i 23-24).

En les lectures que s'han fet de la poesia de Màrius Torres, sovint s'ha destacat que està molt marcada pel tema de la mort.²⁰⁹ I, certament, n'és un tema central. Amb tot, probablement el que és més distintiu d'aquesta obra poètica no és tant l'al·lusió a la mort, sinó, més concretament, les referències a la mort en interrelació amb la vida. És ben clar que en aquesta poesia la mort no es concep com un mer esdeveniment al final de l'existència, sinó com un fenomen que es manté present i actiu al llarg de tota la vida física, acompanyant-la i dotant-la de sentit. És com si la vida i la mort compartissin unes mateixes coordenades, i en les quals tendeixen –no sempre– a confluïr en sintonia. Però no només això: com hem pogut veure a partir dels poemes «Arbor Mortis» [45], «El Temple de la Mort» [48] i «Això és la joia» [71] –composicions escrites entre el 1939 i el 1942–, després que hagi acabat la vida biològica, la veu poètica torressiana segueix parlant de vida, per bé que aquesta sigui d'una altra naturalesa. Aquests motius poden explicar, juntament amb la sempre present finalitat estètica, per què en aquesta poesia, en tantes ocasions, un concepte apareix al costat de l'altre.

L'oscil·lació que hi ha entre el llenguatge i el silenci amb relació a Déu és també molt definitiva d'aquesta producció poètica. El poema «Els noms» [36] és un dels més il·luminadors d'aquesta oposició. Tal com succeeix en el poema «Arbor Mortis» [45], l'epígraf que l'encapçala –en aquest cas del teòleg i poeta místic Fray Luis de León– és molt indicatiu del tema que es planteja: «*Si el nombre es imagen que sustiuye por cuyo es, ¿qué nombre de voz o qué concepto de entendimiento puede llegar a ser imagen de Dios?*». En aquesta composició, s'introdueixen dues idees fonamentals del *topos* de la insuficiència de la paraula per dir a Déu: la consciència que no el podem anomenar amb cap nom concret perquè Ell és «el Nom sense nom» (v. 3), perquè «Tan enlaire com ets, Senyor, ¿quin mot podria / empresonar el teu infinit en el seu punt?» (vv. 5-6); i, tanmateix, la fonda necessitat d'interpel·lar-lo amb noms i relats: «Però t'hem de cridar; i al teu davant, un dia, / tot home és un covard, un foll i un moribund» (vv. 7-8). Amb

²⁰⁹ Vegeu, per exemple, Barrera, 1945: 3; Boixareu, 1968: 158; Castellet & Molas, 1963: 144; Fuster, 1956: 174; Pàmias, 1982: 82; Pont, 1977: 33; Pujals, 1994: 45; i Vallverdú, 1980: 45.

aquest «t'hem de cridar», que es presenta com un ímpetu ineluctable, s'evidencia la feblesa humana, causant del fet que «el teu silenci profanem amb paraules» (v. 10).

També el sonet «Els pelegrins» [46] posa l'accent en aquest conflicte. La tensió que hi ha entre la consciència de la inadequació de tota mediació religiosa i la necessitat de fer-ne ús queda condensada en el següent vers: «et sentim sobretot en la nostra impotència» (v. 8). Segueixen a aquest vers les dues últimes estrofes del poema, en les quals es descabdella així aquesta idea:

Sabem que en aquest món no arribarem a Tu.
Però l'ardent impuls de fe que se'ns enduu
més enllà dels altars, els claustres i les aules,

murmura en la nuesa del nostre temple intern
un himne que és un eco del teu silenci etern
—o Tu que ets més enllà de les nostres paraules! (vv. 9-14)

És evident que la fe depassa totes les mediacions establertes; també, doncs, la mediació que constitueixen les paraules. Ara bé, sigui el llenguatge que sigui, no és només que sigui insuficient o inadequat atesa la naturalesa de Déu, sinó que també ho és atès el sentiment d'infinit de l'ésser humà. Els diferents mitjans de què pot fer ús no deixen de ser, com s'expressa a «Tenim set d'existir més enllà de les formes...» [47], «formes / on ens han clos el temps i la realitat» (vv. 2-3), i, com resa el primer vers que dona títol a aquest poema, «Tenim set d'existir més enllà de les formes», d'aquestes formes finites i contingents. Aquest anhel també significa que «Tenim set d'aquell món que no podem comprendre / on tot és llibertat i tot és esperit» (vv. 4-5) i que «Tenim set de la llei rígida i inflexible / que regeix l'infinit de la Creació» (vv. 9-10). Fixem-nos que aquest desig insadollable encara s'agreuja més en intentar satisfer-lo: «Qui s'acosta als teus dolls, torna amb més set encara» (v. 14). No es tracta, doncs, d'aconseguir sadollar-lo, sinó, senzillament de sentir-lo, d'escoltar —tornem al poema «Els pelegrins» [46]— l'himne que «murmura en la nuesa del nostre temple intern» (v. 12). És, doncs, en l'interior d'un mateix on es pot minimitzar la contrarietat que suposa experimentar aquest anhel.

Malgrat aquesta troballa, el problema de les mediacions segueix latent en aquesta poesia, com podem veure a «Sé que hauré d'oblidar, per poder-te comprendre...» [54],

cronològicament posterior. En aquest cas, però, el jo poètic esdevé més indulgent pel que fa a l'ús del llenguatge humà per al·ludir a Déu. Encara que la paraula sigui «opaca, estèril, borda» (v. 7), no es pot pas menystenir: «Menysprear-la, potser seria més que un crim.» (v. 10). Què cal fer, doncs? En el desig que expressa el jo líric en els quatre últims versos del poema s'entreu un camí:

Però jo vull fugir d'aquests mots on morim,

i somniar la llengua d'una major naixença
on sigui cada síl·laba com el batec d'un cor
fent ritme en el torrent d'una sang que no mor. (vv. 11-14)

Aquests versos, tot i que s'han titllat d'ambigus i de vorejar la contradicció (Pàmias, 1982: 125) fa l'efecte que assenyalen un dels atributs característics del llenguatge religiós: la provisionalitat. Tenint en compte les aportacions de l'antropòleg de la religió Lluís Duch,²¹⁰ interpretem que els mots dels quals hem de fugir –perquè són «mots on morim» (v. 11)–, són els recursos verbals que s'han esgotat per dir a Déu, i «la llengua d'una major naixença» (v. 12) que hem d'articular són les noves paraules o expressions que hem de crear per actualitzar, per seguir actualitzant, de manera indefinida, aquest llenguatge, que és eminentment un «llenguatge-trampolí», cosa que també vol dir relatiu, provisional, transitori. Aquesta interpretació encaixa amb el fet que, en diferents poemes de Màrius Torres, com ara «Febrer» [8], «¿Qui sabrà mai els anys del somriure del món?...» [62] o «Dispars de caçadors sobtant la tarda clara!...» [67], es fa palès un cert sentit de la provisionalitat. També el motiu poètic dels núvols i de les roses, així com les referències al cicle del dia i la nit, el pas de les estacions o el curs de la naturalesa remetent a la idea del pas del temps i la caducitat de la vida.

Per altra banda, en el poema «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69], s'obre una altra perspectiva des d'on abordar i resoldre aquesta problemàtica; la paradoxa que Déu “Ens porta amb Ell; i d'Ell l'infinit ens separa” (v. 7):

Potser no ullarem mai la llum que tot ho crea
ni mai el nostre esguard podrà penetrar arreu;
no veurem la nostra ànima com Ell mateix la veu,
ni serà tot misteri vençut per una idea;

²¹⁰ Vegeu Duch 2010: 88; i Duch 2012: 97.

però sabent que és seu, també, el nostre camí,
ja és prou meravellós de seguir-lo en la fosca
i, amb llavis fets de la seva argila més tosca,
besar molt humilment el seu senyal diví (vv. 9-16)

Des de la concepció que Déu és el creador de tot el que conforma el món –també, de cada vida particular– s'estreixen les distàncies entre «Ell» i l'ésser humà. De fet, l'afirmació que «és seu, també, el nostre camí» (v.13) es presta a ser llegida en clau panteista. Tanmateix, aquesta lectura suposaria anar un pas més enllà del que es diu pròpiament en el poema. Que sigui «seu, també, el nostre camí» tant pot ser perquè Déu n'és part intrínseca, o bé pel fet que ha format part del seu procés de creació.

En tot cas, fixem-nos que el debat que hi ha al voltant del tipus de vincle que es pot establir amb Déu, i que hem plantejat en termes d'oposició entre llenguatge i silenci, és paral·lel a la situació ambivalent en què es troba l'ésser humà, és a dir, a la imbricació de pols oposats –condició finita i desig d'infinit– que té lloc en el seu ésser. Aquest és precisament el tema del sonet «Potser un altre infinit» [50], en el qual s'assagen diferents fórmules per donar resposta a la pregunta pascaliana que presideix aquest poema: «*Qu'est-ce qu'un home dans l'infini?*»:

–Potser una flama pàl·lida que s'acreix i perdura
d'oblidar la misèria que li fa d'esperit.

–Potser un altre infinit d'ambició més pura,
que guarda tantes llàgrimes com estrelles la nit.– (vv. 3-6)

Aquestes dues imatges actuen de correlat objectiu del sentiment d'infinit que experimenta l'home, el qual obre els ulls davant «l'invencible infinit que al meu ésser s'atansa» (v. 9), al mateix temps que és conscient del salt qualitatiu insalvable que hi ha entre ell i Déu: «on Tu comences, on la meua ànima acaba» (v. 14). Potser per això, com s'expressa en el poema «En la calma orgullosa de la nit...» [128], tot i que es tracti d'un sentiment que «omple la nostra vida» (v. 7), no deixa de ser «un gran desig que no comprendrem mai» (v. 8).

També en la composició poètica «Com un nounat dejú de la llet de la mare...» [55], molt representativa de l'anhel d'absolut, trobem una imatge de gran força visual que il·lumina aquesta coincidència d'oposats. Es presenta aquí «la nostra vida presa / per

arrels d'un gran arbre d'on no abastem el fruit» (vv. 7-8). D'altra banda, és interessant observar que, en aquest poema, aquesta dualitat no és vista des de la perspectiva de la petitesa humana, sinó tot el contrari: «Tal vegada és el preu de la nostra grandesa / aquest dolor d'estrènyer els braços en el buit» (vv. 5-6).

Aquesta tensió entre el finit i l'infinit també es posa de manifest, en aquesta poesia, quan es confronta la contingència humana amb la immortalitat de la bellesa de l'obra d'art; tret característic de l'estètica simbolista (Balakian, 1969: 204-205). Ho veiem en poemes com «El combat dels poetes» [13], «Venus» [24] o «Campo santo» [26]. En aquesta pugna s'evidencia tothora la fragilitat humana, però, al mateix temps, trobem sempre un enaltiment del valor de l'element humà. Des d'aquesta perspectiva llegim els dos últims versos de «Venus» [24], en els quals el jo líric interpel·la així a l'escultura: «Tu, que només ets bella! Marbre groc, / no sollat per les llàgrimes ni el foc.» (vv. 7-8). Així doncs, encara que, en alguns poemes, com hem pogut veure, s'expressa “una confiança en la perdurabilitat de l'esperit” (Prats i Sobrepere, 1993: 189), no per això es deixa de constatar una certa tensió entre la caducitat de la vida humana i l'anhel d'infinitud.

2.3. Símbols i imatges

Tenint en compte que, com expressava Pere Gimferrer (1977: 21), “l'obra de Màrius Torres ens mostra la recerca del sentit de l'existència humana en una tasca poètica que aspira a descobrir-ne la dimensió transcendent”, és evident que la seva poesia no podia menystenir la potencialitat dels símbols i les imatges per dur a terme aquest propòsit. Hereu de la tradició poètica romàntica i simbolista, Màrius Torres és molt conscient de com els símbols amplien les possibilitats del llenguatge poètic a l'hora de verbalitzar el sentiment religiós. D'entre els molts símbols poètics que apareixen en la seva obra, en destaquen alguns per ser especialment portadors de l'anhel espiritual torressià. És el cas de la nit, la música, els ulls closos, la llum, l'aigua, l'ascensió, el silenci i l'àngel.

Troblem, en primer lloc, un gran nombre de poemes ambientats en la nit o que hi fan referència. De fet, fins i tot s'ha afirmat que “Si hi ha una constant en la poesia de Màrius Torres, aquesta és la nit” (Mestres, 2017: 163). Es tracta d'un motiu que, com ja va destacar Antoni Prevost (1993: 78), “En la poesia d'en Màrius té una diversitat de

matisos i d'elements enormement rica." Mercè Boixareu (1968) especificava aquesta riquesa de la següent manera:

La nit, voltada sempre de negror i misteri (poema 90), és símbol, com hem dit, de diferents idees i els seu nom suggereix en moltes ocasions tres o quatre conceptes a la vegada: fosca, mort (poema 38); dolor, inquietud (poema 79); retrobament amb ell mateix (poema 80); fi de totes les coses (poema 23); i també aquest sentit de tan vella tradició literària com és, el seu valor purificador, conseqüència de tots els significats anteriors. És el tema del poema 49, *L'àngel del vespre*. [...]. La nit és sobretot signe de la grandesa de l'Univers i símbol de fe. (Boixareu, 1968: 88).²¹¹

Més recentment, també Albert Mestres (2017) desglossava així el simbolisme de la nit en aquesta poesia:

La nit, la foscor, la tenebra, agafen diferents cares. La nit com a paisatge exterior i interior, la nit com a pol de la dualitat matí-nit, com a metàfora de la mort, com a metàfora de la vida amb els rossinyols de primavera, la nit com a estat de consciència. Però sempre la nit i la foscor van de costat de la soledat i la buidor, la desolació de l'existència humana davant l'univers. (Mestres, 2017: 163).

Per la seva banda, Josep Borrell (2017) en destacava els següents aspectes:

En la veu poètica de Màrius Torres hi ha diverses nits: la nit cruel, com una Mort, que ens encisa i ens enganya, del poema «La nit dels vagabunds»; la nit dels nocturns musicals, en què la vida del poeta madura sense témer la fosca, de «Música llunyana, en la nit», o la nit propiciatòria, en somnis o en vigília, del record dels éssers estimats de la mà que acaricia i el braç que ens agombola. I altres nits. Nogensmenys, en molts poemes de Màrius Torres, la nit, la fosca, les tenebres, solen ser els espais simbòlics i reals habituals, on es desencadena el misteri de la vida i la seua transcendència. (Borrell, 2017: 37).

Si parem esment en el tradicional contingut simbòlic de la nit, aquesta generalment desprèn un significat de fertilitat, virtualitat o gestació (Cirlot, 1997: 332). La nit, que aporta silenci, quietud i soledat, és un moment privilegiat per aprofundir en un mateix, fent aflorar així preguntes i reflexions metafísiques i existencials. És per això que la nit esdevé un moment òptim per cercar Déu. Els poemes «Música llunyana, en la nit» [44], «La nit és un palau a la teva mesura...» [76], «A la nit» [86] o «No sents, cor meu, la soledat de les estrelles...» [88] participen, entre d'altres, d'aquest simbolisme. És interessant observar que en diferents ocasions –vegeu els poemes «M'he despertat tot sol en un antic jardí...» [15] o «Com dos infants que van per un bosc de rondalla...» [22]– es personifica la nit i és ella mateixa, en tant que poder transcendent, la que interpel·la i interroga directament al jo líric, comunicant-li un missatge de consol i de confiança. En el sonet «Paraules de la nit» [10], després de demanar-li que sigui

²¹¹ La numeració dels poemes que cita Boixareu (1968) és la que es va establir en l'edició de Sales (1947) i no en la de Prats (2010). Vegeu la correlació entre les dues numeracions a Torres, 2010a: 143-145.

prudent i tingui present els límits humans, el lloc de l'home en l'univers –la qual cosa posa de manifest “una visió «humanista» de l'ordre còsmic” (Prats, 1995: 110)–, li adreça els següents versos: «Que la meva amplitud et doni confiança / en el braç que ens sosté, en la roda que avança / i en el Sol que veuries si jo fos transparent.» (vv. 12-14). Com ha assenyalat Margarida Prats (1995: 110), “l'àmbit nocturn és presentat com a inspirador de confiança”. No trobem aquí, doncs, “la buidor i la desolació” que atribuïa Mestres (2017: 163) al motiu de la nit.

També molt lluny d'aquesta desolació rau el poema «Lorelei» [23], en el qual la Nit –en lletra majúscula per remarcar-ne la intenció simbòlica (Pàmias, 1982: 84)– interpel·la així al jo líric: «¿No sents la meva pau? / Vine, ja deslliurat del desig que t'irrita, / al paradís dels somnis on el meu cor t'invita.» (vv. 6-8). En aquesta composició, la Nit encarna la pau, la calma i la puresa; és “alliberadora i símbol del capteniment reflexiu” (Borrell, 1979: 12), així com “consoladora” (Prats, 1995: 111). Per altra banda, aquest poema, juntament amb «La nit dels vagabunds» [14], apel·la al món oníric de la nit. Tanmateix, en aquesta altra composició, els somnis, lluny de consolar, enganyen i atemoreixen, per la qual cosa la nit es presenta com una realitat temible, com una «lloba en repòs» (v. 9) que fa dels homes la seva presa, «els pobres vagabunds dels camins» (v. 14). Aquesta realitat no deixa de remetre al simbolisme de la nit. Perquè entrar en la nit vol dir també endinsar-se en l'indeterminat, on es mesclen els insomnis, els malsons, els monstres i les idees obscures (Chevalier & Gheerbrant, 1986: 174). La foscor de la nit convida a indagar en el món interior amb tot el que això comporta.

Al costat de la nit, també és fonamental el simbolisme de la música, que impregna pràcticament tota aquesta producció poètica, com ha destacat especialment Marçal Subiràs (1993: 95). Mercè Boixareu (1968: 105) ja va detectar que, en aquesta obra, hi ha una voluntat de fondre's en la música que correspon al mateix desig d'espiritualització concretat en les ànsies de Déu. Atès el caràcter immaterial d'aquest art, cada cop es va vinculant més amb la mort, l'acció divina i l'eternitat (Boixareu, 1993b: 100). Màrius Torres, com ha fet palès Enric Bou (1987: 331), “emprarà la seva afecció per la música i el seu coneixement profund d'aquesta, per tal d'introduir un dels *topoi* més reconeguts del Simbolisme, aquí emprat com a correlat objectiu de la seva recerca”. En suma, la música s'erigeix en aquesta poesia com un vehicle eminentment espiritual. En la composició «Sonata da Chiesa» [2], es poetitza l'efecte que produeix la

música a partir d'un símil molt visual. La música s'introdueix en l'ànima de la mateixa manera que un raig de llum penetra dins d'un temple i, així, fa brollar de forma harmònica tant els records, «l'espectre del passat» (v. 8), com les perspectives futures, «el rostre del futur» (v. 8). Aquest poema, juntament amb «Record d'una música» [73], mostra com una melodia aconsegueix harmonitzar els records amb la pau interior (Prats, 1995: 129). Molt representatiu és també el sonet «En el silenci obscur d'unes parpelles closes...» [12], en el qual s'atribueix a la música “un impuls espiritualitzador” (Pàmias, 1982: 71), que fa que pugui superar tota limitació física, temporal i espacial:

Ella, divina música!, en el meu cor petit
fa cabre l'infinit, trencades les rescloses,
i se m'emporta lluny dels Nombres i les Coses,
més enllà del desig, quasi fins a l'oblit. (vv. 5-8)

Aquests són els primers versos que anuncien, segons Boixareu (1968: 106), la voluntat del poeta d'immaterialitzar-se, és a dir, de deslligar-se de la vida física. No obstant això, com hem vist en l'anterior apartat, en diferents poemes es fa referència a la música per al·ludir a la dimensió vital de l'existència. En el poema «Mozart» [72], per exemple, s'utilitza aquesta relació analògica per poetitzar la voluntat de viure: «Potser la nostra vida sigui un mal instrument, / però és música, viure!» (vv. 7-8).

Tornant, però, a la funció espiritualitzadora de la música, cal dir que aquesta encara és més eficaç en cloure els ulls; una altra imatge poètica reiteradament utilitzada en l'obra de Màrius Torres. En paraules de Josep Ferrer (1999: 106), “el secret de la seva experiència espiritual, la que el mena al coneixement suprem, es troba en aquest «tancar els ulls», al món exterior s'entén, que suposa per al poeta mirar cap al seu interior”. Si ens fixem, per exemple, en el sonet «En el silenci obscur d'unes parpelles closes...» [12], veiem que és tenint els ulls tancats que la música exerceix tot el seu poder espiritual. Així mateix, en el poema «Enllà passa la música, riu d'espais i de llum...» [64], el jo líric, empès per l'efecte que li produeix la música, clou els ulls per mirar de seguir «el seu mateix rumb» (v. 5). Tancar els ulls, però, no és suficient per seguir-la: «Em tanco d'ulls... Però em deixa a la riba.» (v. 7). Com va comentar Josep Martí Cristòfol (2005: 34), “malgrat l'embadaliment momentani amb què la música arrabassa l'ànima del poeta, quan aquest torna de l'èxtasi, es descobreix, encara, deixat a la riba d'aquesta espiral de vida alliberada de què la música n'és el vehicle i la metàfora.” No

sempre, però, la combinació de l'efecte de la música amb els ulls closos condueix a la transcendència. Com hem vist abans a «Record d'una música» [76], aquesta combinació també pot contribuir a transformar sentiments: «si tanco els ulls i escolto la teva veu suau» (v. 6) –demana el jo líric a la música– «la tristesa se'm fongui en melangia, la melangia en pau» (vv. 7-8).

En altres poemes, la sola acció de tancar els ulls, sense la presència de la música, evoca el desig d'absolut. En el poema «O Tu, que encens la llum sobre cada semença...» [53], el jo líric confessa a Déu: «jo voldria sentir-te, suprema companyia, / com sento la meva ànima, quan, amb els ulls tancats, / s'enduu les meves àncores un riu de claredats» (vv. 9-11). En una línia semblant, figura el sonet «La nit és un palau a la teva mesura...» [76]. El jo líric es dirigeix aquí a la seva ànima, a qui qualifica de ser «vasta com cap arquitectura» (v. 2), fins al punt que la nit esdevé per a ella, com resa el primer vers, un palau fet a la seva mesura. En tan sols dos versos es posa de manifest que “l'univers és una correspondència –en el sentit romàntic i baudelarià– de la consciència del poeta, projecció del la visió interior sobre el món exterior, tot és u.” (Sargatal, 1983: 23). És per això que l'infinit ha clos els ulls i el jo líric demana a l'ànima que també els tanqui:

Tanca també tu els ulls i adorm-te en la pau clara,
ànima en vetlla, ànima en servitud encara;
i escolta bategar, com en somnis, dins teu,
el repòs de la mort, el silenci de Déu. (vv. 9-12)

La imatge que se'ns transmet en aquesta estrofa és molt semblant a la que hem vist abans en el poema «Això és la joia» [71]. Tornem a citar els dos últims versos: «I això és la mort –tancar els ulls, escoltar / el silenci de quan la música comença.» (vv. 3-4). En els dos casos, tancar els ulls és el pas previ per a poder experimentar la vida espiritual que segueix després de la mort física.

Ara bé, si d'una banda la foscor –sigui de la nit o fruit de l'acció de tancar els ulls– propicia la recerca de Déu, d'altra banda, en diferents poemes, s'al·ludeix a l'eternitat o a Déu amb la imatge de la llum, d'acord amb el simbolisme cristià. En l'Antic Testament, la llum simbolitza la vida, la salvació i la felicitat acordada per Déu i, més endavant, la llum es converteix en el símbol patristic del món celestial i de l'eternitat (Chevalier & Gheerbrant, 1986: 666-667). En el poema «Joia d'Amor» [37], per exemple, s'identifica la transcendència amb «la Llum» (v. 8). És per aquest motiu que el

jo poètic, en percebre la seva vida plena de llum, se sent immortal. En una altra ocasió, en el sonet «Paraules de la Mort» [42], la referència a «la llum d'alba de l'àngel» fàcilment es pot interpretar –i així ho han sostingut diferents crítics (Pàmias, 1982: 86; Oliva, 2017: 120)– com a símbol del més enllà. Així mateix, en «El Temple de la Mort» [48], el jo líric expressa el seu desig per alliberar-se del cos físic i accedir a la vida eterna afirmant que la seva ànima es troba «sedent de claredat» (v. 3) i, més endavant, exclama: «Ah, qui pogués morir sense agonia, lleu / cara a la sola llum, a l'esplendor aeri» (vv. 11-12). Per un altre costat, en el poema «Com un nounat, dejú de la llet de la mare...» [55], el jo poètic, en diàleg amb Déu, titlla els ulls humans de ser uns «ulls afamats d'aquesta llum que ens negues» (v. 14), i, en el poema «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69], reflexiona que «Potser ullarem mai la llum que tot ho crea» (v. 9).

L'aigua, i de manera més específica el símbol de la font i de la mar, són altres símbols, si bé més secundaris, que s'utilitzen per expressar l'anhel religiós. El tradicional simbolisme del mar, com a mediador o estat transitori entre la vida i la mort (Ciriot, 1997: 305; Chevalier & Gheerbrant, 1986: 689), apareix, com va fer notar Alfred Sargatal (1983: 14), en la IV «Cançó a Mahalta» [22]. El jo líric, submergit en el món dels records i dels somnis, de cop veu com una barca antiga s'enduu a la seva estimada cap a la vida eterna: la barca «et porta, sempre infant, / cap a la pàtria eterna / de les sirenes i els dofins» (vv. 27-28). A continuació, fa un salt al present i li pregunta a la mateixa Mahalta:

[...] ¿Retrobes en la mar de l'ensomni,
la barca que et torna a buscar?
Ah, no em deixis en terra! Fes-me lloc al teu somni,
Mahalta! Sóc el teu germà!– (vv. 29-32)

El poeta se serveix del simbolisme del mar per formalitzar poèticament la preocupació i el desig pel més enllà. Convé ara destacar que Màrius Torres, en una carta adreçada a Mercè Figueras, va escriure: «Déu potser és com una mar. Hi ha gent que no la veurà mai.» (Torres, 2011: 211).²¹² Tot i que aquesta frase apareix ratllada en la carta, val la pena recuperar-la perquè incideix en el contingut simbòlic del mar, cosa que possibilita

²¹² Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada a Torres, 2011: 210-213.

rellegir aquesta cançó a Mahalta sota aquest nou prisma. D'altra banda, aquesta identificació de Déu amb el mar concorda amb la interpretació que recentment s'ha donat als dos últims versos de la I «Cançó a Mahalta» [17], en els quals el jo poètic expressa a la seva estimada: «i escolto la teva aigua, tremolosa i amiga, / de la font a la mar –la nostra pàtria antiga–» (vv. 7-8). Segons Dolors Miquel (2017: 74), aquí “el deler d'unió amb la totalitat, amb l'Absolut [...] ve simbolitzada per la mar, la nostra pàtria antiga”.

En els poemes «Tenim set d'existir més enllà de les formes...» [47] i «Com un nou nounat, dejú de la mare» [55], apareix el símbol de la font, les aigües de la qual s'associen a la immortalitat (Ciriot, 1997: 216) o a la perpètua regeneració (Chevalier & Gheerbrant, 1986: 515). En el díptic final del primer poema [47], el jo líric s'adreça a la Font, en tant que poder transcendent, per adreçar-li el seu anhel d'eternitat: «O Font, ¿quan podrem beure de la teva aigua clara? / Qui s'acosta als teus dolls, torna amb més set encara» (vv. 13-14). El segon poema [55] reincideix en aquest motiu: igual que un nounat busca el pit de la mare, «jo tinc set de la font que no s'ha obert encara. / M'has embreixat, gran Ànima dels absoluts!» (vv. 3-4). Es posa en relleu l'ús del *topos* de la set de la tradició mística (Prats, 1995: 125), així com la recerca –ho hem vist abans– de la *coincidentia oppositorum* (Sargatal, 1983: 22).

En la sèrie de tankes «Entre l'herba i els núvols» [27], emergeix, de manera directa, el simbolisme transcendent de l'aigua. En la tanka «La nit», el jo líric súplica a la nit –a la «Illa que flotes / en un mar de silenci» (vv. 1-2)–, que el desarreli de l'argila a la qual es troba lligat i expressa: «L'aigua bat en silenci; / la meva ànima és aigua.» (vv. 14-15). Seguint la interpretació de Mercè Boixareu (1983: 84), aquesta aigua, que s'identifica amb l'ànima, bat les ales per despendre's de l'element que la lliga als condicionaments físics. Cal tenir en compte que aquests versos s'insereixen, com explicita el mateix títol, en el si d'un espai poètic molt determinat: entre l'herba, la terra, i els núvols, el cel.

Aquesta aigua que prova de batre les ales per alçar-se posa en relleu, al seu torn, el simbolisme del moviment ascensional, molt present en aquesta poesia. Hi ha un gran nombre de paraules i expressions que indiquen un ascens. Algunes vegades es troben vinculades a la música. Per exemple, en el sonet «En el silenci obscur d'unes parpelles closes...» [12], en el qual el jo líric sent com el seu esperit concorda amb la totalitat del cosmos, «la música s'enlaira» (v. 3). També en el poema «No és prou que a cada instant

mori una mica...» [63], la música «rítmica, s'eleva, s'orienta» (vv. 7-8), i en la composició «Tarda i vespre» [81], després que el jo poètic expressi, en la primera part, que «la meva ascensió pren un gust de victòria» (v. 14), que «una flàmula em crida / a pujar més enlaire» (vv. 16-17), i que «dins meu s'eleva un ardor de matí» (v. 21), finalment, en la penúltima estrofa de la segona part del poema, confessa a la música: «Ah, si pogués donar-te la meva vida entera, / per elevar-se, amb tu, silenciosament...» (vv. 24-25). En aquests versos, observem, doncs —com va assenyalar Ferran Carbó (1995: 150) en un comentari a la poesia de Màrius Torres—, que la música “causa sensació d'enlairament i espiritualització”. D'altra banda, en els últims versos citats, veiem com l'ascens no té lloc en el poema, sinó que pertany a un desig del jo poètic. En aquesta mateixa línia, se situa «¿Qui sabrà mai els any del somriure del món?...» [62], en què el jo líric expressa el seu afany perquè l'aire pugui «endur-se enlaire / totes les primaveres que fan vell el meu cant» (vv. 11-12). D'una manera més indirecta, torna a aparèixer aquesta idea a «Bon dia d'octubre» [32], on l'ànima guarda dintre seu «l'anhel de viure enlaire» (v. 16).

En d'altres poemes, l'ascens s'identifica amb el perfum: en el sonet «En el silenci obscur d'unes parpelles closes...» [12], «puja fins als estels el perfum de les roses» (v. 4); en el poema «La galerna i el llamp, el torb i la tempesta...» [39], la flor de l'esperança que neix entre les runes «enlaira el seu perfum, secret com la pregària;»; i a «La Mort, en un matí d'abril» [56], veiem com en passar la Mort «un fresc perfum de llorer s'elevava / com una veu del món a l'implacable pas» (vv. 5-6). També es relaciona el moviment ascensional amb la llum: a «Uns ulls en un retaule» [40], la llum que irradia l'àngel «s'eleva com un càntic» (v. 11). En un altre poema, «La nit és un palau a la teva mesura...» [76], és el batec de l'ànima el que «eleva en aquesta hora la vida d'aquest món» (v. 7). I, en la «La lectura dels àngels» [84] (II), és tota una vida la que s'enlaira: «s'eleva, dels jardins closos del món, / una vida secreta, serena i solitària» (vv. 11-12).

Fixem-nos, per últim, en quatre poemes en els quals s'insisteix en el fet que els arbres es drecen cap amunt. En la tanka «L'arbre» d'«Entre l'herba i els núvols» [27], es constata que «De nit vas de la terra / a les estrelles. / Quan seràs mort, encara / faràs créixer una flama» (vv. 2-5); en «El salze i el xiprer» [125], el xiprer «amunt pel cel, enlluernat, s'enlaira» (v. 2); en «La pregària d'un pregadéu» [153], els arbres «amb el

gest despullat d'aquell que s'humilia / enlairaran al cel de l'agonia / branques nues i dretes igual que oracions.» (vv. 13-15); i, en les arrels de l'arbre d'«El cinamom» [155], s'hi guardava «un riu de primaveres per brostar cap al cel!» (v. 11). A propòsit de la tanka de «L'arbre», i tenint en compte un poema de Josep Maria López Picó, Joan Alegret (2002: 201) va considerar que podia ser “un tòpic de la poesia del primer terç d'aquest segle això de parlar d'arbres que s'alcen cap al cel com una flama, és a dir, com un anhel d'espiritualitat.”

En tot cas, Màrius Torres és ben conscient de l'ús que fa d'aquestes expressions en la seva poesia. En una carta a Joan Sales del 10 de setembre de 1939, comentant el seu propi sonet «Uns ulls en un retaule» [40], escriu: “«s'élever» me semble aussi préférable à «suinter», parce qu'il suggère un mouvement plus spirituel et ascendant, en harmonie avec le ton général du poème, qui est tout fait de mouvements spirituels et ascendants. Les cantiques et les lumières s'élèvent.”²¹³ Aquest motiu també es troba en la tradició poètica romàntica i simbolista que Màrius Torres coneix. Vegeu, per exemple, la primera escena del segon acte del poema «De prometeu alliberat» de Percy Shelley, on s'al·ludeix a la «joia que s'enlaire / de la terra» (vv. 10-11) (AA. VV., 2011: 143), o també la segona estrofa de la «Cançó de fada» de John Keats, en la qual el jo poètic s'enlaire i vola amunt (AA. VV., 2011: 185). Destaca, però, molt especialment, la composició poètica «Elevació» de Baudelaire, en què el jo líric al llarg de tres estrofes exhorta al seu propi esperit a elevar-se per sobre dels llacs, les muntanyes, els boscos, els núvols i les estrelles, fins a assolir l'esfera de foc purificadora situada més enllà (Baudelaire, 2003: 47-48). Hugo Friedrich, en el seu llibre *L'estructura de la lírica moderna*, destaca «l'ascensió» com un dels conceptes sobre els quals se sosté la poesia de Baudelaire (Friedrich, 1959: 68) i es fixa específicament en el que succeeix en el poema «Elevació»:

El poema se mueve dentro de un esquema corriente de origen platónico y místico-cristiano. Según este esquema el espíritu se eleva a una trascendencia que lo transforma de tal manera, que, al mirar hacia atrás, penetra el velo que cubre lo terrenal y descubre su verdadera esencia. Se trata del esquema de lo que en términos cristianos se llama la *ascensio* o *elevatio*. Esta última

²¹³ Aquesta carta data del 10 de setembre de 1939, tal com podem veure en el manuscrit original. Tanmateix, per error s'ha editat amb data del 19 de setembre de 1939. En la Biblioteca Virtual Màrius Torres, aquesta carta també figura amb la datació errònia. Per localitzar-la, doncs, cal cercar-la amb la següent referència: carta a Joan Sales (1939-09-19), <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/115> [última consulta: 2019]. El fragment de carta que aquí citem ha estat editat en traducció al català per part de Pere Ballart i Jordi Julià: “«Elevar-se» em sembla també preferible a «traspuar» perquè suggereix un moviment més espiritual i ascendent, en harmonia amb el to general del poema, que és tot fet de moviments espirituals i ascendants. Els càntics i les llums s'elevan.” (Torres, 2011: 461).

designación coincide exactamente con el título del poema. Pero pueden observarse además otras coincidencias. Según la filosofía clásica, lo mismo que según la cristiana, el cielo superior es la trascendencia propiamente dicha, el cielo de fuego, el *empyrem*. En Baudelaire lo hallamos designado con el nombre de “fuego claro”. Y cuando a continuación leemos: “purificate”, ello nos recuerda el acto, corriente en la mística, de la *purificatio*. Finalmente, la mística solía dividir el ascenso en nueve moradas [...] nueve son precisamente los reinos que el espíritu tiene que atravesar para llegar al ideal. [...].

Precisamente porque el poema coincide hasta tal punto con el esquema místico, resulta más evidente que algo le falta para la *total* coincidencia, o sea, el final del ascenso e incluso la voluntad de llegar a él. Tres siglos antes el místico español San Juan de la Cruz había escrito: “volé tan alto, que le di a la caza alcance”. En cambio, en Baudelaire, el llegar al fin es una posibilidad que, aunque conocido a él no le será dada jamás, [...]. La meta del ascenso no solo está muy lejos, sino que está vacía: es un ideal vacuo. Nos hallamos ante un mero polo de tensión, hiperbólicamente anhelado, pero jamás alcanzado.

Así ocurre siempre en Baudelaire. El ideal vacuo deriva del romanticismo, pero él lo dinamiza y lo convierte en una fuerza de atracción, que al mismo tiempo que despierta una tensión desmesurada hacia arriba, empuja también hacia abajo al hombre que está en tensión. Lo mismo que el mal, es una violencia a la que hay que someterse, sin que el que obedece logre por ello el reposo. De ahí la equivalencia de “ideal” y “abismo”; [...]. (Friedrich, 1959: 70).

De la mateixa manera que el poema «Elevació» de Baudelaire, el tipus de moviment ascensional que es detecta en la poesia de Màrius Torres sembla que també fa ressò d'aquesta cosmologia neoplatònica i cristiana descrita breument aquí. Així mateix, en les dues obres poètiques, l'Absolut es presenta bàsicament com un ideal que atrau i s'anhela, però que no s'acaba d'assolir, la qual cosa dona lloc a una tensió entre pols oposats. No obstant això, en el cas de la poesia de Màrius Torres, trobem alguns versos que contradiuen aquesta tendència general. Dos dels poemes en els quals es fa més evident és «Joia d'amor» [37] i «L'abisme de llum» [70]; ambdós considerats místics per part de Margarida Prats (1995: 119; 126). Aquí no es detecta cap tensió: mentre que, en el primer [37], el jo líric se sent ple de la Llum i la joia de l'Amor «que ens fa sentir immortals» (v. 14), en el segon [70], se sent embolcallat per la presència de Déu: «Alegria de l'ànima que sent, enlluernada, / Déu entorn nostre, com un abisme de llum» (vv. 13-14). Amb tot, el fet de descriure a Déu com un «abisme de llum» sí que concorda amb el caràcter vacu que atorga Baudelaire a l'ideal que constitueix Déu, segons la mateixa exposició d'Hugo Friedrich (1959: 70).

D'altra banda, en l'acostament cap a l'Absolut, sovint hi fa acte de presència el silenci, d'alt valor simbòlic com a preludi d'obertura a la revelació i embolcallador dels grans esdeveniments (Ciriot, 1997: 947). En molts poemes torressians el silenci anuncia l'atmosfera de misteri que percep el jo líric. Així succeeix a «M'he despertat tot sol en un antic jardí...» [15], en què el cor del jo líric «s'exhaureix en el silenci aeri»; en la composició «Ara que em torna el foc de viure» [31], on s'exclama «Quina llum tan freda

i tan alta! / Quin silenci les ombres fan!» (vv. 5-6); o en el sonet «Uns ulls en un retaule» [40], que s'adreça a l'«infinit silenci d'uns ulls coberts de pols!» (v. 2). En altres poemes, el silenci s'associa molt més directament a Déu; n'esdevé un dels seus atributs. Ho veiem en «Els noms» [36], en què el jo líric expressa Déu que «el teu silenci immens profanem amb paraules» (v. 10), i en «Els pelegrins» [46], en el qual, també en diàleg amb Déu, s'escolta «un himne que és un eco del teu silenci etern» (v. 13). També en «La lectura dels àngels» [84] s'apel·la a «l'absolut silenci que fa de repòs de Déu» (v. 5) i, en el poema «Aniversari» [89], s'al·ludeix a Déu com a «Pare de la nit, del mar i del silenci» (v. 3). Aquestes al·lusions al silenci és una de les mostres més clares de la insuficiència del llenguatge per expressar Déu o, dit amb els termes d'Hugo Friedrich (1959: 207), revela que l'Absolut només pot plegar-se en el llenguatge d'una manera insuficient, ja que els dos pols –llenguatge i ésser infinit– es troben subjectes a la llei del fracàs. I això malgrat que la poesia, per a autors com Mallarmé, sigui qui té les màximes possibilitats dins d'aquesta insuficiència. Trobem, així mateix, un parell de versos –l'últim vers del poema «Això és la joia» [71] i el darrer vers de «La nit és un palau a la teva mesura...» [76]–, en el qual la noció de silenci és una referència directa a la mort.

Fixem-nos, per últim, en la figura de l'àngel; un motiu que no només és relativament freqüent en aquesta poesia, com va indicar Jordi Pàmias (1982: 82), sinó que en bona part dels poemes en què hi apareix juga un paper essencial.²¹⁴ De nou, es tracta d'un símbol molt vinculat als models literaris dels quals beu Màrius Torres. L'àngel apareix en l'obra de molts poetes romàntics (Keats, Hölderlin, Yeats o Shelley), simbolistes i postsimbolistes (Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Rilke, Riba o Vinyoli) que Màrius Torres llegeix i, en alguns casos, també tradueix. De fet, ja s'han realitzat algunes aportacions en relació amb les influències que ha rebut l'àngel torressià.²¹⁵ El que ens interessa aquí, però, és veure quin ús poètic es fa d'aquest motiu en la poesia de

²¹⁴ Si ens fixem en l'obra poètica de Màrius Torres editada per Prats (2010), veiem que l'àngel apareix en els següents poemes: «Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val...» [6], «M'he despertat tot sol en un antic jardí» [15], «Taula preraphaelita» [25], «L'àngel del vespre» [33], «Uns ulls en un retaule» [40], «Paraules de la Mort» [42], «Retrat» [68], «La lectura dels àngels» [84], «Enyorament» [132], «Anèmones» [145], «Una cançó a Mahalta» [156]. Exceptuant quatre poemes (els poemes número 25, 68, 145 i 156), en els quals l'àngel és un element més aviat anecdòtic, en els altres té un paper destacat.

²¹⁵ Per exemple, Maria Àngels Santa va argumentar que Màrius Torres seguia el «camí obert per Baudelaire en la utilització de l'àngel com a símbol» (Santa, 1983: 71) i n'assenyalà punts en comú. Per altra banda, Margarida Prats (1995: 120) va destacar la semblança que hi ha entre l'àngel del poema «L'àngel del vespre» [33] de Màrius Torres amb l'àngel de Rilke. Segurament en els àngels baudelarians i rilkians, que es distancien significativament del model bíblic, trobaríem un camp molt fecund per estudiar aquesta intertextualitat.

Màrius Torres. Si parem atenció en les diferents composicions en les quals apareix aquesta imatge, observem que sovint esdevé un símbol molt eficaç per suggerir dos àmbits oposats però que alhora conflueixen; més concretament, contribueix a expressar situacions o estats fronterers, o bé moments de transició entre dues realitats oposades.

Aturem-nos, d'entrada, en l'elegia «Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val...» [6], en què la Mort pren el perfil d'un àngel. D'una banda, aquest àngel és «dolç» (v. 1), és proper –s'hi pot establir un diàleg– i el que comporta el seu bes és «bell» (v. 13), com es recull en els famosos versos de la tercera estrofa: «Morir deu ésser bell, com lliscar sense esforç, / en una nau sense timó, ni rems, ni vela, / ni llast de records» (vv. 13-15). És una imatge que, com s'ha dit (Sargatal, 1983: 13; Cristófol, 2005: 53), evoca calma, alliberament. El jo líric se sent atret per aquest àngel que causa la mort. No és només que «hi ha una veu que em crida en la tenebra clara» (v. 4), sinó també que «Del llim d'aquesta terra amarada de plors / el meu anhel es desarrela.» (vv. 11-12). És com si l'àngel, dotat del poder de la mort, exercís una mena de força captivadora, gairebé irresistible. Però, d'altra banda, sabem que aquesta crida a l'àngel és fruit d'un profund sentiment de desesperació. Es crida a l'àngel fruit de la por i l'angoixa d'haver de patir més.²¹⁶ Dels molts comentaris que s'han fet sobre aquest poema, Enric Bou (1987: 333) va destacar el fet que aquí es miri la mort “amb un optimisme paradoxalment fúnebre” i Margarida Prats (1995: 106) va posar l'accent en la forta tensió que viu el jo líric. Aquesta tensió ambivalent és, en efecte, central. Hi ha tensió en els sentiments que experimenta el jo poètic i, sobretot, tensió entre la vida i la mort, entre la por a viure i el desig de morir. Per tant, en la Mort, en la figura de l'àngel, s'hi projecten i hi conflueixen una amalgama de sentiments oposats que es funda en aquesta relació tensa entre vida i mort.

«Dolç àngel de la Mort...» [6] es pot relacionar intertextualment amb dos poemes en els quals també apareix el motiu de l'àngel. Un d'ells és «Enyorament» [132]. Si acabem de veure, en el poema anterior, com s'invoca a l'àngel perquè vingui –«si has de venir, més val que vinguis ara» (vv. 2-3)–, en aquest altre poema, en canvi, se'l reté o, millor dit, se l'adverteix de quan no ha de venir:

²¹⁶ És un aspecte subratllat per molts crítics: vegeu, per exemple, Boixareu, 1968: 71, Sargatal, 1983: 12, o Badia i Cardús, 1992: 30.

Estimo tant el meu enyorament,
que si al país que ploro, un àngel em volgués menar sobtadament,
diria a l'àngel: –espereu, espereu un moment,
ara no puc venir: que no veieu que em moro?

En comparació amb «Dolç àngel de la Mort...» [6], ara la tristesa del jo líric no és tan fonda com perquè hagi de venir l'àngel. La tristesa no ha esdevingut desesperació. Aquest «que em moro» (v. 4) caldria relacionar-lo més aviat amb el sentiment de melangia que Màrius Torres acull de bon grat perquè en el fons li és plaent. I, és per això, que és com si es recreés en aquest sentiment. Però aquest poema també convida a una lectura irònica, ja que s'està plantejant i s'està posant al descobert de manera molt clara una paradoxa: si enyorar és experimentar una absència i experimentar-la des de la tristesa, aquí veiem que també hi ha una voluntat per romandre en aquest estat de tristesa que és l'enyorament. Per tant, de nou fent ús de la figura de l'àngel, dos sentiments oposats, com són el dolor i el plaer, conflueixen.

Un segon poema que es pot relacionar amb «Dolç àngel de la Mort...» [6] és «Paraules de la Mort» [42]. En aquesta composició, tornem a trobar un diàleg amb la mort, però hi ha hagut un canvi d'interlocutors: ara és la mateixa Mort qui parla al jove. Vegem els tres últims versos. La Mort –que es presenta com a imponent, implacable i equànime amb tothom qui rep el seu bes–, acaba dient en relació amb el jove moribund: «Calmo, amb dits de repòs, la seva última alarma; / però, més que l'angúnia, m'allunya d'aturar-me / la llum d'alba de l'àngel que ve darrera meu.» (vv. 12-14). Aquesta «llum d'alba de l'àngel», com hem vist abans, és una al·lusió al més enllà, a la vida eterna. Així doncs, el que fa que la Mort no s'aturi a l'hora de posar fi a vides humanes és, justament, el fet que hi ha «la llum d'alba de l'àngel», és a dir, que hi ha vida més enllà de la mort física que ella provoca. Veiem, doncs, com l'àngel apareix i juga un paper decisiu en aquest moment de transició en què es debat la vida i la mort.

Un altre poema rellevant és «L'àngel del vespre» [33]. Trobem de nou un jo líric que s'adreça a un àngel i li fa una petició. En aquest cas, però, l'àngel es caracteritza, en primer lloc, per aparèixer en un determinat marc temporal: quan s'està acabant el dia i està a punt de començar la nit. És en aquest context del vespre que el jo poètic, després de descriure l'àngel, s'hi dirigeix i li demana que actuï durant la nit que ara comença. Vegem els darrers versos:

Àngel silenciós, amb la teva ombra casta
torna'ns a la puresa matinal.

Esventa, amb la tenebra vibrant com una espasa,
la cendra d'aquest jorn que fou tan breu.
Fes, un instant només, pura com una brasa
la minúscula mort que creix dins meu. (vv. 15-20)

Per tant, a les acaballes del dia –quan ja tot està gastat, quan ja tot és cendra–, se li demana a l'àngel o, més ben dit, se li exigeix, una tasca purificadora, de renovació, que s'ha de veure reflectida quan torni a sortir el sol, en el moment de l'alba, de la puresa matinal. Ara la imatge de l'àngel apareix molt vinculada a una experiència de transició. D'una banda, de transitorietat temporal –l'àngel se situa entre el dia i la nit–, i, d'altra banda, de transició entre dos móns: el món gastat i consumit del vespre i el món virginal de l'alba, quan tot està per estrenar.

Aquesta significació de l'àngel se sustenta en el mateix simbolisme d'aquesta figura. Si més no en la tradició judeocristiana, tot àngel –tant si actua com a missatger, com a protector, com a intèrpret o, fins i tot, si és un àngel caigut i malèfic– sempre acompleix una funció de mediació, en tant que se situa entre dues realitats, entre l'Absolut i el contingent, entre Déu i l'home, entre el cel i la terra, entre l'invisible i el visible. D'aquí prové, doncs, la dualitat que encarna aquest motiu (Cacciari, 1989, capítol 1; Jiménez, 1982: capítol 4). Ara bé, el que és més interessant de l'àngel de Màrius Torres és que es tracta d'un motiu revelador de la unió de contraris que defineix aquesta poesia. En un corpus poètic en el qual la imbricació entre pols antitètics és freqüent, la figura de l'àngel, que permet articular simbòlicament la transició o la confluència entre dos camps oposats, es converteix en una imatge paradigmàtica d'aquesta poètica.

3. Actituds fonamentals envers el món

3.1. La perplexitat i l'admiració

Màrius Torres mostra, per mitjà de la seva poesia, una mirada oberta i receptiva cap al món, així com una actitud atenta i reflexiva que dona lloc a múltiples observacions i preguntes. Aquesta disposició d'obertura fa que sovint el jo líric es vegi corprès i commogut per la realitat que l'envolta. Un poema il·lustratiu d'aquest tipus d'interacció amb el món és «M'he despertat tot sol en un antic jardí...» [15]:

M'he despertat tot sol en un antic jardí
que no sé si és la meva presó o el meu imperi.
Canta pertot l'alè dels arbres, i el misteri
d'un esperit que em crida, però no és per a mi.

Camino poc a poc, amb temença, com si un àngel
no del tot m'acabés de voler-hi.
El meu cor s'exhaureix en el silenci aeri.
La llum és una fronda sobre cada camí. (vv. 1-8)

En aquestes dues primeres estrofes, es descriu l'experiència de sorpresa i admiració que desvetlla la contemplació del món. Es pot anar, però, encara més lluny en la lectura d'aquests versos. Podem concebre'ls com una poetització d'una experiència pròpiament religiosa, en la qual el jo líric percep i se sent afectat per la dimensió misteriosa de la realitat, per l'àmbit del sagrat. Es tracta d'un àmbit que es percep amb gran intensitat, i que desperta fascinació i estupor. És per aquest motiu que el jo poètic no s'hi pot relacionar de manera plena; no pot acabar de formar-ne part. Hi ha «un esperit que em crida, però no és per a mi» (v. 4)—constata. I, tot seguit, afegeix: «Camino a poc a poc, amb temença, com si un àngel / no del tot m'acabés de voler-hi» (vv. 5-8). Hi ha una mena de resistència o de limitació a l'hora d'accedir a aquest altre pla de la realitat que és el sagrat. A què es deu aquesta limitació? Sembla que aquí es posi de manifest una de les tesis centrals de l'obra ja clàssica sobre el sagrat de Rudolf Otto: *La idea d'allò sagrat* (1917). Per a Otto, relacionar-nos amb el sagrat, o amb el numinós —principal categoria del sagrat—, és una experiència que atemoreix, que fa estremir, perquè el sagrat és, en primer lloc, el *mysterium tremendum et fascinans*, un misteri terrible i fascinant alhora (Otto, 1980: 21-35). Tal com resumeix John Macquarrie (1975):

El *mysterium* apunta al llamado carácter «totalmente otro» del ser numinoso, que en su calidad de suprarracional trasciende radicalmente el alcance del pensamiento conceptual. El *tremendum* apunta al temor y terror experimentados frente a la majestad, el poder y la energía dinámica de la presencia numinosa. El *fascinans* apunta, por último, a la atracción cautivadora ejercida por el ser numinoso, que evoca el arrobamiento y el amor. (Macquarrie, 1975: 287).

Així mateix, és molt il·luminador interpretar el titubeig del jo poètic a la llum d'una de les aportacions de Mircea Eliade sobre l'experiència religiosa. Segons Eliade, la revelació del sagrat en el profà –sobre la qual es funda l'experiència religiosa– suposa una ruptura de nivell, fruit de la coincidència paradoxal entre aquests dos plans oposats. Aquesta ruptura possibilita una trobada amb el sagrat, però aquest contacte mai podrà ser una experiència de totalitat. Des d'una perspectiva antropològica, el sagrat només es pot manifestar en el profà indirectament, dialècticament, de forma mediatitzada, és a dir, a partir de mediacions, de símbols, els quals sempre seran incomplets i deficients (vegeu Mateu, 2012: 35-37).²¹⁷ Tenint present, doncs, el plantejament d'Eliade, podríem entendre que aquestes limitacions que mostra el jo poètic a l'hora de relacionar-se amb el sagrat el que il·lustren és, precisament, que l'experiència plena del sagrat és una experiència que queda vedada a la finitud humana. D'altra banda, tornem a observar que la figura de l'àngel, en aquest marc de manifestació del sagrat en el profà, de nou se situa en un llindar; en aquest cas, en la línia divisòria que separa aquestes dues realitats.

Una altra composició reveladora d'aquesta mirada atenta i plena d'admiració és «Els núvols» [43]. El jo poètic canta la bellesa d'aquest fenomen que tant el sedueix per les seves múltiples formes, moviments i la seva naturalesa evanescent. De fet, aquesta passió pels núvols es deixa veure en altres poemes en els quals s'hi fa referència, com «Així un núvol es fon i deixa el cel més blau...» [66] o «L'home i els núvols» [135].²¹⁸ D'aquesta composició [43], destaquen especialment els últims versos: «penso, en veure'ls passar, per quin caprici els déus / fan i desfan per sempre meravelles tan breus... » (vv. 13-14). En dos versos es concentra tota la fascinació que li desperten els núvols, alhora que posa en valor i enalteix la bellesa del que és efímer.

Aquesta valoració del que és caduc també s'aprecia en una altra composició que, al seu torn, és molt representativa del sentiment de perplexitat que aflora en aquesta obra. Es

²¹⁷ Per a una introducció al pensament de Mircea Eliade, vegeu especialment l'aportació de Vicenç Mateu (2012) en l'edició en català del llibre *El sagrat i el profà* (2012).

²¹⁸ La importància dels núvols en la poesia de Màrius Torres ha estat destacada per molt crítics (vegeu Badia i Cardús, 1993a: 41; Boixareu, 1968: 94; Pàmias, 1982, 83; Pijoan 1993: 202; i Sales, 1964: 15).

tracta del poema «Enllà passa la música, riu d'espais i de llum...» [64], la segona estrofa del qual –que reproduïm tot seguit– es dedica a la vida:

Enllà passa la vida, somni amarg i tenaç...
Per la lluern mig oberta,
ràpid ésser germans, entre paisatges clars,
fan i es desfan una harmonia incerta.
Que és bell aquest món ample, canviant i fugaç!
Dolços els seus camins... –Ànima, ¿saps on vas
mentre els segueixes, pas a pas,
amb una horrible por de trobar-te desperta?– (vv. 8-15)

De la mateixa manera que, en el poema anterior [43], els déus «fan i es desfan» els núvols (v. 14), aquí els «ràpids éssers germans, [...], / fan i desfan una harmonia incerta» (vv. 10-11), la que caracteritza la vida. És just a continuació que el jo líric en lloa el seu caràcter fugisser: «Que és bell aquest món ample, canviant i fugaç! / Dolços els seus camins...» (vv. 12-13). L'apreciació de la fugacitat de la vida, però, no aplaca el seu anhel d'eternitat, que continua fent-se sentir. En l'últim vers d'aquesta estrofa, el jo poètic pregunta a la seva ànima si sap on va mentre va recorrent els camins del món «amb una horrible por de trobar-te desperta» (v. 15), és a dir, morta en la vida física.

De fet, el senyal que més explicita el sentiment d'estupefacció són els interrogants; les preguntes que se singularitzen pel fet que no es poden respondre. Hi ha plena consciència de la impossibilitat de trobar-hi una resposta, motiu pel qual augmenten la càrrega dramàtica del poema: «Tremolosa mesura de dolor, vida obscura / dels homes, ¿què ets, doncs, als ulls de l'infinit?» (vv. 1-2)– expressa la veu poètica de «Potser un altre infinit» [50]; «Per què és trista la font que s'ha estrocat / i el sol quan va a la posta?» (vv. 1-2)– pregunta en aquest poema que rep el títol del primer vers [59]; «Eternitat: ¿què fas d'aquell qui no endevina / i davant teu és com un ocell embuixat?» (vv. 15-16)– demana a «L'esfinx interior» [77]. Cal subratllar que la interrogació sol aparèixer en els poemes en què s'obre un diàleg amb Déu.

D'entre les preguntes que manquen de resposta, destaquen especialment les que es plantegen en el poema «O Tu, que encens la llum sobre cada semença...» (53). El jo líric, després d'invocar Déu i reconèixer el seu poder, li formula diferents preguntes sobre com és la vida després de la mort: «¿quina llum trobarem en la nova naixença /

sense sentits ni cos, nus enmig de l'espai?» (vv. 3-4); «¿Com et saben els morts en aquella altra llum? / ¿Ets per a ells, si es recorden d'una antiga existència, / apariència, música, corporeïtat, perfum?» (vv. 6-8); «¿guardes per a l'instant de sentir-nos desperts / en una pau semblant uns altres ulls oberts?» (vv. 13-14). Aquestes preguntes, que al·ludeixen a la vida suprasensorial, es poden interpretar –com ja va manifestar Prats (1995: 125)– com una al·lusió directa a les creences familiars. I no sols perquè s'afirma la continuïtat del jo després de la mort orgànica, sinó perquè es qüestiona, de manera específica, si es recorden les vides anteriors. Per altra banda, no podem deixar de fer referència al fet que aquestes interrogacions, sobretot la que tanca el poema –«¿guardes per a l'instant de sentir-nos desperts / en una pau semblant uns altres ulls oberts?» (vv. 13-14)–, remetien als últims versos del *Cant Espiritual* de Joan Maragall, en què el jo líric sol·licita a Déu que li obri uns nous ulls per la nova vida.²¹⁹ Però, contràriament al *Cant Espiritual*, en el sisè vers del qual exclama «i temo tant la mort!», en aquest poema, hi ha una acceptació molt més serena de la mort. És per això que el jo poètic, en aquest context de preguntes sobre el tipus de vida que succeeix a la mort física, pot expressar a Déu, en tant que eternitat: «Jo voldria sentir-te, suprema companyia / com sento la meva ànima, quan, amb els ulls tancats, / s'enduu les meves àncores un riu de claredats» (vv. 9-11).

Val a dir que d'entre els diferents camps o elements que causen l'admiració del jo poètic, pren especial protagonisme Déu i els atributs que se li associen. Ho veiem també en el poema «Joia d'amor» [37], en el qual Déu omple de llum i d'amor l'ànima del jo poètic. Semblantment, a «L'abisme de llum» [70], l'ànima experimenta l'alegria de sentir Déu entorn seu –«Alegria de l'ànima que sent, enlluernada, / Déu entorn nostre, com un abisme de llum!» (vv. 13-14). Molt representatiu és també el poema «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69], en què el jo líric –ho hem vist abans–, en prendre consciència que el seu camí vital pertany a Déu, conclou que «ja és prou meravellós de seguir-lo en la fosca i, / amb llavis fets de l'argila més tosca, / besar molt humilment el seu senyal diví» (vv. 14-16).

²¹⁹ Ens referim als cinc últims versos del *Cant Espiritual*: «I quan vinga aquella hora de temença / en què s'acluquin aquests ulls humans, / obriu-me'n, Senyor, uns altres de més grans / per contemplar la vostra faç immensa. / Sia'm la mort una major naixença.» (vv. 41-45) (Maragall, 2010: 291). Aquesta influència ha estat assenyalada per diferents crítics d'aquesta poesia (vegeu Boixareu, 1968: 187; Sargatal, 1983: 20; o Villangómez, 1960: 21).

És fruit d'aquest sentiment d'admiració i fascinació envers Déu que neix el desig d'Absolut. Com hem vist en el subapartat 2.3 «Símbols i imatges», en reiterades ocasions, en la poesia de Màrius Torres, es formalitza aquest anhel. L'efecte que produeix la música o l'acció de tancar els ulls aviven de manera recurrent aquest desig, que es plasma d'una manera molt visual amb la imatge de l'ascens –sigui el perfum, la música, els arbres o el mateix jo poètic el que s'enlaira–, així com amb la set d'aigua o de claredat que experimenta el jo líric. Hi ha força composicions que, d'una manera més o menys directa, hi al·ludeixen,²²⁰ però segurament on s'expressa d'una manera més diàfana és a «Tenim set d'existir més enllà de les formes...» [47] i a «Com un nounat, dejú de la llet de la mare...» [55]. Amb aquests poemes el desig d'Absolut arriba a un dels seus punts més àlgids. I cal destacar que, en els dos casos, es recorre a una mateixa imatge per fer-hi referència: la de tenir set de l'aigua de la font que encara roman tancada: «Oh Font, ¿quan podrem beure de la teva aigua clara? / Qui s'acosta als teus dolls, torna amb més set encara.» (vv. 13-14) [47]; «jo tinc set de la font que no s'ha obert encara.» (v. 3) [55]. Però malgrat l'estreta relació que mantenen aquests poemes, s'encaren al desig d'Absolut des d'un clima anímic molt diferent. En el primer cas [47], s'expressa aquest anhel amb contundència, sense titubejos, i amb un to més aviat grandiloqüent i categòric. No només s'empra la primera persona del plural en el primer vers de cada una de les estrofes, sinó que es fa ús de la mateixa estructura paral·lelística per intensificar el dramatisme que comporta experimentar un desig que no es pot aconseguir: «Tenim set d'existir més enllà de les formes / on ens ha clos el temps i la realitat;» (vv. 1-2); «Tenim set d'aquell món que no podem comprendre / on tot és llibertat i tot és esperit;» (v. 5-6); «Tenim set de la llei rígida i inflexible / que regeix l'infinit de la Creació» (vv. 9-10). En el segon poema [55], en canvi, trobem un jo poètic que ha estat captivat –concretament «embuixat» (v. 4)– per la «gran Ànima dels absoluts» (v. 4), la qual li ha infós aquest desig i, ara, d'una manera intuïtiva i quasi involuntària, com si fos un instint primari –com el nadó que «busca, amb els llavis verges, els pits encara eixuts» (v. 2)–, va mirant d'acostar-se, d'«endevinar amb el cor» (v. 9) i «com qui camina a cegues» (v. 13), a l'àmbit de l'Absolut. Sembla que aquí el jo poètic es trobi més subjugat a aquest anhel, que l'empeny cap a una determinada

²²⁰ Vegeu els següents poemes: «En el silenci obscur d'unes parpelles closes...» [12], «Els noms» [36], «Joia d'Amor» [37], «Tenim set d'existir més enllà de les formes...» [47], «El Temple de la Mort» [48], «Potser un altre infinit» [50], «O Tu, que encens la llum sobre cada semença...» [53], «Sé que hauré d'oblidar, per poder-te comprendre...» [54], «Com un nounat, dejú de la llet de la mare...» [55], «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69], «L'abisme de llum» [70], i «La nit és un palau a la teva mesura...» [76].

direcció, però sense que en tingui gaire control o domini. Fixem-nos, així mateix, que el que es cerca és «la claror de la terra natal de l'esperit» (v. 10), és a dir, la llum primigènica que emana del lloc d'on prové l'esperit, i això és «enllà del mur extrem de la nostra mesura / on es trenquen les ales dels ocells en la nit» (vv. 11-12). És, doncs, impossible arribar-hi en vida física.

L'admiració envers Déu i el desig d'absolut només s'expressa amb aquesta intensitat en la seva poesia. En la resta de fonts primàries de Màrius Torres, només hi ha lleus espurnes d'aquest vincle amb Déu en comptades cartes adreçades a Mercè Figueras, en què, per exemple, reconeix que “sóc sensible a la divinitat” (Torres & Figueras, 2017: 165),²²¹ que “sóc, per temperament i per educació, allò que es pot anomenar un esperit religiós” (Torres & Figueras, 2017: 165),²²² o que “Jo sento l'existència de Déu tan fortament com qualsevol altre” (Torres, 2017: 398).²²³ Aquesta breu comparativa situa ràpidament a la poesia com el principal canal d'expressió del seu sentiment religiós.

En la seva prosa, hi ha, això sí, molts fragments que revelen l'observació minuciosa de determinades imatges, escenaris o moments que despertin tota la seva admiració. Màrius Torres s'hi delecta descrivint-los. Un primer exemple pot ser la crònica que va escriure del viatge que va fer al Pirineu lleidatà el 1935, en la qual expressa:

Després, ajagut, he vist pondre's el sol darrere el pic de Peguera. Hi ha un moment, un llarg moment, que mirant amb traça i evitant d'enlluernar-me, he vist una cosa que no havia vist mai. Les muntanyes tenen aura. Tota la silueta dels cims és continuada per un ribet de llum. Cal mirar atentament per a veure-ho. Aquest ribet blanc d'una altura potser com un avet, és més retallat i precís que les mateixes muntanyes. (Torres, 2017: 501).²²⁴

D'entre els seus escrits, els passatges més recurrents en aquest sentit són les descripcions que fa, en el seu epistolari, del paisatge que envolta el sanatori de Puig d'Olena. En una carta a Mercè Figueras del juny de 1937, para tota la seva atenció en la lluna que observa des de la galeria del sanatori:

²²¹ Carta a Mercè Figueras (1937-10-26) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/349> [última consulta 2019].

²²² Carta a Mercè Figueras (1937-10-26) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/349> [última consulta 2019].

²²³ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta 2019].

²²⁴ El text «Viatge al Pirineu de Lleida» no es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. S'ha editat de manera completa a Torres, 2017: 501-502. El fragment que citem també s'ha editat a Torres, 2011: 78.

Fa una nit tan clara, que no he pogut resistir la temptació de saltar del llit, i ajeure'm a l'ampit de la galeria. És la nit de Sant Joan! I a més, qui sap si els savis de l'esdevenidor descobriran en els banys de lluna una gran virtut terapèutica, que jo hauré estat aprofitant? [...].
He escrit molt llarg a casa aquesta tarda, i estic cansant. Però, aquesta lluna!, que difícil és dir-li adéu! (Torres, 2011: 89).²²⁵

A principis de maig de 1938, fa saber a la seva família que “Per ací ens fa uns dies magnífics. Tot és tan verd, tan blau i té tantes ganes de viure, que hom ha de fer esforços per a situar-se en la realitat” (Torres, 2017: 404).²²⁶ Amb aquest mateix entusiasme escriu a Mercè Figueras el 6 d'abril de 1940:

Em fas una enveja! I això que em trobo divinament, i ens fa un temps esplèndid. Trobaràs el jardí tot fullat, llevat dels tells. Les carolines tenen un groc rabiós i els salzes ja s'arrossegueu per terra. Els castanyers, amb una indisciplina totalment al meu gust, ofereixen el contrast entre branques encara ben nues i d'altres ja totalment fullades. Ja hi ha papallones. I fa uns capaltards...! (Torres, 2011: 98).²²⁷

En un altra carta de finals d'octubre de 1938, explica a la seva cosina Helena Pereña:

Ha plogut tota la nit i tota la meitat oriental de l'hemisferi celeste està encara plena de núvols i boires. L'aire ha quedat esbandit i net, i la mirada sent, com un ocell, la voluntat de llançar-se per aquesta atmosfera sense màcula, on els contorns de les coses llunyanes es destaquen frescament, com en un gran mirador gris. (Torres, 2010a: 284).²²⁸

En una altra ocasió, el 7 d'octubre de 1940, en una carta adreçada a Joan Sales, fa aquesta descripció del paisatge que contempla de nou des de la galeria del sanatori:

Je suis resté longtemps dans ma galerie, ce soir, étendu face au soleil couchant. J'avais décidé vous écrire et vous parler de ces crépuscules d'octobre, qui sont peut-être les plus beaux de l'année. Mais comment les décrire –surtout à des yeux qui les connaissent si bien?
C'est difficile, décrire... Le plus beau c'est, je crois, le contraste entre l'extrême irréalité des formes terriennes –obscurcies, rayées de brouillards, fantasques, mais étrangement vivantes–, avec l'éclatante illumination, le pathétisme chromatique de la voûte du ciel. C'est quand le soleil est déjà sous l'horizon qu'on voit le plus clairement que, dans ce monde, la lumière vient d'en-haut. Les montagnes de Gallifa et du col de Poses, à l'occident, prennent à cette heure-là des formes obsédantes –ce sont les membres d'un jeune animal endormi: on étendrait presque le bras pour les caresser–. Sur elles, les nuages prennent des tons rouge vif, écarlate, orange, et laissent percer des franges d'un ciel presque vert. Vers le zenith, le ciel devient bleu –de plus en plus foncé–. Il y a un petit croissant d'argent dans le cadran du sud-ouest.

²²⁵ Carta a Mercè Figueras (1937-06-23) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/55> [última consulta 2019].

²²⁶ Carta a la família Torres (1938-05-04) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/216> [última consulta 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 145.

²²⁷ Carta a Mercè Figueras (1940-04-06) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/339> [última consulta 2019].

²²⁸ Carta a Helena Pereña (1938-10-25) no disponible actualment a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius. Aquesta carta també ha estat editada en diferents edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (Torres, 1993: 200-201; Torres, 2010a: 284-285). També s'ha editat de manera parcial a Torres, 2011: 92.

L'aube a peut-être une beauté aussi spirituelle, mais une grande partie du charme du crépuscule du soir vient de ce qu'il est suivi par la nuit –laquelle est une mort–. (Torres, 1993: 221).²²⁹

A propòsit d'aquestes citacions, observem que, quan Màrius Torres descriu les imatges que el corprenen, fàcilment dona lloc a autèntiques proses poètiques.

3.2. L'esperança

Un dels leitmotius més recurrents al llarg de tota la producció de Màrius Torres, tant poètica com en prosa, és l'esperança. Destaca la freqüència amb què Màrius Torres s'hi refereix, sigui de manera directa o fent ús de les perífrasis i els circumloquis més diversos, així com l'enaltiment que en fa. L'important pes que té l'esperança és, de fet, un dels punts que ha generat més consens en la recepció crítica de la poesia de Màrius Torres. Samuel Gili i Gaya (1963: 30), un dels primers autors en dedicar un breu estudi a aquesta obra poètica, ho expressava així: “Algunos críticos han subrayado con razón que la virtud teologal que centra el espíritu de Mario es la Esperanza. La Fe puede vacilar a veces en la ansiedad de la noche oscura que busca a tientas su estrella del Norte, pero ahí está la Esperanza, que el poeta no necesita razonar, porque la siente con evidencia inmediata”. També Joan Sales (1964: 51), en el seu «Afegit a la Notícia Biogràfica», havia estat molt contundent: “en Màrius és plenament el «poeta de l'esperança», que la seva poesia –que és exactament un mirall de la seva vida– pot explicar-se quasi tota ella com un anar «sempre darrera els ocells invisibles de l'esperança», només cal llegir-lo per veure-ho amb tota evidència.” Per a Mercè Boixareu (1968: 194), l'esperança és “una actitud característica del poeta, és la força

²²⁹ Carta a Joan Sales (1940-10-07) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/120> [última consulta 2019]. Aquesta carta s'ha editat de manera completa en diferents edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1993: 220-221; Torres, 2010a: 298-300). Aquesta carta també s'ha editat de manera completa i en traducció al català a Torres, 2017: 418-421. Reproduïm tot seguit el fragment que hem citat traduït al català: “Aquesta tarda m'he estat molt de temps a la meua galeria, estirat de cara al sol ponent. He decidit d'escriure-us i de parlar-vos d'aquests crepuscles d'octubre, que són potser els més bells de tot l'any. Però com descriure'ls –sobretot als ulls dels qui els coneixen tan bé? | És difícil, descriure... El més bell és, crec, el contrast entre l'extrema irrealitat de les formes terrenes –obscurides, ratllades de bromes, capricioses, però estranyament vives– amb l'esclatant il·luminació, el patetisme cromàtic de la volta del cel. És quan el sol ja és sota l'horitzó que hom veu més clarament que mai que en aquest món la llum ve de dalt. Les muntanyes de Gallifa i del coll de Poses, a occident, prenen a aquesta hora formes obsessives –són els membres d'un jove animal adormit: hom gairebé estendria el braç per acariciar-los. Per damunt d'elles, els núvols agafen uns tons d'un roig viu, escarlata, taronja, i es deixen travessar per franges d'un cel gairebé verd. Cap a al zenit, el cel es torna blau –cada cop més enfosquit. Hi ha un petit creixent de plata al quadrant del sud-oest. | L'alba té potser una bellesa també espiritual, però una gran part de l'encant del crepuscle del vespre prové del fet que és seguit per la nit –que és una mort.” Aquest fragment de la carta també s'ha editat a Torres, 2011: 101.

que mou el seu optimisme” i, per a Margarida Prats (1995: 103), “un dels temes paradigmàtics de l’obra poètica d’aquest poeta”.

Si ens centrem en la seva poesia, d’entrada, cal posar en relleu que el tema de l’esperança es desenvolupa, sobretot, en els poemes de tema cívic i religiós (Prats & Escudé, 2011a: 37). Quant als d’àmbit cívic, sobresurten les composicions «La galerna i el llamp, el torb i la tempesta...» [39], «La Ciutat Llunyana» [57] i «Molt lluny d’aquí» [58]. Datades entre el 1938 i el 1939, comparteixen el rerefons de la Guerra Civil espanyola i prenen un caràcter col·lectiu i patriòtic, com fa palès l’ús de la primera persona del plural. En el primer poema citat [39], en el si d’un espai desolador i aterridor, per on encara transiten «la galerna, el llamp, el torb i la tempesta» –en referència als genets de l’Apocalipsi i les quatre malvestats (Prats & Escudé, 2011b: 121)–, hi creix una flor, «–La flor de l’esperança, minúscula i tenaç,» (v. 3). Es tracta d’una flor petita i isolada, però que aconsegueix resistir i sobreposar-se a l’adversitat:

Entre les runes, sobre els fogars extingits,
enlaire el seu perfum, secret com la pregària;
i pella poc a poc, viva mà solitària,
els quatre rastres dels cavallers maleïts...

Car tan profundament la seva arrel s’allarga
que floriria encara si aquesta terra amarga
un dia fos coberta d’una crosta de sal.

Però l’alè de Déu novament hi circula!
I, granat en silenci les espigues del mal,
Ella traurà forment del jull i la cugula. (vv. 5-11)

Per molt advers que sigui el context, la flor segueix mantenint ben viva la seva inèrcia innata d’arrelar, créixer i desprendre perfum, de manera que, contra tot pronòstic, aconsegueix anar obrint horitzons de futur.

Els altres dos poemes, escrits successivament l’any 1939, es remeten l’un a l’altre. Si bé «La Ciutat Llunyana» [57] posa el pes en el futur esperançador, en tant que resposta col·lectiva a l’inhòspit present històric, «Molt lluny d’aquí» [58] retrocedeix cap al passat particular del jo individual per cercar-hi conhort (Prats, 1995: 127-128). Ara bé, tot i que aquesta sigui la tendència general dels poemes, en el si de «La Ciutat

Llunyana» hi ha també un vaivé del passat cap al futur, mentre que «Molt lluny d'aquí» es balanceja del passat cap al present, com si es busqués un equilibri entre aquests tres temps –en parlarem més endavant. D'altra banda, en els dos poemes, apareixen alguns substantius i adverbis de distància –com «lluny» i «llunyana» que figuren als respectius títols– que revelen el sentiment de nostàlgia característic de l'any 1939. Com van assenyalar Pere Ballart i Jordi Julià (2011a: 31), les expressions de nostàlgia van augmentant en la poesia i en la prosa epistolar al llarg d'aquest any, quan Màrius Torres se sent lluny de la seva família que s'ha hagut d'exiliar a Montpeller per les conseqüències de la Guerra Civil. Destaca, a la vegada, la importància que tant «La Ciutat Llunyana» [57] com «La galerna i el llamp, el torb i la tempesta...» [39] atorguen als orígens. Mentre que, en el primer poema [57], el jo líric, davant l'imminent enfonsament de «la ciutat d'ideals que volíem bastir,» (v. 2), s'adreça a la seva Pàtria per dir-li: «Pàtria, guarda'ns: –la terra no sabrà mai mentir...» (v. 4); en l'altra composició [39], s'incideix en el fet que la minúscula flor està profundament arrelada a la terra, per la qual cosa es manté ferma malgrat les dissorts. D'aquests versos es desprèn la idea que és fonamental preservar o recuperar els orígens a l'hora de tornar a alçar un projecte que s'ha vist estroncat. Margarida Prats i Salvador Escudé (2011b: 121) ho havien resumit així: “Si es conserven els orígens sempre es por florir, encara que «la terra amarga» sigui coberta d'una «crosta de sal».”

En altres poemes, s'accentua, sobretot, el caràcter sorprenent i extraordinari de tota força que s'afirma i se sobreposa a les pitjors perspectives de futur, com ara en el poema «Tot és lluny, en la nit. I la distància...» [65], en el qual el jo líric, que es troba sol en el context de la nit, es planteja amb esbalaïment:

Que estrany! I en aquesta hora trista i sola
 en què ens sentim més naufrags i és més desert el món
 reneix el nostre ésser pregon
 i creure i esperar per sempre, ens aconsola,
 noves amors que no sabem què són. (vv. 11-15)

Manifesta així la seva perplexitat envers la naturalesa humana: en les hores més desolades germina, ineluctablement, aquest sentiment; «Sempre en la fosca hi ha una cosa clara / que ens crida –llum d'hostal, presó, hospital o llar–, / sempre un vaixell

vetlla en el mar,» (vv. 16-18). Es palesa el mateix sentiment de sorpresa i admiració que hem vist abans.

En el sonet «Última rosa» [49], observem com aquesta perplexitat es pot elevar fins a la incomprensió. Davant del naixement d'una rosa, símbol de la finalitat i la perfecció absoluta (Ciriot, 1997: 392), en plena tardor, al mes de novembre, el jo poètic es pregunta: «¿Per què la teva heroica voluntat de florir, / si tot el món és fred i hostil com el jardí?» (vv. 10-11). Aquesta paradoxal escena ara no el mena a elogiar l'esperança, sinó a reflexionar sobre la incoherència i la irracionalitat de la vida: «-L'atzar no sap on va ni quines llavors sembla. / El seu pas és feixuc. Camina poc a poc, / sobretot pels camins que no duen enlloc-». (vv. 12-14).

Altres composicions aprofundeixen en l'esperança des d'una perspectiva molt més personal. Un dels primers poemes que se situa en aquesta línia –data del gener de 1935 (Prats, 2005: 558)– és el sonet «Esperar» [130]:

Les llàgrimes serien plorades endebades,
Els planys s'ofegarien en l'amplitud del vent.
Talment com al coster s'esfullen les onades,
les hores passen, incansablement.

Per això callo i sofreixo en silenci
com un arbust abocat a l'abim
que espera, pacient, la tempesta que el venci
i engavanya, esperant, les llargues rels al llim.

Cal esperar. Què hi fa si no sabem
quin miracle esperem?
Només els morts no tenen esperança.

I jo que espero allò que ja mai més
no tornarà –car no puc viure de no esperar res–
sóc viu, o mort, al fil de la balança? (vv. 9-14)

En aquesta composició, es contraposa el sentit dels plors i els laments amb l'actitud esperançadora. Si bé l'exteriorització de la queixa no canvia res –el temps segueix transcorrent igual–, dipositar confiança en l'esdevenidor, encara que no es tingui un propòsit clar de futur, constitueix un important motor vital, ve a dir la tercera estrofa.

Tanmateix, en el darrer vers, el jo poètic no s'absté de manifestar un deix d'escepticisme: si espero el que ja pot tornar «sóc viu, o mort, al fil de la balança?» (v. 14).

Aquest sentiment esperançador expressat des d'un jo íntim és també l'epicentre del poema «Jo sento en mi la música d'un goig immaculat...» [79], escrit el 1941. Encapçalat per un lema de John Milton –l'últim vers d'un sonet de Milton que Màrius Torres havia traduït (vegeu Torres, 2010c: 173)–, el jo líric confessa el gran valor que té per a ell aquest sentiment:

Com altres són per a la fe o la caritat,
potser jo visc per aquesta esperança

que mai, ni quan perdut al fons del meu desert
la meva ànima em sembla tan vana com la sorra
no em defalleix, humil caminet sempre obert, (vv. 3-7)

El díptic final és encara molt més contundent: «i, Déu meu, que no deixi d'esperar més enllà / si el que espero no és d'aquesta vida» (vv. 15-16). En paraules de Badia i Cardús (1993a: 42), “aquí l'esperança assoleix una intensitat fortíssima, és el seu únic agafall”; un element imprescindible per viure. Aquest sentiment es presenta, a més, deslliurat de fonaments: no el basa ni en la fe ni en la caritat. Sembla que l'esperança sigui una pulsio de l'ésser humà que pren força per si sola, és a dir, que només es fonamenta en ella mateixa.

La poesia de Màrius Torres no ens deixa anar gaire més enllà. És per això que els seus escrits íntims es presenten com una nova porta per seguir aprofundint en aquest terreny. El 28 de setembre de 1941, el mateix mes que Màrius Torres va escriure aquest poema, i a propòsit del mateix vers de Milton que hi cita, fa aquesta reflexió en una carta adreçada a Joan Sales i Núria Folch:

Aguantar ferm i esperar és també una manera de servir a Déu –la sola finalitat de l'home a la terra, sigui poeta o adroguer. Hi ha qui es consagra a la fe, hi ha qui es dona a la caritat; per què Déu no ha d'estimar igualment aquells que es donen a l'esperança?–. No demano pas que us poseu una bena als ulls, però com que la fe de les persones intel·ligents, ens sembla més profunda que la dels carboners, i la caritat envers els enemics és més noble que cap altra, l'esperança a consciència és tant més divina com més difícil. Potser la finalitat que trobem a faltar en la nostra vida és aquesta: potser Déu ens ha fet només perquè exercitéssim amb tota

l'ànima aquesta bellíssima virtut. No siguem *reacis* i esperem, encara que tota la vida no hagi de ser res més que això: esperar. (Torres, 2017: 427).²³⁰

Encara que aquí Màrius Torres –tal com succeeix en el poema– tracta la fe, la caritat i l'esperança com si fossin esferes independents, no deixa d'evidenciar que l'esperança guarda una relació amb la seva fe, perquè es preocupa pel parer de Déu respecte a la seva predilecció per aquesta actitud vital: «per què Déu no ha d'estimar igualment aquells que es donen a l'esperança?»; «potser Déu ens ha fet només perquè exercitéssim amb tota l'ànima aquesta bellíssima virtut». Però no només això. En el seu epistolari, apareixen molt fragments que remetent a aquest vincle, i que mostren que l'esperança de Màrius Torres es basa, molt especialment, en la seva fe en la providència divina. Ho veiem en diferents cartes dirigides a Mercè Figueras. En una carta de febrer de 1937, expressa:

Voldria que tinguessis un altre estat d'ànim, més coratjós, més serè. Cal tenir confiança, Mercè! Una confiança absoluta, cega!, davant la qual ni els contratemps, ni les molèsties han de pesar més que un bri de palla, una tarda de tramuntana. Déu t'ha creat, t'ha fet del no-res. Pot haver-ho fet per altra cosa que pel teu bé? I qui sap sinó Ell, els camins del teu bé, allò que necessita la teva ànima? (Torres, 2011: 196).²³¹

A principis d'agost de 1938, li diu:

Siguis ben valenta, Mercè. Les setmanes que s'acosten no són pas d'una altra mena que les altres de la teva vida. Totes elles les has viscut i les viuràs en la mà de Déu. Seria poc lògic témer ara una cosa que no temies abans quan, en definitiva, la voluntat de Déu és tan imprevisible i tan sagrada com llavors. Tranquil·litza't, jo sé que tu creus profundament que Déu no pot voler més que el teu bé. I el bé de tots, Mercè! (Torres & Figueras, 2017: 208).²³²

Poc temps després, a finals d'agost, torna a insistir en aquesta idea:

Em va fer molt content la teva carta d'ahir. Havia temut que no reaccionessis davant del contratemps, i em va fer molt feliç saber que la teva disposició d'esperit era tan bona. Procura conservar sempre aquesta pau, vingui el que vingui, i no hauràs de témer res. No podem saber mai si les coses que de moment ens contrarien no són un bé per a nosaltres, a la llarga. I com que no ho podem saber, però sabem que hi ha Algú, val més posar-nos a les seves mans i deixar-lo

²³⁰ Carta a Joan Sales i Núria Folch (1941-09-28), no disponible a l'edició digital de Biblioteca Virtual Màrius Torres, per bé que es pot consultar al Fons Màrius Torres. Aquesta carta també s'ha editat de manera completa en edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1981: 234-236; Torres, 1993: 237-239; i Torres, 2010a: 312-313) i de manera parcial a Torres, 2011: 176-178.

²³¹ Carta a Mercè Figueras (1937-02-12) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/27> [última consulta: 2019].

²³² Carta a Mercè Figueras (1938-08-10) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/381> [última consulta: 2019].

fer amb confiança, que ell sap millor que nosaltres el que ens convé. (Torres & Figueras, 2017: 217).²³³

Així doncs, el fet que Déu hagi estat el creador, que no pugui voler més que el bé, i que es tingui la certesa que hi és, que «hi ha Algú», és motiu d'esperança pel que pugui esdevenir en el futur.

En aquesta mateixa línia, és molt reveladora la carta que adreça a la seva família el 21 d'abril de 1938:

Escriviu-me i expliqueu-me com us prova aquesta nova vida, aquest compàs d'espera tan feixuc perquè pot ser llarg i, sobretot, perquè no sabem què és allò que esperem. Jo, us ho confesso, he de fer esforços per a no tornar a tenir esperança. Per ara, però, continuo mantenint-me en el més ortodox pessimisme paternal. Però, qui sap... Si ara m'aturés, tornaria a sortir tot allò tan desacreditat de «em diu el cor... » «Sento una confiança irraonable... ». Potser, al capdavant, tots aquests avisos dels déus no volen dir res més que, en efecte, a la fi totes les muntanyes s'aplanaran, i tindrem la gran pau, i la gran felicitat d'haver portat a bé les nostres proves –si les hi portem.

I és clar, això, llavors, ens deurà semblar més considerable que guanyar la guerra... (Torres, 2010a: 274).²³⁴

Aquests esclats d'esperança que de cop poden irrompre en ell en la fórmula més tòpica, són vistos aquí com a possibles «avisos dels déus», com a senyals que revelen l'eterna felicitat celestial que pot succeir a la mort física. Un cop més, doncs, s'evidencia el lligam entre la fe i l'esperança.

També es posa de manifest aquest vincle quan Màrius Torres expressa la seva creença en l'ajuda que ofereixen els anomenats «protectors», és a dir, els avantpassats difunts que segueixen presents en esperit. Així doncs, l'esperança de Màrius Torres es veu reforçada, al seu torn, per la fe en aquests esperits. A ells al·ludeix amb freqüència en el dietari que escriu pel seu germà Víctor Torres. En l'entrada del 5 de setembre de 1936, escriu: “En posar-me al llit vaig demanar a la mare, al padrí i a Déu protecció per a tu i per a tots nosaltres.” (Torres, 2017: 282).²³⁵ Recordem que quan parla del padrí s'està referint al seu avi Marià Torres, que havia mort el 1934. L'11 de setembre de 1936 torna

²³³ Carta a Mercè Figueras (1938-08-30) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/391> [última consulta: 2019]. Una part del fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 218.

²³⁴ Carta a la família Torres (1938-04-21) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/215> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada de manera completa en diferents edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1993: 187-189; i Torres, 2010a: 273-274).

²³⁵ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-05) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

a dir al seu germà: “Vaig demanar als protectors que t’ajudin a fer-ho tot bé.” (Torres, 2017: 285). En una altra entrada al dietari, corresponent al 13 de setembre, assevera: “Prou. No et passarà res. És a dir, tot el que passi serà de justícia. Així ho deia el padrí i així és.” (Torres, 2017: 288). Sembla que fa referència a la «justícia» que, segons Marià Torres, regeix la cosmologia espiritista.

Amb tot, els escrits íntims de Màrius Torres, és a dir, les seves cartes i el seus dietaris, també deixen clar que la seva esperança no és, com era presumible, una constant immutable. En la carta que envia a la família el 21 d’abril de 1938, acabem de veure, per exemple, com reconeix que, en el moment en què l’escriu, es manté “en el més ortodox pessimisme” (Torres, 2010: 274).²³⁶ També trobem clares mostres d’aquest decaïment anímic en el dietari que dedica al seu germà Víctor Torres. El 7 de setembre de 1936, quan ja sabia que el seu germà s’havia allistat com a voluntari a la columna Macià-Companys per lluitar contra els franquistes (Prats, 1986: 80), escriu: “Una tarda terrible. Vaig adonar-me que t’estava plorant com si t’haguessin matat. Alguna veu terrible cridava dintre meu que això era el més prudent perquè si realment morissis a la guerra ja estaria habituat a la idea d’haver-te perdut.” (Torres, 2017: 284).²³⁷ Una setmana més tard, el 14 de setembre, després de comentar diferents notícies que ha rebut sobre l’avenç de la guerra, manifesta: “Sembla que tots els de casa estan molt animats. Déu meu!, per què no puc ésser amb ells? Estic rendit. No he reposat gens a consciència en tot el dia i ara sento un pes a les cames. Aquesta nit em tornaran a sortir les oracions sinceres. Estic molt trist, visca la llibertat!” (Torres, 2017: 290). Una altra setmana més tard, el 23 de setembre, expressa:

Fou una tarda mol trista, la d’ahir, de les més tristes. [...]. La inacció en què he de vegetar, deixant-me lleure i no posant traves a la imaginació, feu que comencés a imaginar la nostra situació quan els rebels hagin –haguessin– triomfat. Penses que podrà ser? Tu mort, tal vegada. Nosaltres, en el millor dels casos, a l’exili. [...]. I l’horrible és que trobava una mena de gust estrany, sàdic, en torturar-me d’aquesta guisa. Ja em feia reflexions que allò no podia ser més que una obsessió patològica, que era un absurd de pensar-hi, que el meu pessimisme era tan injustificat com les ganes de cantar de l’altre dia. Però la idea fixa em tornava. Es veu que aquestes alternatives d’esperança i de desolació tenen un ritme fatal, com les fases de la lluna o

²³⁶ Carta a la família Torres (1938-04-21) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/215> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada de manera completa en diferents edicions de l’obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1993: 187-189; i Torres, 2010a: 273-274).

²³⁷ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-07) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

de les mareas. Ahir, va anar *crescendo* tota la tarda. Vaig sortir al bosc, em vaig cansar –encara avui me’n sento–, però en tornar a jeure van tornar les odioses visions. (Torres, 2017: 300).²³⁸

Un altre document epistolar significatiu és la carta que envia a Joan Sales el 4 d’agost de 1940:

Certament la nostra vida és força buida que en altre temps. [...]. Jo amb prou feines he sortit de la meua habitació des del 8 de febrer, a causa d’un accident sense altra importància que la d’obligar-me, durant aquest mes, a un repòs molt estricte (pleurita serofibrinosa). Afegiu a això un estat d’esperit molt particular, que no sé si és el Nirvana o l’ensopiment, però que em permet de viure amb un mínim increïble de vida interior. Penso de vegades en cert poema sobre una corda de llaüt. La corda potser no s’ha trencat, però certament està ben destensada. No produeix cap mena de so. I dos silencis sobretot m’espanten. L’un és la dificultat creixent que experimento per indignar-me, com caldria, molt sovint; i l’altre és que, com si es tractés d’una droga de la qual hagués abusat, l’esperança mateixa no sempre m’aconsegueix embriagar.²³⁹

Podem identificar, per tant, diferents fragments en els quals es palesen els seus pensaments més descoratjadors. Fins i tot, en una carta a Mercè Figueras, Màrius Torres s’arriba a autodefinir com un pessimista, per bé que acaba menystenint aquesta actitud: “Sobretot no et deixis endur pel pessimisme. El pessimisme és un absurd, gairebé un pecat. T’ho diu un pessimista, que l’adversitat –quin mot més excessiu!– ha tornat confiat en el destí, en Déu.” (Torres, 2011: 118).²⁴⁰ Però, si bé aquí blasma del pessimisme amb la voluntat de transmetre ànims, en un altra ocasió, exposa el benefici de mantenir-se en un estat d’ànim baix. De nou és una carta adreçada a Mercè Figueras, del juny de 1940:

*La Maria creu que no faig bé d’haver-me instal·lat «a baix de tot» a fi d’evitar el cansament moral que produeixen les alternatives de folla esperança i de desesper. Em resigno a donar per perduda aquesta partida –aquesta altra. Déu meu! I això m’aguanta en una calma bastant trista però suportable a condició de no recordar-me gaire, ni de pensar concretament en el futur.*²⁴¹

Arrel de l’opinió que li va donar Maria Planas –propietària i gerent del sanatori, i amb qui va establir amistat– revela el seu recurs per encarar i suportar millor el que pugui passar en el futur. Romandre en un estat d’ànim baix esdevé un refugi davant de tota notícia susceptible de provocar, per bé o per mal, grans exaltacions anímiques.

²³⁸ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-23). Vegeu el peu de pàgina anterior.

²³⁹ Carta a Joan Sales (1940-08-04) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/118> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ha estat editat a Torres, 2011: 164.

²⁴⁰ Carta a Mercè Figueras (1937-02-12) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/27> [última consulta: 2019].

²⁴¹ Carta a Mercè Figueras (1940-06-11) inèdita, disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/435> [última consulta: 2019].

Totes aquestes citacions desmitifiquen la idea de l'esperança de Màrius Torres com una constant invariable i posen al descobert el seu esforç per vèncer el desànim. Ara bé, encara que puguem observar que el seu sentiment d'esperança decau i oscil·la, és cert que, en general, i, sobretot, després de la crisi anímica de la tardor de 1936 (vegeu Prats, 1986: 80-81), no ho fa de forma accentuada. Les fluctuacions que podem detectar es produeixen dins d'un marc, en certa manera, limitat. Això fa que la seva obra, tant els seus poemes com els seus escrits en prosa, sigui testimoni d'un significatiu equilibri anímic, espiritual. En la seva poesia, hi ha, certament, poemes de to melangiós, trist o fúnebre, com «Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val...» [6], «La nit dels vagabunds» [14] o «Així un núvol es fon i deixa el cel més blau...» [66]. Però, com ja hem vist, es fa difícil trobar gaires versos que expressin de manera accentuada la desesperança o la profunda desolació. «Potser –afirmava Colomines (1967: 75)– la grandesa literària d'aquest poeta prové d'això: d'aquesta voluntat que el mou a literaturitzar amb placidesa les situacions-límit.» Pere Ballart (1992) també posava l'accent sobre aquesta qüestió:

És també impressionant comprovar la mesura de serenitat i contenció amb què la veu poètica formula els pensaments més terribles: cap estridència (que el record de l'aventura existencial del poeta ajudaria a fer ben natural) no altera mai l'expressió de l'esperança que sosté el poeta, una esperança «infinita perquè s'adreça a la possessió d'un infinit» que, segons Riba, encarnaria de fet el sentiment central de tota la poesia de l'autor. (Ballart, 1992: 7).

L'ús dels temps verbals en aquesta poesia és molt indicatiu d'aquesta característica. Hi ha, en aquest corpus poètic, una voluntat d'equilibri entre els records i l'esperança, la qual cosa es tradueix en la presència simultània del passat, el present i el futur en un mateix poema, tal com ja van destacar Pàmias (1982: 74) i Boixareu (1968: 74). A tall d'exemple, vegeu «Sonata da Chiesa» [2], «La torre» [5] o «Per què és trista la font que s'ha estrocat...» [59]. El més interessant és que aquesta observació es veu confirmada per les pròpies reflexions de Màrius Torres sobre el temps. El 9 de juliol de 1937, diu a Mercè Figueras:

No pensava «dolorosament en cap felicitat passada», perquè és una cosa que no acostumo a fer mai. Tinc una mena de sang de peix. Ni enyoro gaire el passat, ni em fa gaire il·lusió el futur. Seria molt bonic, com dius tu, que jo fos un metge i vinguessis a Lleida, i et posessis bona, i etc., etc. Però no és igualment bonic Puig d'Olena? La teva descripció del paisatge, que tanca la teva carta, és un prodigi. (Torres, 2011: 129).²⁴²

²⁴² Carta a Mercè Figueras (1937-07-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/152> [última consulta: 2019].

Dos mesos més tard, reprèn aquest tema en una altra carta a la mateixa destinatària:

Sóc molt poc enyoradís de mena, a l'inrevés de tu. No m'arrapo a les coses més que l'estrictament necessari per no vagar pel món, sense arrels, com un núvol. Quan penso en allò que ja ha passat, m'agrada pensar-ho com a simple record –no pas com a cosa que volgués tornar a viure. És el més prudent. Moltes etapes de la nostra vida, que de lluny ens semblen simpàtiques, i vagament trèmules, ens deixarien bastant descontents si haguéssim de reviure-les. Sincerament, jo ho crec així. Quan vivim una situació, no podem triar-ne els elements, hem de viure tant l'agradable com el desagradable que allí comporta. En canvi, en el desenfocament inevitable del record, podem situar en primer pla, i destacar les coses que més ens agraden d'aquells moments de la nostra vida. (Torres & Figueras, 2017: 230).²⁴³

Tres anys més tard, el 3 de febrer de 1940, torna a tractar aquest tema en una nova carta a Mercè Figueras:

Cal ser fidel al passat, però en tant que ja passat. Estimar els records en tant que records. Però és contra natura de voler viure en el passat, i alimentar-se de records és com aquell que només viu de conserves. Li falten vitamines. És clar que quan, com en el nostre cas, el present és tan poca cosa –o ens ho sembla- i el passat tan estremidor, és gairebé inevitable viure amb els ulls girats enrere. Però, d'una banda, nosaltres hem de procurar no abandonar-nos a la deliquescència recordatòria i *tocar de peus a terra*, per enlaire que alcem els ulls. I, d'altra banda, no sols no hem de revoltar-nos del fet que els altres facin el camí que nosaltres no podem fer, sinó que, en lloc d'estirar-los enrere, hem de seguir fins on puguem. (Torres, 2017: 415).²⁴⁴

Aquestes idees, a banda d'evidenciar la correlació que hi ha entre els escrits íntims i la seva poesia, és a dir, entre vida i obra, revelen que, per a Màrius Torres, l'esperança no és una propensió al futur en detriment del present o del passat, ni encara menys arrela d'una visió idealitzada d'un passat que actua de referent pel futur. Per sobre de tot, s'imposa una mirada freda i serena que té en compte tant els aspectes agradables com els desagradables de tot moment. Hi ha sempre, en Màrius Torres, aquest esforç per percebre el món –en aquest cas, el temps– des de la màxima lucidesa. Això fa que la seva esperança parteixi, d'entrada, d'aquesta consideració equilibrada i desmitificada del passat, el present i el futur. Des d'aquesta estabilitat, brolla el sentiment, sostingut amb voluntat i confiança, de mantenir en harmonia les experiències viscudes i l'aprenentatge assolit amb els esdeveniments futurs, perquè l'experiència que ha de venir sigui assumible i vivificable. Aquesta idea s'il·lustra molt clarament en la carta que adreça a Mercè Figueras el 17 de febrer de 1940, en la qual parla d'una de les lesions que li ha deixat la malaltia:

²⁴³ Carta a Mercè Figueras (1939-08-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/288> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 150.

²⁴⁴ Carta a Mercè Figueras (1940-03-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/325> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 161-161.

Mercè, sempre rondines si t'enganyem però no veus que no podrem fer altrament, si no tens la serenitat necessària per a superar els moments anguniosos? No temis, no em moriré mai sense avisar-te, però ja saps que, en la nostra malaltia, abans no ens morim, passem el pelegrí unes quantes vegades, –i si a cada una tu ja t'has de posar el cor de dol...

Mentiria si no et digués que jo també em vaig afectar força de bell antuvi. Va agafar-me moralment desprevingut, i vaig témer, vaig témer un càstig per haver somiat massa. Però ara, posat que sembla sensat creure que tot això no hauria deixat gaire rastre, penso que tal vegada haurà estat un bé. M'haurà fet tornar a la realitat, i això és sempre un bé. No renuncio a cap de les meves il·lusions, per ara. Però si aquest accident em fa veure que encara me'n separa una bella distància –i la [radioscòpia] ho deia, també– en el fons això em permetrà distribuir les meves forces al llarg del camí.²⁴⁵

És evident que aquesta concepció de Màrius Torres no es pot desentendre del difícil context històric que marca la seva vida. El marc de la guerra, l'exili de la família i el transcurs de la seva malaltia, viscuda en un sanatori, és el que modela d'aquesta manera la seva esperança, i el que el porta, per exemple, a parlar així de les conseqüències físiques que està deixant en el seu cos la principal lesió causada per la tuberculosi:

Si arribem a vèncer-la, la resta no té importància. Tornaria victoriós d'una llarga i cruel batalla, no pas indemne, sinó ple de cicatrius. D'aquestes cicatrius, n'hi haurà de psicològiques –el temor de les recaigudes, el *plec* dins l'ànima d'una experiència inoblidable–; d'altres serien corporals: per començar, la de la caverna mateixa. Però aquella que determinaria més el meu gènere possible de vida seria la pobra mobilitat diafragmàtica que podria conservar. Del costat dret, el diafragma està paralytitzat per la pleura; del costat esquerre, sembla que la pleuritis ha deixat algunes sinèquies que el destorben particularment. Resultat: seré una persona de buf molt curt, que esbufegarà en pujar una escala o un pendent. No crec pas que pugui aspirar, ni tan sols en el millor dels casos, a una vida com la que duia abans. Caldria trobar alguna cosa de més sedentari. Però això són problemes de demà passat! (Torres, 2011: 225).²⁴⁶

Segurament, però, el document que millor explica i resumeix el perquè d'aquesta voluntat de no anticipar-se al futur, ni projectar-hi grans anhels, és la carta que envia al seu cosí Joaquim Gili el 10 de desembre de 1942, just dinou dies abans de morir:

[...] en resum puc dir que si no té el verí a la cua com els escorpins, 1942 haurà estat un any bastant minyó per a mi. Hi ha molta gent que es fan il·lusions per al 1943. Jo no sé; fa set anys que col·lecciono desil·lusions, i em penso que m'ha quedat un plec per dins que no deixa il·lusionar-me massa en res. Vull dir en res de la vida real, de la que parlen els diaris, la ràdio, i la gent que et topes a la cantonada. Fins i tot m'estranya que ells mateixos no ho vegin, com són d'infants les seves il·lusions... Llavors penso que en moments inconfortables, ningú no pot viure sense una il·lusió o altra, i que jo mateix en dec tenir de tan puerils com el qui més. I m'entra curiositat per descobrir-me-les. Costa, no et creguis; no tinc la il·lusió de ser «guapo», ni savi, ni *afortunado en amores*, m'agradaria força ser ric, però ni tan sols jugo a la rifa. A l'últim, faig la

²⁴⁵ Carta a Mercè Figueras (1940-02-17) inèdita, disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/320> [última consulta: 2019].

²⁴⁶ Carta a la família Torres (1941-03-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/238> [última consulta: 2019].

conclusió que les meves il·lusions deuen ser creure que hi ha molta gent de la que visc allunyat per força, i que malgrat això em recorden i m'estimen. (Torres, 2017: 433).²⁴⁷

Les circumstàncies vitals de Màrius Torres, bàsicament les que determinen els set últims anys de la seva vida, expliquen, en gran mesura, la dificultat per alimentar grans il·lusions «en la vida real, de la que parlen els diaris» –fixem-nos que amb aquesta matisació evita de negar l'esperança en una vida ultraterrenal. Però, a la vegada, aquestes circumstàncies aguditzen la seva consciència de la necessitat de mantenir «una il·lusió o altra». És a resultes de tot això que neix aquesta modesta però persistent esperança que es manifesta en els poemes i els escrits de Màrius Torres.

3.3. L'acceptació del destí

La insistència en l'esperança, en mantenir una il·lusió de cara al futur, en diferents ocasions va acompanyada del gran valor que Màrius Torres atorga a l'acceptació del destí. D'entrada, podria semblar contradictori però, de fet, gràcies a la capacitat d'acceptar i assumir els esdeveniments que es presenten en el futur, siguin de la naturalesa que siguin, encara s'envigoreix més l'actitud esperançadora, que no sucumbeix tan fàcilment al desànim que comporta haver d'assumir unes circumstàncies contràries a les desitjades. En les cartes adreçades a Mercè Figueras, és on més subratlla aquesta idea. Vegem, per començar, una part de la carta que li escriu el 27 d'abril de 1937:

Ha crescut la teva desconfiança, ha minvat la teva fe en la vida, la teva esperança. Sé que estàs molt més trista que indisposada. Siguis valenta, Mercè. Pensa quin és el teu deure. D'una manera o altra haurem de donar compte de les nostres petites debilitats i de l'esmerç que haurem fet de la vida que ens han donada. Tu ho creus i jo també. No insisteixo, perquè no m'escau gens el paper de predicador. Però fes examen de consciència, Mercè. Pensa si al fons del fons de tot, aquest dolor teu, aquesta constant angúnia que et turmenta no són sinó una rebel·lió de la teva ànima contra el seu destí? Ja sé que diràs que no immediatament, que no et revoltas pas contra la sort que t'hagi tocat, i que acceptes totes les gotes de calze que hagin de veure. Però tu ets prou bona, tens un esperit prou elevat per no protestar d'allò que podríem anomenar, per entendre'ns, la voluntat de Déu. Però és evident que aquesta voluntat és cruel, a vegades. Fins fa mal. Què té d'estrany que els esperits nobles tractin de vestir el dolor que ens fa sentir amb colors més tolerables? Tu t'esgarriaries i series més malaurada si creguessis que estàs trista perquè no et resignes a viure amb condicions d'inferioritat. En canvi, creure que estàs trista perquè ets una càrrega, perquè fas patir els teus, perquè portes mala sort, etc. etc. no fereix gens els teus sentiments.

²⁴⁷ Carta a Joaquim Gili (1942-12-10) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/82> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada de manera completa en diferents edicions de l'obra poètica de Màrius Torres (vegeu Torres, 1993: 254-256; i Torres, 2010a: 324-325). El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 185.

[...] potser tots aquests motius de la teva tristesa no són sinó pretextos –absolutament inconscients i sincers, no cal dir-ho– per dissimular-te a tu mateixa el principal motiu del teu dolor: no ésser prou forta per a sotmetre’t al teu destí. [...].
No hi ha fortitud possible sense sotmetre’s plenament a la voluntat de Déu, i convèncer-se que per als altres, per a aquells que ens són cars, no hi ha tampoc altra salvació. (Torres & Figueras, 2017: 68).²⁴⁸

Partint de la idea que el «destí» equival a la «voluntat de Déu» i, doncs, que acceptar el destí significa acceptar la voluntat de Déu, Màrius Torres esgrimeix dos arguments per enaltir aquesta actitud. En primer lloc, ser capaç d’acceptar el destí, sobretot quan és «cruel» i «fa mal», evidencia la grandesa humana, l’alt grau d’elevació de l’esperit. En segon lloc, tenint ben present la idea del judici final, la creença en el fet que «haurem de donar compte de les nostres petites debilitats i de l’esmerç que haurem fet de la vida que ens han donada», l’acceptació del destí es planteja com un deure que cal acomplir en el camí per assolir la salvació. Amb aquests arguments, doncs, Màrius Torres realça el valor de conformar-se als esdeveniments adversos que succeeixen. Fixem-nos, d’altra banda, que el poeta atribueix la tristesa de Mercè Figueras al fet que no accepta la seva sort i és per això que es mostra poc condescendent amb el seu estat anímic. És com si els planys revelessin directament una insubmissió a la voluntat de Déu, a part de debilitat d’esperit.

En altres cartes, Màrius Torres apel·la a altres raons. El 4 de setembre de 1937, escriu a Mercè Figueras: “Quants n’hi ha que s’ho passen pitjor que nosaltres! Jo no em queixo de la meva sort, em diràs. Jo et respondré: –Estar trist és una manera tàcita, sense paraules, de queixar-se.” (Torres & Figueras, 2017: 133).²⁴⁹ La comparació amb les pitjors condicions de tercers serveix aquí d’argument.

En una altra ocasió, a mitjan desembre de 1939, en resposta a una carta a Mercè Figueras en què es queixa de la normativa del sanatori, expressa:

Però, Mercè, som en un planeta que es diu Terra i en un sanatori que es diu Puig d’Olena, on, entre altres coses positivament celestials, n’hi ha d’haver una de terrena, un reglament, que

²⁴⁸ Carta a Mercè Figueras (1937-04-27) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/47> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s’havia editat anteriorment a Torres, 2011: 200-202.

²⁴⁹ Carta a Mercè Figueras (1937-09-04) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/184> [última consulta: 2019].

potser no és fet a la teva mida, però que hem d'acceptar, si volem acceptar totes les altres coses inestimables que el sanatori també ens ofereix. (Torres & Figueras, 2017: 238).²⁵⁰

Acceptar qüestions contràries a la voluntat personal és, per tant, una condició implícita per tal d'acollir-ne d'altres que sí que són del propi interès.

A vegades, és a ell mateix a qui es dirigeix per frenar el seu propi impuls desideratiu, que és tan present en la seva poesia:

Ah!, que és bella la vida, malgrat totes les nostres misèries! Voldria ser molt ric, i viure en un castell amb tots els meus amics. L'Elias i en Sales es barallarien com el gat i el gos a propòsit de Dalí i de Goethe. L'Elias és el taujà més formidable que hi hagi, un realista dels bons. Jo em trobaria en un compromís, car no sabria a qui dur la contrària. En fi, acontentem-nos amb la nostra sort. (Torres, 2011: 134).²⁵¹

En síntesi, al llarg de l'epistolari amb Mercè Figueras, sobretot en les cartes escrites entre el 1937 i el 1940, i també en els seus dos dietaris, Màrius Torres, de maneres diverses, no deixa d'insistir en aquesta idea: la importància d'acceptar el propi destí.

Cal tenir en compte que aquesta convicció, de la mateixa manera que la seva fe en l'esperança, també descansa en la seva confiança en Déu i en la providència. Ho hem pogut veure anteriorment. Per exemple, quan Màrius Torres, per animar a Mercè Figueras, li diu que l'adversitat “ha tornat confiat en el destí, en Déu.” (Torres, 2011: 118).²⁵² O, també, en la carta en què expressa que “No podem saber mai si les coses que de moment ens contrarien no són un bé per a nosaltres, a la llarga. I com que no podem saber, però sabem que hi ha Algú, val més posar-nos a les seves mans i deixar-lo fer amb confiança, que ell sap millor que nosaltres el que ens convé.” (Torres & Figueras, 2017: 217).²⁵³ Trobem molts d'altres comentaris de Màrius Torres que se situen en aquesta línia. En una de les entrades al dietari que escriu pel seu germà Víctor Torres, del 15 de setembre de 1936, manifesta: “Podem guanyar i podem perdre. Faci's la voluntat de Déu. Però és que aquesta voluntat pot ésser altra que la de la nostra

²⁵⁰ Carta a Mercè Figueras (1939-12-22) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/298> [última consulta: 2019] El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 222.

²⁵¹ Carta a Mercè Figueras (1937-08-04) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/164> [última consulta: 2019].

²⁵² Carta a Mercè Figueras (1937-02-12) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/27> [última consulta: 2019].

²⁵³ Carta a Mercè Figueras (1938-08-30) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/391> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment (vegeu Torres, 2011: 218).

victòria?” (Torres, 2017: 291).²⁵⁴ Uns dies més tard escriu en aquest mateix dietari: “A hores d’ara potser ets mort. Déu meu! Aquesta idea terrible que no em deixarà fins que s’acabi la guerra o que et mataran de debò. Faci’s la voluntat de Déu.” (Torres, 2017: 300).²⁵⁵ Més clar i explícit és encara en el seu «Dietari per al tombant de l’any». En l’entrada del 30 de desembre de 1936, afirma: “Víctor pot morir. D’altres, molts d’altres, moriran també. Seran aquells que *havien* de fer-ho. Compleixi’s la llei! Que jo i tots els de casa siguem dignes del meu germà.” (Torres, 2017: 329).²⁵⁶ Així doncs, fins i tot quan la voluntat de Déu –això és: tot el que pot ocórrer– és contrària a la pròpia voluntat, mereix la màxima acceptació. La confiança en Déu se situa molt per sobre dels desitjos personals. Tant és així que, en una altra carta a Mercè Figueras, del febrer de 1940, expressa: “si creiem que Déu no morirà aquest vespre, bé cal que mirem el futur amb una absoluta confiança i que considerem culpables tots els sentiments que voldrien fer-nos desconfiar.” (Torres, 2017: 415).²⁵⁷ La creença en Déu és, doncs, tan motiu d’esperança com motiu per acceptar el destí.

Per aquesta raó, és habitual que Màrius Torres expressi el seu agraïment a Déu. En una carta del juny de 1938, adreçada a Mercè Figueras, sosté:

No he deixat de donar les gràcies a Déu per cada hora de turment que m’ha enviat. I voldria tenir sempre prou seny per fer igual que tots els dies de la meua vida. Si tan joiós estic de tot el que ell m’envia, pots pensar que he de creure que tot aquell que intenta robar-me un d’aquests dons em fa un grandíssim tort. (Torres & Figueras, 2017: 203).²⁵⁸

En una carta a la seva família, datada el 1939, expressa: “I encara que trobo a faltar moltes coses i amics, continuo creient que aquesta vida, que pot semblar trista als tristos, és bella i bona. Només cal no demanar-li res i agrair-li-ho tot.” (Torres, 2011: 147).²⁵⁹ A mitjan març de 1940, diu en una altra carta a Mercè Figueras: “De moltes

²⁵⁴ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-15) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

²⁵⁵ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-25). Vegeu el peu de pàgina anterior.

²⁵⁶ Entrada al «Dietari per al tombant de l’any» (1936-12-30) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 2017: 302-334.

²⁵⁷ Carta a Mercè Figueras (1940-02-03) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/319> [última consulta: 2019].

²⁵⁸ Carta a Mercè Figueras (1938-06-07) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/373> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s’havia editat anteriorment (vegeu Torres, 2011: 216).

²⁵⁹ Carta a la família Torres (1939) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/222> [última consulta: 2019].

coses dono gràcies a Déu, però de poques li estic tan reconegut com dels amics que m'ha procurat en aquest temps de prova.” (Torres & Figueras, 2017: 255).²⁶⁰

La creença de Màrius Torres en els esperits també contribueix a l'acceptació del destí. Si bé en algunes ocasions, com hem vist abans en l'apartat de l'esperança, se'ls invoca perquè afavoreixin la causa que és objecte de la pròpia voluntat; d'altres vegades se'ls apel·la només perquè transmetin forces i valor per a poder suportar les adversitats que es presentin i encarar aquests successos des de la serenitat i la lucidesa. En una entrada al «Dietari per al Víctor», del 23 de setembre de 1936, veiem com té molt present les idees del seu padrí Marià Torres: “Vaig pregar sincerament per tenir força per obeir la llei. Benvingut sigui, tant l'agradable com el desagradable, perquè tot és just! Si ve la Xita, diré que em porti el llibre del padrí.” (Torres, 2017: 300).²⁶¹ En el «Dietari del tombant de l'any», és on més abunden aquest tipus d'al·lusions als «protectors». En l'entrada corresponent al 23 de novembre del 1936, en la qual Màrius Torres reflexiona sobre el seu estat anímic, escriu:

[...] em sembla que no és pas per deixar-me endur pel pessimisme, que he pecat. Fins m'acuso, de vegades, per la meua tranquil·litat, filla, creia, de l'«esporulació» de la meua ànima sota una capa increïblement eficaç de «No hi vull pensar».

Aquesta era una posició massa còmoda i ben poc meritòria. Cal «pensar-hi», i així i tot estar seré, confiat i disposat a la voluntat de Déu. Amb l'ajuda dels protectors estic segur d'aconseguir-ho. (Torres, 2017: 302).

La seva fe en Déu no entra, doncs, en contradicció amb la seva fe en els esperits. Ben al contrari, Màrius Torres disposa confiança en els «protectors» perquè l'ajudin a enfrontar-se als esdeveniments marcats per la voluntat de Déu.

Cinc dies més tard, el 28 de novembre, escriu en aquest dietari: “Ja no pateixo moralment i, el que és millor, no pateixo de no patir. No m'envaneixo perquè estic cert que aquesta serenitat és obra, principalment, dels protectors” (Torres, 2017: 307). Més endavant, el 3 de gener de 1937, adreçant-se al seu germà Víctor, anota en el seu dietari: “Adeu, estimat! És inútil que vulguis amagar-me cap perill, perquè no [en] temo cap. El padrí m'ajuda molt” (Torres, 2017: 333). Màrius Torres atribueix aquí al seu padrí

²⁶⁰ Carta a Mercè Figueras (1940-03-15) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/332> [última consulta: 2019].

²⁶¹ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-23) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

Marià Torres –millor dit, a la influència que rep per part del seu esperit– que ara no temi els perills.

Hi ha encara una altra raó que ajuda a explicar la bona disposició del poeta a l'hora d'acceptar circumstàncies adverses. Es tracta de la seva apologia del dolor, és a dir, el fet que doni un sentit positiu a l'experiència del dolor en si mateixa, al marge de tot element ultraterrenal. En el seu «Dietari del tombant de l'any», en l'entrada del 23 de novembre de 1936, ja introdueix un breu comentari en aquesta direcció: “L'optimisme és una imprudència, perquè en el nostre *curriculum vitae* cal que hi hagi, immancablement, moments de dolor. Ells justifiquen, ells fan profitosa la nostra vida.” (Torres, 2017: 303). Ara bé, és en l'entrada corresponent al 19 de desembre de 1936, d'aquest mateix dietari, on trobem un dels primers documents realment significatius pel que fa a aquesta qüestió:

M'ha calgut ésser ben malaurat, veure-ho tot negre, com n'era a darrers del passat setembre, per a trobar aquesta meravellosa felicitat d'ara. Felicitat és mal dit. És una paraula burgesa, pobra, un ideal d'heroïna adúltera de novel·la francesa. Joia, aquesta és la paraula.

Joia que ets dels Déus guspira
generada dalt del cel.

No canten això a la *Novena simfonia*? La senyoreta Planas m'ha enviat la *Vida de Beethoven* de Romain Rolland. L'he fullejat. Acaba així:

Un malaurat, pobre, malalt i solitari, el dolor fet home, i al qual el món nega la joia, crea ell mateix la joia per donar-la al món; i la forja amb la seva tristesa, com ho ha dit ell mateix en unes paraules valentes, resum de la seva vida, que són la consigna de totes les ànimes heroïques: DURCH LEIDEN FREUDE.

«A través del dolor, a l'alegria». *Durch leiden Freude!* Quina llengua més bella pot tenir la llengua alemanya. *Durch leiden Freude!* Hi ha uns contrastos vocals, en aquesta petita frase, que li donen no sé quins ressons musicals i dramàtics. I aquesta concisió, tres soles paraules per expressar una idea tan vasta i tan intensa! [...].

Durch leiden Freude. És el que m'ha passat a mi. Si no hagués estat mort, moralment, aleshores, ara no seria feliç. I quines petites felicitats no descobreixo cada dia que abans ni tan sols sospitava. Un matí d'hivern calent i diàfan. Una porta ben pintada. La *Tercera simfonia* un dia de pluja. Fer una carta per a un amic que no l'espera. Fer la mica de bé que tothom, en un desert, pot fer si vol. Una conversa íntima amb una ànima d'elecció... (Torres, 2017: 322).²⁶²

La lectura que fa Màrius Torres de la *Vida de Beethoven* (1903), escrita per Romain Rolland, no només el commou, sinó que el porta a llegir la seva pròpia vida sota els paràmetres que planteja Rolland, i a subscriure plenament les conclusions que extreu el biògraf francès. Pren consciència del gran efecte que ha tingut en la seva persona el fet

²⁶² Entrada al «Dietari per al tombant de l'any» (1936-11-23) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 2017: 302-334.

d'haver viscut un període durant el qual se sentia «ben malaurat», «ho veia tot negre» i es considerava «mort moralment». Passat aquest temps, s'adona que ha esdevingut una persona molt més sensible a tot el que succeeix al seu voltant, en el sentit que valora i aprecia molts aspectes que abans li eren indiferents, i gaudeix amb més intensitat de determinats moments.

La prova que evidencia l'impacte que té sobre Màrius Torres la lectura de la biografia de Beethoven i la reflexió que se'n deriva és la carta que adreça a Mercè Figueras el 9 de febrer de 1937. En reproduïm la part més destacada:

El que passa és que tenim por, una por absurda del sofriment i del dolor.
I tanmateix, què hi ha que ens faci més grans, i més bons que el sofriment? Sobretot, ni cal dir-ho, el sofriment desinteressat. T'has fixat com són d'insuportables la majoria de les persones que no han sofert mai?
Res no treballa tan profundament el nostre esperit com les contrarietats, res no ens ensenya tan com el dolor a ésser humans, a comprendre –perdonar– les faltes dels altres, res no ens acostava més als àngels.
Res no engrandeix tant una ànima com acceptar el dolor que comporta el compliment del deure, res no l'enforteix tant com vèncer el dolor tot superant-lo.
Car, certament, cal no doblegar-se davant el dolor, sinó ésser més fort que ell. El dolor és en certa manera la selecció natural de les ànimes. Per això em sembla tan admirable Beethoven. Tots els seus anys de misèries, de defalliment, de soledat, de decepcions, d'amarguesa, acaben en el “Cant a la Joia” de la Novena Simfonia:

Joia que ets dels Déus guspira
generada dalt del Cel!

I perquè va escriure aquelles paraules que si jo fos més valent, prendria per norma de la meua vida:

A través del dolor, a l'alegria! (Torres & Figueras, 2017: 31).²⁶³

Per la implicació personal i la força dramàtica amb què tracta el sentit del dolor, aquesta carta destaca especialment d'entre la correspondència de Màrius Torres. Les idees que es plantegen es poden entendre com una continuació de la reflexió que s'havia encetat en el «Dietari del tombant de l'any». El patiment que comporta assumir les contrarietats, «comprendre i perdonar les faltes dels altres» i «complir el deure» no només accelera tot aprenentatge –«res no ens ensenya tant»–, sinó que «engrandeix l'ànima» i ens fa ser «més grans, i més bons». Tan edificant arriba a ser aquest sofriment que acaba transformant-se en alegria. El dolor es converteix, doncs, en el principal camí per perfeccionar la vida, de manera que aquí es fa ressò d'un tòpic de la

²⁶³ Carta a Mercè Figueras (1937-02-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/25> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 195.

mística medieval. Per altra banda, aquesta carta constitueix un dels documents que millor expressa la gran fe de Màrius Torres en l'èsser humà.

Segons Margarida Prats (1986: 82), va ser després de la profunda crisi de la tardor de 1936, que Màrius Torres adopta el lema de Beethoven «Pel dolor a la joia», i comença a concebre el patiment com un mitjà per accedir a la pau interior. Això sí, també observem que si bé Màrius Torres assumeix aquest lema, en cap cas vol ser ell el causant d'aquest dolor. El 9 de juliol de 1937 escriu a Mercè Figueras: “T’ho confesso, quan vaig saber que els meus sonets t’havien fet plorar, vaig acusar-me de moltes coses. De sempre, no sé si és per orgull o per modèstia, m’ha estat insuportable la idea que un altre patís per mi.” (Torres, 2011: 128).²⁶⁴ “T’asseguro –li diu el 10 d’octubre d’aquest mateix any– que no he volgut mai incloure bombes lacrimògenes en les meves cartes. Fins i tot procuro fugir de totes les coses que toquen el vocatiu del cor, com tu dius. Si l’altre dia vas plorar, no ho carreguis al meu compte, encara que el plorar t’hagués fet bé.” (Torres, 2011: 143).²⁶⁵

3.4. L’humor i la ironia

La gravetat amb què Màrius Torres parla de l’experiència del dolor o de la mort, la fina sensibilitat amb què observa i admira el seu voltant o el compromís moral amb què defensa determinades idees, va acompanyat d’un gran sentit de l’humor i la ironia, que irromp en els moments més diversos.

El primer crític de l’obra torressiana que posa en relleu aquest aspecte és Joan Sales. En la «Notícia Biogràfica» que escriu per a la tercera edició de les poesies de Màrius Torres, afirma que “La majoria dels versos que havia escrit fins aleshores –es refereix abans del 1937– no tenien pas el to greu de *Dolç Àngel de la Mort*. Eren fàcils i enjogassats, molts d’ells autèntiques facècies” (Sales, 1964: 14). Posa com a exemple versos del poema «El canari» [103]:

El meu petit canari
Tenia un cant barroc.

²⁶⁴ Carta a Mercè Figueras (1937-07-09) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/152> [última consulta: 2019].

²⁶⁵ Carta a Mercè Figueras (1937-10-10) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/153> [última consulta: 2019].

Com un electuari
era dolç i era groc.

I vaig pintar un bon dia,
perquè fes més bonic,
la gàbia on el tenia
d'un blau de cel antic.

D'aleshores no canta
i vegeta, patètic
i verd, com una planta
–blau i groc, verd sintètic–
el meu pobre canari.

Sales també subratlla que Màrius Torres anotava dates fantàstiques en alguns dels seus poemes. En són exemples «Soirée en un parc» [109], datat l'estiu de 1857; «Rosina» [107], l'hivern de 1814; «Primavera en un jardí romàntic» [124], l'abril de 1830; o «Un hipocondríac a Viena» [119], el 1868. En alguns casos, assenyala Sales, no només apareix una data fictícia, sinó també un lloc on no va estar mai. Vegeu, per exemple, el poema «Conjuració» [107], ubicat a Granada l'any 1835, o la composició «Full d'àlbum» [141], a París el 1832. “Tot això responia –conclou Sales (1964: 14)– a un aspecte molt marcat del seu caràcter. Era un temperament irònic”. Per últim, es fixa en què, en la poesia de Màrius Torres, apareix dues vegades la paraula ironia: en el sonet «Uns ulls en un retaule» [40], en el qual s'al·ludeix a «la lenta ironia dels cels de capaltard» (v. 13); i en la segona part del poema «Per què és trista la font que s'ha estroncat...» [59], en què el jo líric pregunta a Déu: «¿per què has fet, o diví Pare de la ironia, / tan bells els sentiments humans?» (vv. 6-7).

Tres dècades més tard, Jordi Pàmias dedica un apartat del seu article «Temes principals en la poesia de Màrius Torres» (1992) a tractar la ironia. Pàmias copsa aquesta ironia atenent exclusivament els poemes de Màrius Torres. Observa que versos com «Ara que ja sóc gran, i, seriós, i dur» (v. 12), que figuren en el darrer tercet del poema «La Torre» [5], en el qual s'explica que «El meu avi matern, que va tenir deu fills, / va fer, per a domar-los, una gran torre a l'horta» (vv. 1-2), no s'han d'entendre en el seu sentit literal, ja que acumulen una important càrrega irònica. Un altre exemple el trobem en el poema «Sonet propiciatori» [16], en què el jo líric expressa:

Jo que no l'aimo gaire, la vida de pastor,
ara que m'he adonat que et dol que la bescanti,
ara la vull cantar; i encara que t'espanti
jo que no l'aimo gaire, jo que no l'aimo, no, (vv. 1-4)

En aquest cas, es juga amb un arcaisme per marcar el to distanciador, irònic (Pàmias, 1992: 74). I si ens fixem en el poema «Tres amigues» [83], notem, seguint aquest crític, una ironia plena de tendresa. Així defineix a Mercè Figueras:

La primera és caliu. Com les llars ben cintrades,
és humana per llei, i espurnejant per joc;
alegre, hospitalària, bon company com el foc,
dóna sempre escalfor, i crema de vegades. (vv. 1-4)

Hi ha, doncs, en aquesta poesia tot un seguit de versos que desprenen certa ironia. Tanmateix, sol ser força modesta i no predomina al llarg de tota la seva obra poètica. Podríem dir que els seus poemes només ens permeten entreveure que hi ha, en latència, un sentit irònic per part del poeta. Els seus escrits en prosa són molt més reveladors. La ironia hi és molt present, sobretot en el seu epistolari. Pere Ballart i Jordi Julià, els principals estudiosos de la prosa de Màrius Torres, ja havien destacat “el profund sentit de la realitat i la ironia –les ganes de treure ferro a les situacions i fomentar el bon humor a través d’acudits, equívocs o jocs de paraules.” (Ballart & Julià, 2011b: 71). Però encara resulta més interessant observar, especialment per a aquest estudi, que moltes de les sortides iròniques de Màrius Torres fan referència al fet religiós, o bé es plantegen en el context d’una carta o un escrit que planteja qüestions sobre l’espiritualitat. Això es pot anar veient en el decurs de tota la seva llarga estada en el sanatori, és a dir, al llarg dels set últims anys de la seva vida.

En les seves «Notes per al meu autoretrat», escrites a finals de desembre de 1936, escriu: “No crec que Déu pugui perdonar, perquè no crec que Déu pugui castigar. Val més que no pensi en Déu, per ara. Ja ho faré quan sigui més gran. Sóc una mena de jansenista descendent d’alarbs.” (Torres, 2017: 331).²⁶⁶ Màrius Torres, que sovint manifesta els seus recels envers les categoritzacions per definir l’espiritualitat d’una persona, fa gala aquí, en un to humorístic, de ser «una mena de jansenista».

²⁶⁶ Les «Notes per al meu autoretrat» (1936-12-31), escrites en una entrada del «Dietari per al tombant de l’any», no es troben disponibles a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Han estat editades a Torres, 2017: 330-332. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 193.

En una altra ocasió, a principis de febrer de 1937, en una carta que adreça a Mercè Figueras per transmetre-li ànims, dibuixa així l'ideal futur que els espera després de la mort del cos:

Tot el que ara puguem sofrir no serà res davant la felicitat que ens espera. Potser serem feliços d'aquí a un any. Potser no.
Però, oh!, d'ací a mil anys ho serem absolutament i triarem flors per cadascú d'un jardí meravellós que deu haver-hi. On? Allí on sigui.
Ja sento què dius. «Mil anys! No em veig amb cor d'esperar-los».
No te n'adonaràs que ja hi serem.
Bé. Ja veus que estic extravagant, esquizotímic i frenopàtic.
És la boira. (Torres, 2011: 197).²⁶⁷

Màrius Torres parla del més enllà amb un to de lleugeresa que quasi sembla vorejar la frivolitat. Alhora, després d'adoptar aquesta òptica respecte a les seves creences, s'excusa d'una manera simpàtica: fent ús del llenguatge mèdic per definir el seu actual temperament –es titlla d'«esquizotímic i frenopàtic»– i atribuint a la boira la causa del seu estat.

En una altra carta a la mateixa corresponsal, del 26 d'octubre de 1937, després d'expressar el seu rebuig cap a l'àmbit eclesiàstic i els diferents rituals de culte institucionalitzats, afirma:

Jo, si mai l'Esperit Sant es decideix a fer-me pessigolles al cor, estic segur que a l'església, hauria de tancar els ulls. Recordo que, quan tenia vuit anys, vaig haver d'anar a un enterrament d'algun parent que vivia en un poble de Les Garrigues. Durant tota la cerimònia, una sorda irritació m'anava guanyant. En arribar al cementiri, al moment culminat dels oficis, no vaig poder més, i vaig esclafir en una riallada escandalosa... (Torres & Figueras, 2017: 166).²⁶⁸

Així doncs, Màrius Torres no sols té ben present aquest record de la infància, sinó que vol posar-lo per escrit i s'hi recrea explicant-lo sense gaires pudors. En aquesta mateixa línia, trobem una altra carta, escrita tan sols tres dies més tard que l'anterior, en què parla així del catequisme:

El catequisme, en si, no em sembla cap mal mentre hom deixi tota llibertat de defensar-se a la presumpta víctima. El que és desagradable és certa mena de catequistes que Déu faci que no tornem a veure. Però, a la seva manera, tots els sants eren una mica catequistes. Així és que ja ho

²⁶⁷ Carta a Mercè Figueras (1937-02-21) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/30> [última consulta: 2019].

²⁶⁸ Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019] El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 207.

saps. Pots catequitzar-se si vols. Fins et confessaré que em sembla que em deixaria convertir més aviat d'anar a missa, que de tallar-me el bigoti... (Torres & Figueras, 2017: 172).²⁶⁹

A pesar, doncs, de les seves reserves cap a alguns catequistes, considera que aquest ensenyament no és dolent en si mateix mentre es deixi llibertat a l'alumne. Això, juntament amb el fet que tots els sants comparteixen un cert vessant catequista, explica que pugui relativitzar i ironitzar sense complexos sobre aquesta formació.

Molt significativa és també una altra carta dirigida a Mercè Figueras, del 7 de juny de 1938, que versa sobre la providència. Màrius Torres vol deixar ben clar que ell també dona gràcies a Déu per tots els turments que li ha enviat i espera tenir la capacitat per poder-ho continuar fent la resta dels seus dies, ja que creu que aquests mals són, en el fons, dons. Així que no vol que ningú faci peticions a Déu per a ell, per salvaguardar-lo dels patiments:

Si tan joiós estic de tot el que ell m'envia, pots pensar que he de creure que tot aquell que intenta robar-me un d'aquests dons, em fa un grandíssim tort. Sort que, en aquestes coses, els missatgers no s'equivoquen mai. Si cregués això possible, o pensés que ell pot deixar-se entendre, et pregaria de no demanar mai res per mi. Potser no faries cas d'aquesta demanda meva, tanmateix ben sincera i seriosa. Ara, com que penso que tampoc no t'ha de fer cas ningú, estic bastant tranquil... (Torres & Figueras, 2017: 203).²⁷⁰

L'última frase és molt simptomàtica de l'humor de Màrius Torres. D'altra banda, els punts suspensius finals –també presents en les dues citacions anteriors– constitueixen un clar senyal d'aquesta actitud del poeta.

En una altra carta a la mateixa interlocutora, de l'11 d'agost de 1939, expressa així la seva sorpresa pel fet que Maria Planas s'hagi posat malalta:

*Em sap greu això que em dius de la Maria. Suposo que no serà més que una mica de cansament. En les persones de la seva vivacitat i empena, fa molta angúnia saber-les no gaire bé. És una cosa que no fa per elles, un atemptat a les lleis del Univers. Que la Maria Planes estigui malalta o de malhumor és un disbarat còsmic tan absolut com que la lluna portés paraigües, el lliri fes olor de quitrà o la Sra. Jové ballés el garrotin.*²⁷¹

²⁶⁹ Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 209.

²⁷⁰ Carta a Mercè Figueras (1938-06-07) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/373> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 217.

²⁷¹ Carta a Mercè Figueras inèdita (1939-08-11) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/276> [última consulta: 2019].

En una carta que adreça a la seva família el 6 de març de 1941, fins i tot introdueix la ironia en parlar de la seva manca de fe religiosa: *Parfois je lamente n'avoir de foi, car je suis sûre que si je quittais le s.*²⁷² *guéri, je serais bien à mon aise dans une couvent. Et maintenant, qu'on a repeuplé Poblet!*²⁷³

Un any abans de morir, continuava adoptant aquest tarannà. Ho podem veure, per exemple, en la carta que adreça a Joan Sales el 9 de desembre de 1941: “Jo crec que Déu sap el que es fa, i això penso que em bastaria la major part dels dies, si no cregués també que la Mercè a l'últim em deixarà casar amb una viuda –i que tu i jo tindrem molt temps encara per discutir perquè ens reveurem molt abans de la vellesa.” (Torres, 2011: 226).²⁷⁴ Aquest document epistolar, juntament amb d'altres que acabem de veure, contradiuen l'opinió que expressa Joan Sales sobre el canvi d'actitud que fa Màrius Torres en relació amb el catolicisme després de l'inici de la Guerra Civil. En el seu «Afegit a la Notícia Biogràfica» (1964), Sales explica:

Quan jo el vaig conèixer, en Màrius, no prou al corrent que n'hi hagués altres interpretacions ortodoxes fora de la literal, es mirava, doncs, el llibre sagrat amb una certa dosi d'ironia. Fins es permetia, almenys amb mi (cal recordar que aleshores jo vivia apartat de la religió de la meua infància), expansions humorístiques que no per benignes deixaven de ser significatives. Recordo els dos primers versos d'un llarg poema que m'envià (i que no conservo) sobre la construcció de la torre de Babel i la subsegüent confusió de llengües, que era tot ell una interpretació paròdica d'aquest passatge de les Escriptures (anomenades per ell erròniament Evangelis, quan en realitat era amb el Gènesi que se les havia):

Hi hagué un temps, si mereixen crèdit els Evangelis,
en què tots els humans dels pins en deien melis...

Tot això era, ai!, en aquella primavera tan tranquil·la de 1936, quan estàvem tan lluny de sospitar la tragèdia ja tan veïna. Bastà que esclatés aquella inconcebible persecució contra els sacerdots (algun dia, cànids de nosaltres, n'arribarem a comprendre el monstruós mecanisme), perquè en Màrius, ja per sempre, deixés de referir-se a cap aspecte del catolicisme en to d'ironia ni que fos benigna o afectuosa. La seva ànima generosa no hauria sabut respondre d'altra manera a l'efusió de tanta sang innocent. (Sales, 1964: 61).

Tot i la persecució dels membres de l'Església durant la Guerra Civil, Màrius Torres no deixa de referir-se amb ironia a alguns dogmes del catolicisme, exactament de la mateixa manera que ironitza sobre altres qüestions o sobre ell mateix. No hi ha en

²⁷² Aquesta «s.» és una abreviació de la paraula sanatori.

²⁷³ Carta a la família Torres (1941-03-06) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/239> [última consulta: 2019]. Aquest fragment només s'ha editat traduït del francès al català: “De vegades lamento no tenir fe, perquè estic segur que si abandonés curat el sanatori, estaria del tot a gust en un monestir. I més ara, que han repoblat Poblet!” (Torres, 2011: 226).

²⁷⁴ Carta a Joan Sales (1941-12-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/129> [última consulta: 2019].

aquest ús de la ironia cap afany de burlar-se o menysprear unes idees concretes o un col·lectiu, ni la voluntat de posicionar-se d'una determinada manera. Es tracta més aviat d'una forma fàcil de prendre distància, relativitzar i desdramatitzar les situacions amb què es troba o l'afecten, i que ha de seguir trampejant. Màrius Torres sembla molt conscient de l'ús que fa de l'humor o la ironia. En una carta a Mercè Figueras, del 21 de febrer de 1937, després de dedicar unes frases a parlar de la providència, afegeix: “He procurat que almenys no resultessin pedants. Per això hi ha aquesta mica d'ironia, tan digna de pietat com els vidres pintats de certes falses finestres, que es poden veure en la façana d'algunes cases del segle passat.” (Torres, 2011: 197).²⁷⁵

3.5. L'autocrítica

El component introspectiu característic de la poesia de Màrius Torres –recordem que la concep com un mitjà per aprofundir en un mateix i la introspecció és una de les constants de la seva expressió poètico-religiosa– també cristal·litza en els seus escrits en prosa. Sobretot en la seva correspondència, Màrius Torres sovint dona mostres de la seva actitud autoreflexiva, que revela, al seu torn, el seu vessant més autocrític.

D'entre els escrits en què Màrius Torres s'autoanalitza, crida l'atenció la gran exigència que té amb ell mateix, que el porta a lamentar-se de les seves debilitats i mancances. El 10 d'octubre de 1937, en una carta a Mercè Figueras, veiem com es plany de la seva poca destresa per transmetre en paraules els seus sentiments més profunds. La queixa, això sí, es formalitza amb el to irònic i de distanciament del qual tantes vegades fa ús. Parlant d'ell mateix en tercera persona, expressa:

El Màrius en persona té la fatalitat d'expressar amb molt poca traça els seus autèntics sentiments. Quan es tracta de coses banals i indiferents, és capaç de parlar sense traves, i –segons diuen– fins i tot de fer frases enginyoses. Però quan és l'hora de parlar dels seus sentiments més profunds, i de les seves opinions més sinceres, es troba i esdevé inhàbil i eixut. Per això defuig tota polèmica i per això hi ha tan poca gent que el conegui de veritat. Sort té de mi, que sóc el meu memorialista, i em dedico a «desfacere tuerto» com deia en Cervantes (Torres, 2011: 142).²⁷⁶

²⁷⁵ Carta a Mercè Figueras (1937-02-21) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/30> [última consulta: 2019].

²⁷⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-10-10) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/203> [última consulta: 2019].

Fins i tot es veu a si mateix com una persona poc treballadora. Així ho comunica a Mercè Figueras en una altra carta, datada tan sols deu dies més tard que l'anterior:

La mandra és un element de la terapèutica antituberculosa. Jo crec que d'ençà que estic malalt he trobat la manera de viure que s'escau més al meu temperament. Sempre he estat un gandul, i ara, no haver de treballar em compensa de moltes coses. L'oci és una de les causes de la felicitat que sento, de vegades. (Torres & Figueras, 2017: 148).²⁷⁷

En una carta adreçada a Joan Sales, del 13 d'agost de 1939, llegim: “sóc força mandrós i no m'agrada gaire de treballar tot sol. Em cal un bon mentor.” (Torres, 2011: 149).²⁷⁸ Malgrat, però, que expliciti que no li plau treballar sol, en diverses ocasions també expressa la seva necessitat de soledat; un fet que també és vist com una debilitat. Ho explica en una altra carta a Mercè Figueras: “Necessito descansar de la gent. Tinc unes ganes d'estar sol!, egoisme de la més baixa estofa, però que em pren de tant en tant, i que no em deixa en pau fins que l'he desfogat fins a l'avorriment, i que m'arriba a fer desitjar, com Baudelaire, per estar sol, anar-me'n *anywhere out of the world!*”²⁷⁹ (Torres & Figueras, 2017: 190).²⁸⁰ En una altra carta a la mateixa interlocutora, expressa: “Em penso que aviat hauré de renunciar a la clausura i reintegrar-me a la “vida en societat”. Em fa una mandra!” (Torres & Figueras, 2017: 217).²⁸¹ Sobre la base d'aquest tipus d'autoanàlisi, extreu paràmetres per comprendre i tractar l'altre, per donar consell, com s'exemplifica en aquesta carta a Mercè Figueras: “Només et demano que meditis desapassionadament els meus punts de vista. A mi m'ha passat alguna cosa per l'estil del que jo insinuo que potser et passa a tu, i no he trobat, o no trobaré una completa pau fins que m'hauré vençut el meu egoisme.” (Torres & Figueras, 2017: 68).²⁸²

²⁷⁷ Carta a Mercè Figueras (1937-10-20) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/208> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 144.

²⁷⁸ Carta a Joan Sales (1939-08-13) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/114> [última consulta: 2019].

²⁷⁹ Com van indicar Pere Ballart i Jordi Julià en editar aquest fragment (vegeu Torres, 2011: 145), aquesta expressió fa referència al títol, en anglès a l'original, d'uns dels poemes en prosa que Charles Baudelaire incorpora a *Le spleen de Paris* (1869).

²⁸⁰ Carta a Mercè Figueras (1938-03-01) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/362> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 145. Aquesta carta també s'ha editat de manera completa a Torres, 2017: 400-402.

²⁸¹ Carta a Mercè Figueras (1938-08-30) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/391> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment (vegeu Torres, 2011: 147).

²⁸² Carta a Mercè Figueras (1937-04-27) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/47> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 201.

Màrius Torres també posa de manifest el seu caràcter autocrític quan expressa els seus dubtes i els seus neguits envers el destí, la providència, el més enllà o el llenguatge religiós. En una entrada al dietari de l'11 de setembre de 1936, dedicat al seu germà Víctor Torres, escriu:

L'observació és la següent: solament em recordo de les meves creences quan sofreixo per una cosa o l'altra. Quan vaig caure malalt, i durant les primeres setmanes crítiques de la malaltia, no m'oblidava cap nit de pensar en els nostres estimats desapareguts. Durant els dies, molts dies els tornava a evocar. Després, a mesura que he anat millorant m'he anat oblidant d'ells quan els necessito, o és que només crec que existeixen quan llur existència em pot ser un consol? En tots dos casos la meua posició és ben lamentable! I com que no em veig amb cor de pensar que no existeixen, quan passo un moment dramàtic, m'hauré d'esforçar a creure en ells, un cop hàgim entrat en un període de calma espiritual. (Torres, 2017: 286).²⁸³

D'aquest fragment es desprenen diverses idees. En primer lloc, exposa un dels temes que, com ja va indicar Prats (1986: 88), és recurrent en els dietaris: “el de les «defallences» en relació al record dels desapareguts quan ell es troba en períodes de calma espiritual”. En segon lloc, es dedueix que, al seu parer, la seva posició religiosa no seria lamentable si sempre tingués fe en l'existència dels éssers estimats després de la seva mort física, independentment de si aquesta idea el consola o no. I, en tercer lloc, s'observa que el motiu que el porta a adoptar aquesta creença no és la voluntat de mantenir l'espiritualitat que li van transmetre en el clos familiar o d'afermar-se a unes determinades conviccions que li mereixen molt de respecte. És una simple necessitat personal, anímica: en els «moments dramàtics» no pot assumir que els seus éssers estimats hagin desaparegut del tot. Dos dies més tard, el 13 de setembre, en una altra entrada en aquest dietari –que ja hem vist abans–, es referma així en aquesta idea: “Prou. No et passarà res. És a dir, tot el que passi serà de justícia. Així ho deia el padrí i així és. Si no ho cregués així, sofriria molt més.” (Torres, 2017: 288). També en el seu «Comentari a una fotografia de Víctor Torres», datat el 6 d'octubre de 1937,²⁸⁴ Màrius Torres, adreçant-se a la seva padrina Àngela Barberà, ara ja difunta, escriu: “Perdona'm si penso poc en tu. Però què vols fer-hi? Sóc feble. És a dir, tu ara deus saber molt millor que jo mateix, el que jo sóc realment. Perdona'm i, si pots, ajuda'm.” (Torres, 2017: 505).

²⁸³ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-11) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

²⁸⁴ Aquest «Comentari a una fotografia de Víctor Torres» (1937-10-06) es troba disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/813> [última consulta: 2019].

Aquesta actitud l'acompanyarà fins al final de la seva vida. Un any abans de morir, el 9 de desembre de 1941, diu a Joan Sales: “Cada dia em penetra més el corc de l'agnosticisme. Com més obro el ulls, menys coses certes i indiscutibles distingeixo. Què importa? Potser n'hi ha prou de creure en una –o dues– o tres, vaja!, mentre s'hi cregui amb tota l'ànima. Jo crec amb tota l'ànima que Déu sap el que es fa.” (Torres, 2011: 226).²⁸⁵ Tenint en compte que aquesta carta la va adreçar a Sales, sorprèn que fos justament ell el biògraf que va defensar que Màrius Torres havia perdut la fe en l'espiritualitat de la seva família des que havia arribat al sanatori i, en canvi, havia anat evolucionant cada cop més cap al cristianisme i, en concret, cap al catolicisme (Sales, 1964: 41; 43). Ateses aquestes declaracions en la seva «Notícia Biogràfica» per la quarta edició de la poesia de Torres, Sales ha rebut forces crítiques per parts dels estudiosos d'aquesta obra (vegeu Prats, 1986: 93; Desclot, s.d: 1; o Fuster, 1971: 344). Ara bé, de la mateixa manera que poden sorprendre les declaracions de Sales, també sorprenden afirmacions en el sentit contrari, com per exemple les de Jaume Pont (1977: 33): “La metempsicosis, o doctrina de las almas, de la que Màrius Torres, siguiendo la tradición familiar era un fervoroso creyente”. Com és sabut, l'espiritualitat de Màrius Torres ha estat objecte de polèmica, sobretot pel fet que se l'ha volgut encasellar en una determinada categoria. Davant d'això, és important tenir presents els fragments en prosa o els versos que palesen que la seva fe també es troba tenallada pel dubte. De fet, l'humorisme de Màrius Torres també es podria explicar des d'aquesta òptica, en el sentit que pot ser simptomàtic d'un cert distanciament i escepticisme respecte a les seves idees religioses.

Amb tot, possiblement el tret més distintiu de la dimensió autocrítica de Màrius Torres són les referències a l'heretgia a l'hora de parlar de la seves pròpies idees; més concretament, el fet que en diverses ocasions Màrius Torres s'autodefineix, de manera més o menys directa, com un heretge.

Les dues primeres vegades en què s'hi refereix és en una carta a Mercè Figueras del 9 de febrer de 1937, en la qual parla de la relació entre l'amor i el dolor:

²⁸⁵ Carta a Joan Sales (1941-12-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/129> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també s'ha editat de manera completa a Torres, 2011: 379-397; i a Sales, 2013: 103-120.

Oh, sí, Mercè, l'amor no és sofriment, en ell mateix, però pràcticament allò que estimem ens fa sofrir molt més que no ens fa somriure. Que aquest sofriment és la cosa millor del món? D'acord! No sé per què aquesta sigui l'opinió d'un heretge.

–Vols que et dobli tes llangors?, deia l'Amat.

–Hoc, respòs l'amic, amb tal que em doblis mes amors.

Això és del beat Ramon Llull, que no era pas un rèprob! (Torres & Figueras, 2017: 30).²⁸⁶

Màrius Torres dona a entendre que la convicció segons la qual l'acte d'estimar implica dolor i el fet de creure, com ho creu ell mateix, «que aquest sofriment és la cosa millor del món» és vist com una posició herètica. No entén, però, per què mereix aquesta consideració, i la menysté citant un versicle del *Llibre d'amic e amat*,²⁸⁷ en el qual l'amic accepta un major patiment, «que et dobli tes llangors», a fi de poder estimar més a l'amat, «que em doblis mes amors». D'aquest fragment es desprèn una de les singularitats del model místic lul·lià, “cuya base racional e intelectual prepara al alma no ya para los deleites de la «visión beatífica», sino para los dolores de la unión con el amado, acompañándolo en su pasión voluntaria por el mundo” (Vega, 2002: 53). Es tracta d'un model que manté poques referències a les diferents tipologies d'ascens i descens contemplatius de la tradició cristiana (Vega, 2002: 53). És curiós, però, que Màrius Torres s'empari justament en Ramon Llull i exclami «que no era pas un rèprob!» per desmentir que aquest punt de vista sigui herètic. Si bé Ramon Llull és una de les figures més emblemàtiques i lloades del cristianisme, la seva obra –i, en concret, el seu *Ars*–, en nombroses ocasions, al llarg de la seva història de recepció, s'ha titllat d'herètica, motiu pel qual va rebre múltiples censures per part de la Inquisició.²⁸⁸ Es fa difícil detectar el to irònic en la frase exclamativa de Màrius Torres, tot i que també és cert que l'expressa amb molta lleugeresa.

On sí que es pot veure de manera més clara la ironia és en un altre fragment d'aquesta mateixa carta, en què segueix incidint en aquesta qüestió:

A través del dolor a l'alegria!

²⁸⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-02-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/25> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 194.

²⁸⁷ Tal com van detallar Pere Ballart i Jordi Julià en editar aquest fragment, es tracta el fragment número IX del *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull (vegeu Torres, 2011: 194). En l'edició crítica que va realitzar Albert Soler del *Llibre d'amic e amat* aquest versicle és citat de la següent manera: “– Dignes, amich –dix l'amat–, hauràs paciència s-t doible tes langors? | – Hoc, ab que·m dobles mes amors.” (Llull, 2012: 75).

²⁸⁸ Vegeu la investigació realitzada per Carreras i Artau (2001), que van resseguir la història de recepció de l'obra lul·liana.

Prou. Ara sí que no sé si he escrit heretgies. Però tinc la ferma opinió que Déu ha de tenir una feblesa pels heretges, com els pares, moltes vegades, s'estimen més el fill que els ha donat més mal de caps. (Torres & Figueras, 2017: 31).²⁸⁹

Fixem-nos en la oscil·lació del to: diu que no sap «si he escrit heretgies», la qual cosa denota un dubte i, tot seguit, assevera que té «la ferma opinió», és a dir, que no dubta gens, que Déu té una predisposició pels heretges. Aquest pas de la incertesa a la convicció profunda, així com el símil que utilitza per exemplificar el seu argument, resulta simptomàtic de la seva ironia.

El dia següent, el 10 de febrer de 1937, en una carta a Mercè Figueras, defineix uns seus versos d'herètics:

Perquè em perdonis aquests dos pecats, t'envio uns versos –temo que molt herètics– que acabo de deslliurar. Són panteistes em sembla, però no et facin por.

Febrer

Tanys ondulats per un aire subtil!
Ara és temps de morir, que la vida es renova,
com el color de l'aigua d'un llarg fred i tranquil
mostra la seva pregonesa, el lluc humil
la voluntat d'aquest moment ens prova. (Torres & Figueras, 2017: 32)²⁹⁰

El panteisme que atribueix als seus versos és el que el mena a qualificar-los d'herètics. Els versos que cita pertanyen a una versió primerenca del poema «Febrer» [7], on la mort –com hem vist abans– s'identifica amb la força regeneradora de la vida.

Dos dies més tard, el 12 de febrer, torna a referir-se a l'heretgia en una altra carta a la mateixa interlocutora. Aquesta vegada, però, no es palesa ni la ironia ni el to de desimboltura:

Ja saps que estic molt flux en Teologia, i que, particularment, em sembla una disciplina ridículament pretensiosa i condemnada a la més absoluta esterilitat. En Déu només podem creure-hi i tenir-hi confiança –i prou. N'hi ha ben bé prou, si ho fem sincerament! Perdona'm si m'atreveixo a tocar aquests temes delicats amb les meves mans barroeres d'heretge. Però m'ha

²⁸⁹ Carta a Mercè Figueras (1937-02-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/25> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 195.

²⁹⁰ Carta a Mercè Figueras (1937-02-10) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/26>. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 414.

semblat –per què?– que estaves trista, i Déu és el millor tema quan s'està trist. (Torres, 2011: 196).²⁹¹

Màrius Torres s'acusa de tenir unes «mans barroeres d'heretge» atesa la seva concepció de Déu i la seva desconfiança envers la teologia. Pel to d'aquesta carta –aquí només en reproduïm un fragment– sembla que aquest mode de definir les seves mans no és una simple expressió fruit d'un pensament momentani, sinó que procedeix d'una reflexió més fonda i madurada sobre el seu vincle amb la religió.

En el text «Variacions sobre un mateix tema», datat deu dies més tard, el 21 de febrer de 1937, flirteja un altre cop amb la noció d'heretgia:

Home só i és humana ma mesura
per tot quan pugui creure i esperar...

Hi ha una única mesura per tots els homes? Jesús ho era, i ara també ho és el senyor Aimerich...
Eixamplem la nostra mesura!

–Màrius, vols dir que tot això no són heretgies?

–No tinguis por, Mercè. Com podria ser heretge, si he fet vot de quedar-me per vestir sants?
(Torres, 2017: 451).²⁹²

A propòsit de la citació dels versos 28 i 29 del *Cant Espiritual* de Joan Maragall,²⁹³ es qüestiona si «hi ha una mesura per tots els homes» ja que això suposa equiparar a persones de talles morals i intel·lectuals ben dispars. Sense donar-hi més voltes, però, Màrius Torres resol la problemàtica amb una resposta abrandada que exhorta simplement a eixamplar la mesura humana. Aquesta elevació de to, això sí, es veu compensada tot seguit. Fent ús del mateix recurs de distanciament que ja havíem vist – parla d'ell mateix en tercera persona–, crea un hipotètic diàleg amb Mercè Figueras que li permet introduir un punt de vista exterior que opina sobre ell mateix. L'interlocutor fictici, que representa la veu de Mercè Figueras, li planteja si està dient heretgies, de manera que es revela què creu Màrius Torres que poden opinar els altres sobre les seves idees. La sortida irònica del final mostra, un cop més, que si bé es planteja aquestes qüestions, també és capaç de prendre-se-les amb molt d'humor.

²⁹¹ Carta a Mercè Figueras (1937-02-12) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/27> [última consulta: 2019].

²⁹² Com hem comentat abans, el text «Variacions sobre un mateix tema» (1937-02-21) no es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. S'ha editat de manera íntegra a a Prats, 1992b; Torres, 2011: 120-123; i Torres, 2017: 449-451.

²⁹³ Hem consultat l'edició de Glòria Casals i Lluís Quintana de la poesia completa de Joan Maragall (vegeu Maragall, 2010: 289-291).

Tornem a trobar la referència a l'heretgia en una carta que Màrius Torres envia al seu cosí Joaquim Gili el 19 de novembre de 1939:

Ja he llegit *La màquina de mesurar el temps*, que no t'envio perquè no he pogut desinfectar encara. S'està acabant el formol a Espanya, i, amb aquest pas, haurem de desinfectar les coses amb aigua beneïta. Oh! no pensis pas que m'hagi tornat heretge. Justament ahir vaig escriure aquest poema que et copio –perquè suposo que ja saps que, entre altres, tinc aquesta feblesa. Diu així.

No sents com vetlla Déu dins de cada misteri,
ànima –tu misteri que t'agites dins meu?
No cremes tu mateixa com una flama breu
sota una ombra molt que et mai, –que t'esperis?

És Ell –és la seva ombra. En el seu sí ens ha pres
i ens duu amb els ulls tancats cap a una riba clara;
ens porta amb Ell – i d'Ell l'infinit ens separa;
al braç del seu amor tot l'infinit no és res.

Potser no ullarem mai la llum que tot ho crea,
ni mai el nostre esguard podrà penetrar arreu
–no veurem la nostra ànima com Ell mateix la veu
ni serà tot misteri vençut en una idea.

Però sabent que és seu, també, el nostre camí,
ja és prou meravellós de seguir-lo en la fosca
i amb llavis fets de la seva argila més fosca
besen molt humilment el seu senyal diví.

En cada món secret que envolta el nostre viure
–En el gran buit que pesa sobre les nostres mans,
en els ulls plens de somnis dels vells i dels infants,
en la petja en el bosc de l'animal més lliure. (Torres, 2011: 462)²⁹⁴

El que és vist com una heretgia és la idea o, millor dit, la suposició, que, com a mesura per evitar el contagi de la tuberculosi, caldrà desinfectar els objectes que han estat en contacte amb els malalts amb aigua beneïta enlloc de formol, ja que s'està exhaurint en el territori espanyol. L'al·lusió a l'heretgia en aquest context és una de les mostres més clares de com Màrius Torres mira de capgirar les situacions més dramàtiques fent ús de l'humor. Amb el poema que introdueix a continuació –es tracta d'una primera versió de la composició «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri...» [69]– demostra, d'altra banda, fins a quin punt, més enllà de les etiquetes, se sent vinculat a Déu.

²⁹⁴ Carta a Joaquim Gili (1939-11-19) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/72> [última consulta: 2019].

4. Reflexions i idees entorn de la religió: estudi comparatiu

4.1. Déu

Una primera font de referència per explorar la concepció de Déu de Màrius Torres són les fórmules o expressions que empra el jo líric dels seus poemes per al·ludir-lo. Això ens permet veure com el caracteritza, quins atributs li atorga i quin tipus de vincle hi estableix. Aquesta qüestió, tot i que ja l'havia tingut en compte Mercè Boixareu (1968: 191; 1993b: 115) en els seus estudis, va ser analitzada més detalladament per Jaume Subirana (1995: 17-21), en un text que porta per títol «Més enllà és més endins. Sobre el Déu de la poesia de Màrius Torres». Subirana va observar que en aquesta poesia no hi ha cap caracterització exhaustiva de Déu, però sí que s'introdueixen diferents referències de caràcter descriptiu que contribueixen a perfilar la imatge del diví.

Parafraçant aquest text, el Déu de Màrius Torres estima l'home sense límits –«Al braç del seu amor l'infinit no és res» (v. 8) [69]–, té trets humans –«l'alè de Déu» (v. 12) [39]; «el repòs del teu somriure» (v. 16) [75]–, és silenciós –«el teu silenci profanem amb paraules» (v. 10) [36]; «o Déu silenciós» (v. 3) [54]– i sobresurt per la seva grandesa, per ser infinit i inabastable: «Tan enlaire com ets, Senyor, ¿quin mot podria / empresonar el teu infinit en el seu punt?» (vv. 5-6) [36]. També s'atribueix a Déu la creació de l'ésser humà –«Tu que ens has fet» (v. 14) [36]–, a qui ha donat la vida humana com a instrument (vv. 13-14) [44] i ha embellit els seus sentiments (vv. 19-20) [59].²⁹⁵ Aquest tipus de caracterització porta a concloure que el Déu que es perfila en la poesia de Màrius Torres és un Déu “creador i atorgador; un Déu pagès i ceramista, pastor: el Déu de la Bíblia, sobretot el de l'Antic Testament, aquell que sembla i vetlla i mena sempre amatent i alhora actiu.” (Subirana, 1995: 18).

Pel que fa a les associacions metafòriques que hi fan referència, Subirana (1995: 18) destaca les imatges d'aigua i de llum. Déu és concebut com una llum que ell mateix encén (v. 1) [53] i ell mateix ens nega (v. 14) [55], com una «claredat massa vasta per la nostra mirada» (v. 12) [70], com «un abisme de llum» (v. 14) [70], o com uns «dolls» o una «Font» d'«aigua clara» (v. 13) [47]. En efecte, com hem vist abans,²⁹⁶ Màrius Torres es serveix del simbolisme de la llum i de l'aigua per dir a Déu, de la mateixa

²⁹⁵ Citem aquests poemes segons la numeració establerta per Prats (2010).

²⁹⁶ Vegeu *supra*, 2.3, «Símbols i imatges».

manera que recorre al simbolisme de la música, la nit, el silenci o el moviment ascensional per al·ludir al desig i a la recerca de Déu.

Quan el jo líric s'hi adreça directament, l'apòstrofe més freqüent és la de «Senyor» i «Déu meu», però sovint també el tracta de «Tu», «Pare» o, simplement, «Déu». Tant Boixareu (1993a: 60) com Subirana (1995: 19) subratllen que quan l'anomena «Déu meu» o el tracta de «Tu», des d'una primera persona del singular, fa palès un vincle basat en la proximitat i en la confiança. Però, al seu torn, el fet que sempre utilitzi la majúscula per referir-s'hi i també s'hi adrexi amb el terme «Senyor», evidència la significativa distància que els separa i el profund respecte envers Déu, el qual és fruit, segons Boixareu (1993b: 59), del reconeixement del seu poder i de la feblesa de la criatura que s'hi dirigeix. La concepció de Déu de Màrius Torres no és, doncs, estàtica ni unívoca. Així ho revela també la diversitat d'epítets amb els quals el jo líric de la seva poesia s'hi adreça. Tal com ja va recollir Subirana (1995: 19-20), l'anomena «arcana providència» (v. 14) [36], «diví Pare de la ironia» (v. 6) [59, II], «Pare de l'infinit que tots portem a dins» (v. 4) [46], «Terme dels destins» (v.7) [46], «suprema companyia» (v. 9) [53], «gran Ànima dels absoluts» (v. 4) [55] i «Pare de la nit, del mar i del silenci» (v. 3) [89].

Ara bé, encara que Màrius Torres, per mitjà de la seva poesia al·ludeixi a Déu amb uns símbols i uns epítets concrets, posant de manifest la necessitat d'interpel·lar-lo, mostra una aguda consciència del salt qualitatiu que hi ha entre Déu i l'ésser humà i, per consegüent, del fet que no es pot limitar Déu a cap llenguatge. Ho hem pogut veure amb els poemes «Els noms» [36], «Pelegrins» [46], «Potser un altre infinit» [50] o «Sé que hauré d'oblidar per poder-te comprendre» [54]. Per a Jaume Subirana (1995: 19), versos com «en aquest món no arribarem a Tu» (v. 9) [46], «o Tu que ets més enllà de les nostres paraules!» (v. 14) [46], «on Tu comences, la meva ànima acaba» (v. 14) [50], o «¿No sents com vetlla Déu dins de cada misteri» (v.1) [69], palesen “una mena de pensament negatiu, al retrat en absència” (Subirana, 1995: 19).

Aquesta idea que es desprèn de la seva poesia té el seu correlat en diferents fragments de l'epistolari de Màrius Torres. El 29 d'octubre de 1937 confessa a Mercè Figueras:

Poques persones trobaries més poc *teològiques* que jo. És cert que sóc sensible a la divinitat. Però no penso mai passar d'ací. Déu per mi és molt més un sentiment que una idea. La teologia em sembla un absurd perquè Déu *no es pot explicar*, com no es pot explicar l'amor o l'avarícia.

Hom està enamorat o no ho està, això és tot. Et confesso que no he llegit res, encara, sobre Déu que no m'hagi semblat pueril, llevat del mot de l'Elias, "Déu, ni Déu ho sap, com és". (Torres & Figueras, 2017: 165).²⁹⁷

Uns dies més tard, el 3 de novembre de 1937, Màrius Torres escriu una de les cartes més rellevants en relació amb la seva concepció de Déu. En aquesta carta –l'hem citat abans de manera parcial– expressa a Mercè Figueras:

Quan et deia que tot el que he llegit sobre Déu em semblen puerilitats, em referia, solament, als teòlegs, i he de confessar-te que n'he llegit molts pocs. Jo sento l'existència de Déu tan fortament com qualsevol altre, i moltes de les pàgines que els místics han escrit inflamats per l'amor diví, em semblen molt belles. Qui ho dubta? Ningú que estimi completament la naturalesa de l'home pot romandre indiferent davant les *Floretes de Sant Francesc*, les memòries de Swedenborg o els poemes de Sant Joan de la Creu. També grans psicòlegs com Sant Agustí saben parlar sàviament de Déu, i gairebé cap poeta no ha deixat d'exaltar-lo o d'increpar-lo una hora o altra.

Però cap d'aquests senyors han pretès *explicar com és* Déu. Els místics, que són els que podrien arribar més a prop d'aquesta coneixença, no traspassen mai la pura i simple relació dels deliquis de l'èxtasi, de l'emocionant descripció dels efectes de l'amor diví. Jo no sabria considerar les visions de Santa Caterina, per exemple més que d'una manera poètica o psicològica. No sols és l'èxtasi; totes les embriagueses són riques en visions. Però els teòlegs em fan riure. (Torres, 2017: 398).²⁹⁸

Així doncs, la consciència de les limitacions humanes per parlar de l'àmbit del diví mena Màrius Torres a rebutjar els teòlegs, però, d'altra banda, a sentir una gran admiració pels místics; els únics que, al seu entendre, aconseguen atansar-se significativament a Déu sense intentar explicar i definir com és.

La impossibilitat de comprendre i explicar Déu és també una idea recurrent ens els escrits de Marià Torres i Humbert Torres. Mentre que Marià Torres expressava que "Resulta temeridad supina y orgullo satánico la pretención de encerrarle en la limitadísima esfera de nuestro alcance. Ni Dios puede reducirse á tan poco, ni nosotros podemos llegar a tanto." (Torres, 1906: 19), Humbert Torres, per la seva banda, afirmava que "la intel·ligència infinita –una de les expressions que utilitza per referir-se a Déu– ens és incomprendible, inabastable" (Torres, 1927a: 3) i plantejava la següent reflexió: "Déu és infinit? Sol així el podem admetre. [...]. Si Déu és infinit ha d'escapar a tota forma i límit, ha d'ésser inassequible a la raó humana" (Torres, 1929: 132). Això

²⁹⁷ Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019] El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 207.

²⁹⁸ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada a Torres, 2011: 210-213.

explica que els dos mantinguin certes reserves a l'hora de fer consideracions de tipus teològic sobre Déu.

Tanmateix, Màrius Torres, a diferència del seu pare i del seu avi, no només es distancia de l'especulació teològica, sinó també de qualsevol explicació científica o filosòfica. Per a Màrius Torres no mereixen interès les proves sobre l'existència de Déu, com per exemple la prova cosmològica que defensava Marià Torres (vegeu Torres, 1906: 21). En aquest sentit, destaquen una sèrie de frases escrites en la mateixa carta de Màrius Torres que acabem de citar:

I bé, aquesta absoluta falta de pudor, aquesta manera de parlar de Déu, com si fos veí del segon pis, del qual en sabem tota la història, aquestes afirmacions gratuïtes –per a mi, és clar–, Déu és u i al mateix temps es compon de tres persones, com les declinacions verbals, Jesús és Déu i home a la vegada, Déu és mutable i immutable, just i injust, passible i impassible a la vegada. Déu va crear el món del no-res, etc., etc., etc., etc., tot això em sembla pura i simplement una blasfèmia. (Torres, 2017: 399).²⁹⁹

Màrius Torres es mostra aquí molt contundent i possiblement per això decideix ratllar aquestes línies i demana a Mercè Figueras que no les llegeixi (Torres, 2017: 399). Així i tot, el que escriu a continuació i no ratlla continua apuntant en la mateixa direcció:

El meu Déu no és res de tot això i, em sembla que –conscient de la petitesa de la condició humana– mai no m'atreviré a pensar d'ell altra cosa que això –Déu; un ésser infinit que per això mateix no puc comprendre. –Infinitament bo, infinitament just, infinitament bell, infinitament savi. (Torres, 2017: 399).³⁰⁰

Un fragment com aquest, però, també el podrien subscriure Marià Torres i Humbert Torres. De fet, si recuperem els seus escrits, podem identificar clares coincidències. Marià Torres, després d'expressar la impossibilitat de definir i concebre Déu, defensava la conveniència de disposar d'una fórmula de llenguatge per poder-hi fer referència i plantejava aquesta: “*Dios es: la Ciencia, el Poder y el Amor infinito, causa única de cuanto existe*” (Torres, 1906: 23). I, a banda de proposar aquest enunciat, al llarg de la seva obra el definia com un Ésser “infinitamente bueno y sabio” (Torres, 1906: 117), “infinitamente amoroso” (Torres, 1906: 162; 224), “infinitamente bueno y omnipotente” (Torres, 1906: 180) i “infinitamente misericordioso” (Torres, 1906: 224). Màrius Torres utilitza, doncs, la mateixa expressió que el seu avi Marià Torres. Pel que

²⁹⁹ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada a Torres, 2011: 210-213.

³⁰⁰ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. Aquesta carta també ha estat editada a Torres, 2011: 210-213.

fa a Humbert Torres, afirmava creure en “una intel·ligència universal” (Torres, 1927a: 23), “un principi intel·ligent, infinit i etern” (Torres, 1929: 33) i “*Causa Suprema de tot quant existeix a l’Univers*” (Torres, 1953). Tots ells, doncs, conscients de les limitacions humanes per dir a Déu, tendeixen a referir-s’hi amb fórmules o expressions més aviat abstractes. És evident, però, que aquesta manera de referir-s’hi no és una singularitat dels seus escrits. Manté una continuïtat amb la imatge veterotestamentària de Déu i amb la que apareix en l’obra d’Allan Kardec (1857/2006: XIV) i en els llibres publicats pel *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida (Amigó, 1874: 59).

4.2. La providència i el destí

Màrius Torres es qüestiona reiteradament i mostra la seva preocupació per la providència, el destí i el lliure albir. Un dels primers documents en què hi reflexiona és en el «Dietari per al Víctor», en l’entrada corresponent al 18 de novembre de 1936:

I pensar que a hores d’ara, en algun registre, ja hi ha escrit el resultat de la nostra lluita i fixat el terme de la nostra vida! Aquest és un dels problemes més trasbalsadors que sé plantejar-me. Si tot allò que esdevé i esdevindrà està establert per endavant, com en pot ser ningú culpable ni autor? I si no és així el destí de tots ha de dependre de qualsevol fotesa?, del més ridícul atzar? No parlo de la voluntat de Déu perquè no hi crec. No en Déu sinó en la seva voluntat. La voluntat d’una cosa infinita que s’entreté a esplaiar-se en petits capricis seria per a mi la més estúpida de les creences (Torres, 2011: 191).³⁰¹

En aquest fragment, Màrius Torres evidencia que té ben present la creença en el destí, al mateix temps que mostra la seva dificultat per concebre l’atzar o, millor dit, la seva perplexitat davant d’aquesta idea: ¿com pot ser que el destí depengui de qualsevol nimietat? Encara que Déu no sigui l’autor d’aquest destí, fa l’efecte que no es correspon l’existència de Déu amb l’atzar. Val a dir que també Humbert Torres havia considerat la inadequació entre la intel·ligència universal que constitueix Déu (Torres, 1927a: 23) amb l’atzar, ja que “L’atzar és, precisament, l’absència de direcció intel·ligent, la negació mateixa de tota llei, del que no se’n poden derivar més que la incoherència i la confusió” (Torres, 1927d: 4).

Però, si bé aquí Màrius Torres dona valor a la idea del destí, per altra banda, deixa clar que refusa la concepció de la voluntat divina segons la qual Déu té en compte i es posa al servei de les peticions humanes. De fet, ja en les «Notes per al meu autoretrat» de

³⁰¹ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-11-18) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

finals de 1936 donava a entendre que no creia en la intervenció de Déu en els assumptes humans: “No crec que Déu pugui perdonar, perquè no crec que Déu pugui castigar” (Torres, 2017: 331).³⁰² Per aquest mateix motiu, Màrius Torres manifesta els seus recels envers la pregària. Així ho expressa en una carta a Mercè Figueras del juny de 1938:

Poques coses hi ha tan lluny del meu sentiment diguem-ne religiós com la pregària i totes aquestes coses. Refractari, per naturalesa, a tota mena de personificació de la idea de Déu, no he demanat mai altra cosa, em sembla, que força per a ser una mica millor cada dia, i ni això li demano gaire sovint. No sabia pas demanar-li altra cosa, cap cosa concreta, sense oblidar que és ell i no jo el qui sap a què he vingut en aquest notable planeta, com diu en Joan, i que és ell el qui m’ha de donar la mesura justa de sofriment i d’alegria, de treballs i de pau perquè aquesta vida tingui un sentit per a la meva ànima. (Torres, & Figueras, 2017: 203).³⁰³

És la mateixa posició que adoptaven els seus antecessors. Recordem que Marià Torres, pel que fa a l’oració adreçada a Déu, advertia que “no li hem de demanar res i tampoc hem de tenir l’absurda pretensió d’ajudar-lo. Ell és «per sè» i nosaltres som per ell. No té res a donar perquè des de l’eternitat ens ho té donat tot, el que som i el que serem” (Torres, 1934: 69). Així mateix, Humbert Torres, en relació amb Déu, sostenia que “barrejar-lo en les nostres querelles humanes és recusar-lo davant la lògica” (Torres, 1929: 133) i alertava que “la idea d’un Déu personal porta a conseqüències curioses, car es suposa que intervé constantment en els petits afers dels homes i ni una sola fulla es mou sense la seva voluntat” (Torres, 1929: 134), motiu pel qual “fa caure damunt seu tot el pes de les imperfeccions i les injustícies humanes.” (Torres, 1929: 134).

La posició de Màrius Torres no és, però, tan clara. Malgrat que reiteri que no creu en un Déu que regeixi els afers humans, de tant en tant, com si no ho pogués evitar, s’hi dirigeix per fer-li alguna petició. Per exemple, a mitjan desembre de 1939, després de sortir d’una operació, diu a Mercè Figueras:

Sembla que de la darrera radioscòpia a aquesta ja es torna a notar una millora. El forat de baix és a penes perceptible, i les lesions de dalt sembla que es netegen també.

³⁰² Les «Notes per al meu autoretrat» (1936-12-31), escrites en una entrada del «Dietari per al tombant de l’any», no es troben disponibles a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Han estat editades a Torres, 2017: 330-332.

³⁰³ Carta a Mercè Figueras (1938-06-07) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/373> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 216.

“Déu meu, ajuda’m a suportar tranquil·lament les meves inquietuds i les meves alegries”... Estic espantat, Mercè, tinc por de no saber-me dominar les il·lusions, les esperances! (Torres & Figueras, 2017: 233).³⁰⁴

També en una carta que escriu a la seva família el 1939, després d’haver rebut notícies sobre la seva situació d’exili, expressa: “Lloat sia Déu! Faci’s la seva voluntat i que Ell ens doni força per suportar-la.” (Torres, 2017: 412).³⁰⁵

Si considerem l’obra poètica, sobresurten els precos que el jo líric fa a Déu. Ja n’hem vist alguns exemples: «Guarda’m de la follia d’una veu massa forta» (v. 12) demana al Senyor a «Música llunyana, en la nit» [44]; «i, Déu meu, que no deixi d’esperar més enllà / si el que espero no és d’aquesta vida» (vv. 15-16) expressa a «Jo sento en mi la música d’un goig immaculat...» [79].

D’altra banda, la creença en Déu és, per a Màrius Torres, com hem vist abans,³⁰⁶ motiu d’esperança en el futur i en el destí. Per aquesta raó, per exemple, per animar a Mercè Figueras, li recorda que les setmanes que s’acosten “les viuràs en la mà de Déu” (Torres & Figueras, 2017: 208) i “Déu no pot voler més que el teu bé” (Torres & Figueras, 2017: 208).³⁰⁷ Això també explica que, en ocasions, Màrius Torres atorgui al destí un sentit anàleg al de Déu: “Sobretot no et deixis endur pel pessimisme l’adversitat” (Torres, 2011: 118), diu a Mercè Figueras, perquè “l’adversitat –quin mot més excessiu!– ha tornat confiat en el destí, en Déu.” (Torres, 2011: 118).³⁰⁸ A la vegada, es refereix al destí en tant que voluntat de Déu.³⁰⁹ És per aquest motiu que critica a Mercè Figueras el fet de “no ésser prou forta per a sotmetre’t al teu destí” (Torres & Figueras, 2017: 68), ja que “No hi ha fortitud possible sense sotmetre’s plenament a la voluntat de Déu” (Torres & Figueras, 2017: 68).³¹⁰ Així doncs, l’afirmació que fa Màrius Torres

³⁰⁴ Carta a Mercè Figueras (1939-12-12) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/295> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 155.

³⁰⁵ Carta a la família Torres (1939-01-16) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/221> [última consulta: 2019].

³⁰⁶ Vegeu *supra*, 3.2, «L’esperança».

³⁰⁷ Carta a Mercè Figueras (1938-08-10) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/381> [última consulta: 2019].

³⁰⁸ Carta a Mercè Figueras (1937-02-12) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/27> [última consulta: 2019].

³⁰⁹ Vegeu *supra*, 3.3, «L’acceptació del destí».

³¹⁰ Carta a Mercè Figueras (1937-04-27) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/47> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s’havia editat anteriorment a Torres, 2011: 200-202.

segons la qual no creu en la voluntat de Déu (Torres, 2017: 294)³¹¹ s'hauria, si més no, de matisar. El que rebutja és, sobretot, la idea d'un Déu que té en consideració les peticions humanes, però no la idea d'un Déu que és font d'esperança en el destí. Amb tot, no sempre és fidel a aquesta tesi.

En la seva correspondència, hi ha, això sí, algunes pistes que ajuden a esclarir el perquè d'aquesta ambivalència. Si bé el 12 de febrer de 1937 diu a Mercè Figueras, “Cal tenir confiança, Mercè! Una confiança absoluta, cega!, [...]. Déu t'ha creat, t'ha fet del no-res. Pot haver-ho fet per altra cosa que el teu bé? (Torres, 2011: 196),³¹² en una altra carta, datada deu dies més tard, li expressa:

No estic segur que responguin veritablement a les meves creences més arrelades. Però sí que responen totalment a allò que voldria creure. Sobretot en aquests moments, que qualsevol dels éssers estimats que sol·liciti el meu record m'és una causa no de desesper, però sí de necessitat de creure en la Providència. [...].

Voldria dir-te unes paraules d'optimisme, de confiança, però no sabia fer més que repetir i, a més, en sé molt poc. [...].

Però la tornada és sempre la mateixa. Tingues confiança. És que pots témer la voluntat de Déu? (Torres, 2011: 197).³¹³

Sembla, doncs, que quan Màrius Torres manifesta la seva fe en la intervenció de Déu en el món, en la voluntat divina o en la providència, és perquè sent la profunda necessitat d'afermar-s'hi. No és tant el que creu de manera permanent i ferma, el que «respon a les seves creences més arrelades», sinó que més aviat «respon a allò que voldria creure» en els moments difícils, per mantenir la seva fortalesa moral o perquè la seva companya tampoc es deixi vèncer. Recordem també que, en el «Dietari per al Víctor», va escriure: “Prou. No et passarà res. És a dir, tot el que passi serà de justícia. Així ho deia el padrí i així és. Si no ho cregués així, sofriria molt més.” (Torres, 2017: 288).³¹⁴ Algunes vegades, doncs, les seves creences es veuen influïdes per aquest factor anímic.

En relació amb aquest debat, destaquen dues composicions poètiques de l'any 1941. Una d'elles és «Si m'haguessis fet néixer gra de blat» [75], en la qual el jo líric tracta el problema del lliure albir:

³¹¹ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-18) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

³¹² Carta a Mercè Figueras (1937-02-12) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/27> [última consulta: 2019].

³¹³ Carta a Mercè Figueras (1937-02-21) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/30> [última consulta: 2019].

³¹⁴ Entrada al «Dietari per al Víctor» (1936-09-12) no disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Es pot consultar editat de manera completa a Torres, 1994: 383-405; i a Torres, 2017: 280-301.

Si m'haguessis fet néixer gra de blat,
que senzill seria d'arribar a ser una espiga!
Llucar, créixer, florir en l'aire assolellat,
entre olivers, en una terra antiga.

Si m'haguessis fet néixer raig de llum,
d'aquesta llum, Déu meu, que a tu no t'enlluerna,
m'hauria estat donat de no triar el meu rumb:
el meu destí fóra una recta eterna.

Però m'has creat home, fecund, fort.
Has obert un camí a la meva mesura,
i a cada instant he de buscar l'estel del nord
en la nit nostra, viva, però obscura.

Tinc por –tinc confiança. Servitud
no hi hauria més dura que la de l'home lliure
si, tant més fatigat com més s'hagués perdut,
pogués perdre el repòs del teu somriure.

Tal com va comentar Francesc Pereña (2006: 198), Màrius Torres contraposa la senzillesa amb la qual un gra de blat arriba a ser una espiga, amb l'itinerari vital de l'ésser humà, que no té un rumb definit, de manera que sent la càrrega de l'existència. És per això que, en aquest itinerari, hi ha dubte: «Tinc por –tinc confiança» (v. 13)– reconeix el jo poètic.

L'altra composició és «Jo sento en mi la música d'un goig immaculat» [79]. En aquest poema, que ja hem reproduït parcialment abans, el jo líric expressa com es relaciona amb el futur, posant èmfasi en el sentiment esperançador que l'omple i el guia. El jo líric se sent particularment cridat i empès pel sentiment de l'esperança, «que mai, ni quan perdut al fons del meu desert / la mena ànima em sembla tan vana com la sorra, / no em defalleix, humil caminet sempre obert,» (vv. 5-7).

A finals de 1941, Màrius Torres va entaular un diàleg amb Maria Planas en relació amb aquestes dues composicions poètiques. Tot i que aquesta conversa es basa en una font oral –l'entrevista que Margarida Prats va realitzar a Planas–, val la pena considerar-la, perquè contribueix a dilucidar el tema que aquí tractem. Així la va presentar Margarida Prats (1986: 123):

Maria li comunicà a Màrius la seva opinió sobre el poema 68, i s'inicià el següent diàleg:

MARIA: M'esgarrija aquest poema; sembla que Déu vulgui jugar amb nosaltres.

MÀRIUS: No ho creu?

MARIA: Si ho arribés a pensar, em tancaria en una habitació molt fosca, i seguiria creient en Déu.

MÀRIUS: Vostè ha superat moltes coses que jo encara no he superat.

MARIA: Com és que ha escrit el poema 82?

MÀRIUS: *Aquest (82) és el que sento i aquell (68) és el que penso.*

D'aquest diàleg i tenint en compte els poemes als quals fa referència –Prats cita els poemes a partir de la numeració establerta per Sales (1948)–, podem entendre que Màrius Torres, per un cantó, pensa que l'ésser humà no té cap destí marcat i és per això que «a cada instant he de buscar l'estel del nord!» (v. 11) [75], però, per altra banda, experimenta una forta esperança, se sent cridat per «la música d'un goig immaculat» (v. 1) [79], que mai no el defalleix (v. 5-7) [79]. És a dir: visualitza el seu futur no com un destí atzarós, sinó com un destí determinat per aquest «goig immaculat». La dualitat de perspectives respon a la diferència entre el que pensa i el que sent.

Aquesta distinció, lluny de ser un pensament isolat, es veu reafirmada en el text «Variacions sobre un mateix tema», de principis de 1937. En primer lloc, en referència al nom que més s'adequa a Déu, afirma Màrius Torres:

Els homes han fet Déu a llur imatge i semblança, deia Voltaire. Tal com és cadascú, així és el seu Déu; per això tants no hi creuen, va dir més tard Goethe.

Jesús li deia Pare (Sant Josep ja era mort). Llull li deia l'Amat. Ara jo, de tots els noms, triaria Providència.

Jo sento, en aquesta tarda clara de febrer, la seva mà invisible, poderosa en cada esperança del meu esperit, en cada branca que reverdeix, en cada alè d'aire. Si ell és, com no ha de ser una Providència incompatible amb la lletjor, la imperfecció? [...].

Però és tan difícil aquesta confiança absoluta en la Providència, aquesta acceptació a cegues de l'adversitat, no com a adversitat, sinó pensant que és un bé que no podem comprendre! (Torres, 2017: 451).³¹⁵

En determinades estones de calma, doncs, sent l'efecte de la providència, però, alhora, quan hi reflexiona, s'adona que li és molt difícil mantenir-hi la fe. Més endavant, en aquest mateix escrit, torna a plantejar, i de manera més elaborada, l'escissió entre pensar i sentir:

«Cogito, ergo sum». No vull esmenar la plana de Descartes. Però si jo hagués de bastir un sistema filosòfic per al meu ús particular, prendria un altre punt de partença. Aquest: sento, per tant existeixo.

³¹⁵ Com ja hem dit, el text «Variacions sobre un mateix tema» (1937-02-21) no es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres, però es pot consultar editat de manera íntegra a Prats, 1992b; Torres, 2011: 120-123; i Torres, 2017: 449-451.

Ja sé que un sistema així fonamentat seria suspecte. No està tothom d'acord que sols les conclusions de la pura raó poden acceptar-se? Els sentiments, l'únic que fan és alterar el precís mecanisme de la intel·ligència. Jo sóc el primer a creure-ho. Si el Sr. Fabra tingués vint anys, qui sap si faria faltes escrivint a l'aimia?

Però jo sóc molt menys intel·ligent que sensible. O potser és que m'agrada poc pensar, i, en canvi, molt abandonar-me fins a l'extrem de les meves sensacions? Tot és possible. [...].

Hauré estat un flagel·lant frustrat?

Però en la placidesa d'aquest repòs, de cara a un paisatge prou vast per a no encongir, prou suau per a no imposar, com és dolç de sentir! –qualsevol cosa. L'olor de violetes, el foc d'un fumerol que munta allà lluny, el zum-zum d'un borinot, l'eco d'una veu amiga que parla en el somnieig. Totes aquestes coses penetren fins al moll de l'ànima, millor que l'aire balsàmic fins als alvèols pulmonars.

Jo podria fer cabrioles sobre el meu tema i dir, sense rubor: «Jo sento que existeixo». (Torres, 2017: 449).

Tot i el to de desimboltura d'aquest fragment, que introdueix alguna sortida irònica, és molt explícit quant a l'oposició entre pensar i sentir, a la vegada que mostra la predisposició de Màrius Torres per lliurar-se a experimentar les vivències més sensorials. Aquesta distinció, juntament amb el fet que a vegades l'opinió de Màrius Torres es vegi influïda pel seu estat anímic, contribueix a explicar per què no té una posició gaire definida respecte a la providència i el destí. La vacil·lació i l'alternança entre uns i altres plantejaments sembla que és el que més caracteritza la seva forma de posicionar-s'hi.

Segons Margarida Prats (1986: 124), aquesta distinció era inexistente en la religió familiar. Tanmateix, en els escrits de Marià Torres i Humbert Torres, podem trobar algunes referències que posen de relleu aquesta idea. En el primer capítol del llibre *La Religión Futura*, Marià Torres, després d'exposar de quina manera els catòlics han descrit Déu, assevera que el tema de l'existència de Déu és un problema més de sentiment que de comprensió, ja que “A Dios, más bien se le siente que se le conoce” (Torres, 1906: 18). És per això que subratlla que “los deístas no debemos insistir mucho en el empeño de demostrar la existencia de Dios á las personas que carezcan de la sensibilidad especial indispensable para sentirle” (Torres, 1906: 19). Si no hi ha una «sensibilitat especial» per poder «sentir a Déu», no hi ha res a fer; és com pretendre “dar idea de los colores á quien està privado de vista física” (Torres, 1906: 19). Pel que fa a Humbert Torres, en la seva disquisició sobre la seva idea de Déu, admet d'entrada, abans d'oferir cap argumentació, que “sento la necessitat de creure en una intel·ligència universal a les quals les religions han anomenat Déu” (Torres, 1927a: 3), i en el resum que fa del recorregut expositiu que ha portat a terme, expressa:

I vaig posar mans a l'obra contraposant, primer, una concepció racional de un Déu infinit, a un Déu personal semblant a l'home, fent remarcar, però, que la idea de Déu, si és un problema de raó, i, fins a cert punt, un problema cada dia més de ciència, és, primordialment, un problema de sentiment, assequible, tan sols, a aquells que en *sentin* la necessitat. (Torres, 1927e: 7).

L'afinitat amb el plantejament de Màrius Torres és, doncs, ben manifesta. I més si tenim en compte que Màrius Torres, en la carta que adreça a Mercè Figueras el 26 de novembre de 1937, afirma que “Déu per mi és molt més un sentiment que una idea.” (Torres & Figueras, 2017: 165).³¹⁶

4.3. El mal

En el problema del mal, també s'aprecia una significativa continuïtat intergeneracional. Com hem vist abans, en el llibre *La Religión Futura* hi ha molta consciència d'aquesta problemàtica. Recordem que Marià Torres defensava que els dolors que l'ésser humà pateix en la seva vida física són conseqüència de les maldats que va realitzar la seva ànima en vides anteriors. Però com que Déu és «infinitament bo i savi» (Torres, 1906: 117), enlloc de castigar-lo per les faltes comeses, dota a cada ésser humà d'una potència infinita perquè pugui progressar i redimir el seu passat. Així doncs, les calamitats terrenals “no son éstas otra cosa más que la resultante de nuestro pasado y medios que la misericordia de Dios ha puesto a nuestro alcance para perfeccionarnos” (Torres, 1906: 120). Per això, conclou: “El mal no existe; todo es bien, hasta lo que reputamos como un mal.” (Torres, 1906: 297). La vida humana esdevé així una oportunitat única per millorar l'ànima; és el “taller donde hacemos el aprendizaje del progreso” (Torres, 1906: 90). Això passa inevitablement per suportar dolors terrenals, però, ahora, per entendre, que aquests dolors “no son males, antes al contrario, son bienes inmensos, medicinas desagradables sí, però eficacísimas para curar nuestras enfermedades originarias” (Torres, 1906: 121). Amb aquest sistema, que hem anomenat teodicea de la reencarnació, Marià Torres justifica plenament la qüestió del mal.

Respecte a Humbert Torres, a part de deixar clar que és del tot il·lògic atribuir a Déu els mals que hi ha a la terra (Torres, 1929: 135), argumentava que “totes aquelles doctrines que segueixen veient un món de dos elements en antinòmia constant, essencialment distints, inconciliables i inconnexes –matèria i esperit, bé i mal, Déu i Satanàs– més que

³¹⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019] El fragment citat també s'ha editat a Torres, 2011: 207.

escoles filosòfiques són manifestacions atàviques d'un maniqueisme ja insostenible" (Torres, 1928a: 215). D'aquesta manera, Humbert Torres també contribuïa a dissoldre el dualisme entre el bé i el mal, sobre la base del qual s'aguditzava aquesta preocupació filosòfica. Així mateix, en el manuscrit *Mi libro de metapsíquica*, defineix els dolors que es pateixen durant la vida terrenal com un "*un maravilloso instrumento de dicha ascensión del Ser*" (Torres, 1946-1948: 960), de manera que "*La vida material es una escuela de perfeccionamiento evolutivo del espíritu*" (Torres, 1946-1948: 961). Per això, doncs, "*Lo que apellidamos mal aparece justificado, puesto que se trata de un mal transitorio que por el dolor nos depura y no eleva*" (Torres, 1946-1948: 961).

Tornant a Màrius Torres, un dels primers documents en què reflexiona sobre el mal és en una carta que adreça a Mercè Figueras el 6 d'abril de 1936:

Jo deia que si Déu no existia, el Mal no podia existir, car una presència era incompatible amb l'altra, com el gel amb el foc, o la llum amb la tenebra. En conseqüència, allò que ens *sembla* el mal, no pot ser altra cosa que un bé que no coneixem.

Ja sé que respecte a allò que anomenem *mal moral*, un tal concepte és incomptable amb el dogma catòlic. Però pel que fa a un mal físic, a un simple mal de queixa, la cosa, és, em penso, perfectament ortodoxa.

Per tant, si el mal de queixal, si les hemoptisis, les apendicitis, les pleuritis, etc. etc. són en realitat un bé –desagradable, cert– hauries d'estar contenta que si tu poguessis distribuir-les entre les amistats, com aquell que regala perdus o cistells de cireres, o rams de flors. (Torres, 2011: 189).³¹⁷

Fixem-nos que en afirmar que «allò que ens *sembla* el mal, no pot ser altra cosa que un bé que no coneixem», Màrius Torres s'està expressant en els mateixos termes que Marià Torres.

En una altra ocasió, a finals d'agost de 1938, en un fragment d'una carta a Mercè Figueras –ja l'hem citat abans– afirma: "No podem saber mai si les coses que de moment ens contrarien no són un bé per a nosaltres, a la llarga. I com que no ho podem saber, però sabem que hi ha Algú, val més posar-nos a les seves mans i deixar-lo fer amb confiança, que ell sap millor que nosaltres el que ens convé." (Torres & Figueras, 2017: 217).³¹⁸ Tot i que aquí Màrius Torres no atribueix a la reencarnació el sentit dels mals que succeeixen a la terra, com defensava Marià Torres, hi ha en ell la consciència

³¹⁷ Carta a Mercè Figueras (1936-04-06) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/12> [última consulta: 2019].

³¹⁸ Carta a Mercè Figueras (1938-08-30), disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/391> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 218.

que el mal en si mateix, en essència, no existeix, perquè l'existència de Déu ho impossibilita.

També en el text «Variacions sobre un mateix tema», del febrer de 1937, Màrius Torres planteja una hipòtesi amb la qual desfà la idea de l'existència real del mal com a tal: “Qui sap si allò que anomenem Mal no és sinó l'ombra que projecta el nostre egoisme en la nostra ànima il·luminada pel Bé? Si la nostra ànima fos ben pura, ben transparent, l'egoisme no faria ombra, no coneixeríem el Mal.” (Torres, 2017: 451).³¹⁹ Per tant, segons aquesta hipòtesi, la percepció del mal és conseqüència de la impuresa de la nostra ànima, del seu egoisme.

En general, però, el problema del mal afecta, sobretot, la creença en Déu. Ho tornem a veure una altra carta de Màrius Torres; aquest cop adreçada a Joan Sales el 19 de setembre de 1939:

Nous avons suivi avec angoisse le déroulement des événements d'Europe. Il n'était pas assez de vous savoir si loin ; il nous faudra, dorénavant, vous savoir en guerre. Plus que jamais, vos nouvelles nos seront précieuses. Il faut toujours confier en Dieu ; mais notre espoir, par cela même qu'il est absolu, n'exclut pas le malheur de ce monde. Seulement, il ne se laisse pas étouffer par lui. Je crois que c'est Sainte Thérèse qui nous apprend que «Dios sabe hacer rayas muy rectas con reglas muy torcidas». (Torres, 1981: 214).³²⁰

L'esperança, en tant que confiança en Déu, no es troba subordinada als esdeveniments concrets que succeeixen en el món, sinó que es situa molt per sobre d'ells, ve a dir Màrius Torres. És per això que l'actitud esperançadora es manté ferma sense necessitat d'ocultar les desgràcies que tenen lloc en el món. La citació de santa Teresa d'Àvila rebla la justificació de la presència del mal a la Terra des de la fe en Déu.

Per últim, en relació amb el problema del mal, val la pena tenir en compte l'apologia del dolor que fa Màrius Torres, d'acord amb la qual el patiment és un camí cap al

³¹⁹ Com hem dit abans, l'assaig «Variacions sobre un mateix tema» no es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres però s'ha estat editat de manera íntegra a Prats, 1992b; Torres, 2011: 120-123; i Torres, 2017: 449-451.

³²⁰ Carta a Joan Sales (1939-09-19) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/115> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també s'ha editat traduït al català: “Hem seguit amb angoixa el desenvolupament dels esdeveniments d'Europa. No n'hi havia prou, de saber-vos lluny; caldrà, d'ara endavant, saber-vos en guerra. Més que mai, les vostres notícies ens seran precioses. Cal confiar sempre en Déu; però la nostra esperança, precisament perquè és absoluta, no exclou la desgràcia d'aquest món. Simplement no es deixa asfixiar per ella. Crec que és Santa Teresa que ens ensenya que «Dios sabe hacer rayas muy rectas con reglas muy torcidas».” (Torres, 2011: 253). En l'edició al català d'aquest fragment, Pere Ballart i Jordi Julià informen en una nota a peu de pàgina que aquesta dita té una versió més comuna, com és «Dios escribe derecho con renglones torcidos», i encara que sol atribuir-se a Teresa d'Àvila, sembla tenir un origen popular.

perfeccionament de l'ésser humà.³²¹ En aquesta concepció, ressonen clarament les idees de Marià Torres i d'Humbert Torres.

4.4. L'Església i els textos bíblics

No assenyallem res de nou si diem que Màrius Torres recela de l'àmbit eclesiàstic, dels dogmes i dels rituals normatius i, en definitiva, de tota exteriorització ritualitzada del fet religiós. Màrius Torres no ho amaga pas: “Sento una infinita reserva envers tota mena d'*ecclesia*” (Torres & Figueras, 2017: 166)³²²— manifesta a Mercè Figueras.

El poema «Els pelegrins» [46] és un dels més citats per la crítica per assenyalar aquest aspecte,³²³ encara que, de fet, en aquests versos, només es deixa entreveure d'una forma subtil:

Sabem que en aquest món no arribarem a Tu.
Però l'ardent impuls de fe que se'ns enduu
més enllà dels altars, els claustres i les aules,

murmura en la nuesa del nostre temple intern
un himne que és un eco del teu silenci etern (vv. 9-14)

La fe depassa, doncs, les mediacions establertes i pren una dimensió més profunda, més personal i universal alhora. Un altre poema molt representatiu és «Els noms» [36], en el qual el jo líric expressa, com una mancança, que les paraules amb les quals s'invoca a Déu no les pot compartir tothom: «I encara t'encarnem en presagis i en faules, / i el teu silenci profanem amb paraules / que mai no poden ser paraules de tothom» (vv. 9-11). Així doncs, els mots, a part de ser insuficients per cridar Déu, manquen d'un caràcter universal, la qual cosa suposa un doble obstacle per Màrius Torres, ja que la perspectiva que adopta a l'hora d'abordar el fet religiós és eminentment universal, en el sentit que no es limita a cap confessió concreta. “La meua religiositat, [...], –afirma en una carta a Mercè Figueras– és incapaç de limitar-se en cap religió determinada.” (Torres &

³²¹ Vegeu *supra*, 3.3. «L'acceptació del destí».

³²² Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 207.

³²³ Vegeu, per exemple, les següents referències bibliogràfiques: Boixareu, 1968: 177; Desclot, s.d.: 1; Pàmias: 1982: 88; Prats, 1986: 125; i Tremoleda, 1964: 111.

Figueras, 2017: 165).³²⁴ Al cap d'uns dies, torna a dir a la mateixa interlocutora: “Una persona que, ultra múltiples i variades seduccions, tingui un sincer esperit religiós, sigui quina sigui la seva confessió, em farà sempre bona companyia. Si mai m’equivoco i topo amb un «catequista impertinent» com dius tu, ho sentiré molt” (Torres, 2017: 400).³²⁵

Aquesta òptica universal es conjuga amb el fet que Màrius Torres se sent molt afí al cristianisme, tot i mantenir-hi algunes discrepàncies. Així defineix la seva posició en una carta a Mercè Figueras de finals d’octubre de 1937:

No, honestament, no em puc dir cristià. Per a usar aquest nom cal, em sembla, acceptar cegament per una fe que no sento, la doctrina religiosa –tan vaga!– que hi ha exposada als Evangelis, o bé sentir-te interpretat absolutament, estar totalment d’acord amb la mateixa –sobretot el primer, penso. [...].

Ja sé que, de fet, allò que em separa de l’estricta doctrina catòlica és una nimietat, i que el noranta per cent de la gent que es diu cristiana ho són menys que jo. Però què m’importa a mi aquesta mena de filisteus? No crec que hom hagi de fixar la seva posició guiant-se en la hipocresia o la ignorància dels altres. (Torres & Figueras, 2017: 173).³²⁶

Màrius Torres se sent allunyat de la religió cristiana per qüestions doctrinals i de culte, com per exemple –ho hem vist abans– el ritual de la pregària. Ara bé, no és només que mantingui certes reticències respecte a determinades pràctiques o idees defensades en el si del cristianisme. Màrius Torres manifesta la seva aprensió pel món de l’Església en general. L’escrit més explícit és la carta que adreça a la seva família el 31 de maig de 1941, en la qual es lamenta de l’ascens dels règims totalitaris, l’estructura dels quals equipara a la d’una Església:

Aquesta estructura em sembla singularment ben adaptada a la psicologia de les masses. Sembla talment una Església: Dogma, Papa, clerecia, poble de fidels. Fora d’aquest marc no ha de quedar-hi res. No han d’haver-hi dissidents ni heretges. I no n’hi ha prou amb creure i obeir: cal entregar-se a l’Estat totalment, sense reserves. És per això que aquests règims s’anomenen totalitaris, perquè ho exigeixen *tot* de l’individu: cos, ànima, vida i mort. (Torres, 2017: 456).³²⁷

³²⁴ Carta a Mercè Figueras (1937-10-26) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/349> [última consulta 2019]. El fragment que citem ja s’havia editat anteriorment a Torres, 2011: 207.

³²⁵ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352>. [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 213.

³²⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019] El fragment que citem ja s’havia editat anteriorment a Torres, 2011: 210.

³²⁷ Carta a la família Torres (1941-05-31) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/244> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 1993: 236.

El fet que denunciï els totalitarismes en voga³²⁸ comparant-los amb l'organització d'una Església, denota que la seva mirada cap a aquesta institució no és de simple indiferència o de mantenir-hi lleus reserves, sinó que desconfia clarament d'aquesta manera de canalitzar i estructurar el fet religiós.

Algunes d'aquestes reticències ja les havia expressat públicament en dos articles que va publicar al diari *L'Ideal* l'any 1936. En l'article «Les sancions i els miracles»,³²⁹ a propòsit de la gestió que llavors estava fent el govern de Mussolini de les verges miraculoses, critica amb ironia la racionalització que es fa d'aquest culte i els diners que guanya l'Església Catòlica amb les verges a les quals s'atribueix el do de fer miracles:

Jo no dubto que si Mussolini li ho mana, la Verge de Loreto farà tants miracles, i tant ben fets, com la de Lurdes. Potser en farà més, per allò de la novetat. No seria estrany, tampoc, que entre les dues verges s'establís una mena de rivalitat. Això faria que els miracles fossin freqüents, sorollosos i, potser, fins i tot, anunciats per endavant. (Torres, 2017: 66).

En l'article «L'esvàstica contra la creu»,³³⁰ crítica de manera específica els catòlics alemanys que, en el context de l'ascens del feixisme a Alemanya, decideixen no intervenir en la política del seu país i adoptar una actitud d'espera. En relació amb la posició d'aquests catòlics, i tenint present la figura de Manuel Irurita, l'aleshores bisbe de Barcelona, escriu:

Quin concepte deuen merèixer al bisbe Irurita aquestes acomodacions ovelles que sols demanen de viure en pau en el seu raconet i estan ben satisfetes si els neopagans germànics no els trenquen les oracions, ni els obliguen a substituir la creu per l'esvàstica? Que ni tals somnien en fer campanyes electorals? Uns catòlics que veuen la taula de salvació en el laïcisme? No estic pas ben segur que l'opinió del senyor Irurita sobre tals fidels pogués sortir en lletres de motllo sense escandalitzar més d'un parell d'ulls de devota. (Torres, 2017: 71).

Aquesta actitud crítica de Màrius Torres fins i tot es deixa veure en les seves narracions. En el «El llaüt desafinat», un dels microrelats que conforma el «Jardinet persa a la

³²⁸ Màrius Torres ja havia denunciat públicament els totalitarismes en els articles que va escriure entre 1934 i 1936 pel setmanari lleidatà *L'Ideal* (vegeu Ballart & Julià, 2011a: 57-58).

³²⁹ L'article «Les sancions i els miracles» (1936-03-06) no es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Ha estat editat, entre altres llocs, a Torres, 2017: 65-66.

³³⁰ L'article «L'esvàstica contra la creu» (1936-04-03) no es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Ha estat editat, entre altres llocs, a Torres, 2017: 70-71.

manera de Saadi»³³¹ –un recull de contes molt breus ambientats en l’Orient mític de *Les mil i una nits*–³³², es relata aquesta història:

Hi havia a Bagdad un dervix que es pensava ser el més devot dels homes perquè havia anat quaranta vegades a la Meca i les seves oracions eren llargues i feixugues com la pluja de tardor. Però el seu cor era covard, cruel, avariciós i mentider.

Un músic li digué un dia:

– De què et val recitar les millors pregàries si abans no hi has acordat el teu cor? Creus que l’oïda del Senyor pot plaure’s en la més bella música si la fas sonar en un llaüt desafinat? (Torres, 2017: 139).

El missatge que vol transmetre aquesta peça és molt clar: les pràctiques religioses només tenen sentit si són l’expressió d’una voluntat i unes conviccions sinceres i arrelades. O, també podríem dir, seguint a Pere Ballart i Jordi Julià, que “«El llaüt desafinat» tracta de l’excessiva devoció religiosa, falsa sinó s’acompanya de bones obres.” (Ballart & Julià, 2017c: 105).

El rebuig cap al món de l’Església en general és un aspecte a bastament assenyalat en els escrits dels seus familiars, com hem vist en múltiples ocasions. Recordem que Marià Torres, en relació amb el deure religiós, va escriure que “para el cumplimiento de dicho deber no se necesitan imágenes, ni altares, ni catedrales, ni pagodas y mezquitas, ni ministros especiales. Es en la vida ordinaria, en el comercio continuo y en la diaria relación con los demás hombres donde se ofrece ancho campo para practicarlo (Torres, 1906: 289). Per a Humbert Torres, l’estudi i la reflexió sobre la religió l’ha portat a carregar-se de raons per desacreditar moltes pràctiques religioses: “El sacerdot tendirà sempre al culte extern perquè n’és ministre” (Torres, 1927d: 5). I afegia: “Però no importa; sabem que si algú ha futejat les vanes fórmules del culte, fou aquell que expulsà els mercaders del temple, aquell que ens recomanà que si volíem orar ens recollíssim a casa nostra i no ho féssim com els faritzeus que criden i es truquen el pit perquè siguin vists i escoltats.” (Torres, 1927d: 5).

D’altra banda, Màrius Torres es mostra molt crític amb la Bíblia, de la mateixa manera que els seus antecessors, com hem vist abans. Tots ells fan palès els errors i les contradiccions que figuren en aquests llibres, arrel dels quals es fa molt difícil

³³¹ El conte «Jardinet persa a la manera de Saadi» (1940-09-24) es troba disponible a la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/806> [última consulta: 2019]. Ha estat editat, entre altres llocs, a Torres, 2017: 137-142.

³³² En relació amb el «Jardinet persa a la manera de Saadi», vegeu Ballart & Julià, 2017c: 104-105.

considerar-los d'inspiració divina.³³³ Màrius Torres, en una carta que dirigeix a Mercè Figueras el setembre de 1937, escriu:

hom hi veu massa clarament les deformacions i els pastitxos que les «raons d'estat» aconsellaven d'afegir als *recits* dels evangelis sinòptics. Això és especialment clar en la qüestió de les relacions de Jesús amb els germans (o germanastres) i de la seva mare. Cap dels altres evangelis la cita entre les dones que estaven al peu de la creu. La llegenda dolorosa comença en Sant Joan... Hom nota prou bé les gradacions i els retocs que, a partir del primitiu de Marc, Mateu i Lluc feren a l'Evangelí grec. Però de Lluc a Joan hi ha un salt tan considerable que no és estrany que aquells que no consideren d'inspiració divina directament els quatre textos, es mirin amb més reserves que els altres. (Torres, 2017: 399).³³⁴

Es dona la coincidència que tant Màrius Torres com Humbert Torres, en els seus comentaris sobre els textos bíblics, paren especial atenció en la relació de Jesús amb els seus germans. Humbert Torres en parla, però, per argumentar l'autèntica naturalesa de Jesucrist (Torres, 1929: 136-144), mentre que Màrius Torres vol evidenciar el caràcter heterogeni dels Evangelis. En tot cas, són aspectes com aquest els que duen a Màrius Torres a concloure que “ni tinc fe ni podria subscriure integralment l'Evangelí de Sant Mateu –i ni cal dir el de Sant Joan.” (Torres & Figueras, 2017: 173).³³⁵ Això sí, tot seguit matisa: “És molt pedant parlar d'aquesta manera, i quan parlo d'estar o no d'acord amb l'Evangelí em faig l'efecte d'aquells bous que quan veuen passar el tren potser tampoc hi estan d'acord. Si m'he atrevit a escriure aquella frase, és solament per fer-me entendre clar.” (Torres & Figueras, 2017: 173).³³⁶

En el cas de Màrius Torres, aquesta crítica a la Bíblia s'uneix a la seva crítica als teòlegs. Tot i això, confessa que no els ha llegit directament, per bé que no creu que sigui indispensable:

Els teòlegs em fan riure. És clar que no els he llegit mai ells mateixos en la font, perquè suposo que deuen ser insuportables per als no iniciats. Afortunadament abunden els recopiladors i comentaristes que, separant el gra de la palla, fan assequible el pensament dels Pares de l'Església als paladars llefucs. No crec que calgui llegir Sant Tomàs per saber a què aténir-se respecte l'Escolàstica, tal com no cal llegir *El capital* per saber què és el marxisme. I bé, és el

³³³ Pel que fa a Marià Torres, vegeu Torres, 1912: 8-30; i respecte a Humbert Torres, vegeu Torres 1929: 137.

³³⁴ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 212.

³³⁵ Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 210.

³³⁶ Carta a Mercè Figueras (1937-10-29) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/351> [última consulta: 2019]. El fragment que citem ja s'havia editat anteriorment a Torres, 2011: 210.

que diuen els pares de l'Església, tot el dogma, el que no em sé prendre seriosament. (Torres, 2017: 400).³³⁷

Aquests recels l'allunyen, en part, del cristianisme, en tant que religió institucionalitzada, però no el priven de sentir-se molt pròxim a aquesta tradició. De la seva avinença amb el cristianisme, destaca la seva admiració per Jesús: “La figura de Crist exerceix una seducció poderosíssima en el meu ànim” (Torres, 2011: 210) –expressa Màrius Torres. És la mateixa admiració que expressava el seu pare: “Jo crec que Crist és l’home més gran, l’esperit més elevat que ha passat pel nostre món” (Torres, 1927e: 6). Aquest reconeixement cap a la figura de Jesús també es podria explicar en clau espiritista. Com hem vist abans, en *L’Évangeli selon le spiritisme* (1864/1924), una de les obres més emblemàtiques d’Allan Kardec, Jesús és presentat com un profeta i un espiritista exemplar.

D'altra banda, tant Humbert Torres com Màrius Torres demostren que són molt conscients del valor dels Evangelis, encara que n’aprecien aspectes diferents. Humbert Torres subratlla, sobretot, el seu valor històric; el fet que sigui “una documentació d’innegable valor per a conèixer la vida, costums, sentiments i organització dels pobles que visqueren en aquells temps tan reculats.” (Torres, 1927e: 5). Màrius Torres, en canvi, valora especialment la seva bellesa estilística i l’efecte emotiu que produeixen alguns dels seus passatges. Així ho formula en dues cartes de 1937 dirigides a Mercè Figueras:

El quart Evangeli és molt bonic. Sant Joan Evangelista tenia un gran talent dramàtic i era un retòric com una casa. Una mena d’Unamuno. Si no que sembla que l’Apocalipsi no és escrit d’ell mateix, fins i tot caldria col·locar-lo entre els predecessors dels surrealistes. Però no és pas retòrica el que hom busca en els Evangelis! A més, hom hi veu massa clarament les deformacions i els pastitxos que les “raons d’estats” aconsellaven d’afegir als *récits* dels evangelis sinòptics Això és especialment clar en la qüestió de les relacions de Jesús amb els seus germans (o germanastres) i de la seva mare. Cap dels altres evangelis la cita entre les dones que estaven al peu de la creu. La llegenda de la Dolorosa comença amb sant Joan... Hom nota prou bé les gradacions i els retocs que, a partir del primitiu de Marc, Mateu i Lluc feren a l’Evangeli grec. Però de Llull a Joan hi ha un salt tan considerable que no és estrany que aquells que no consideren d’inspiració divina directament els quatre textos, es mirin el darrer amb més reserves encara que els altres. (Torres, 2017: 399).³³⁸

Quan t’he deixat m’he posat al llit i he agafat els Evangelis. He obert per Sant Mateu. “Benaventurats els que ploren, perquè ells seran consolats.” Ha estat com una divina resposta als

³³⁷ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 211.

³³⁸ Carta a Mercè Figueras (1937-11-03) disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/352> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 212.

meus pensament més íntims. I ja ho sabia, que els que ploren seran consolats, però tornar-ho a llegir, posat sota els meus ulls per l'atzar, i després d'haver-te vist plorar a tu m'ha consultat a mi i tot –que no plorava. (Torres & Figueras, 2017: 207).³³⁹

Aquests fragments demostren, a la vegada, que Màrius Torres té molt presents els textos evangèlics. En la correspondència que adreça a Mercè Figueras, en trobem moltes altres evidències:

T'he dit, algunes vegades, em sembla, que un dels meus majors defectes era el de no saber ser imparcial i ésser incapaç de jutjar amb la mateixa mesura les persones que estimo i aquelles que em són indiferents. A les unes, els trobo bé fins els defectes. De les altres, fins les qualitats, m'irriten. Pots estar, doncs, tranquil·la i aprofitar-te d'aquesta meva particularitat. Ara penso en aquells mots de l'Evangeli: «No jutgis, i no seràs jutjat. Amb la mateixa mesura que jutgis els altres, et jutjaran a tu.» Senyor! Amb quina de les mesures que jo gasto, em volem mesurar? (Torres, 2011: 126).³⁴⁰

I, referent a l'última suggestió de la teva carta, m'he permès de triar-te un altre lema. Creus que el teu millor amic, des d'on sigui, pugui preocupar-se d'escatir la mena del teu amor? Creus que *allí* hi ha encara menes d'amor? Creus que això que tu voldries anomenar el teu engany de les seves darreres setmanes, pot semblar-li altra cosa que una gran prova d'amor, de l'única mena d'amor que pot existir més enllà de la mort? Estic tan cert que aquest deu ser el seu pensament, com n'estic que seria el meu, si em trobés en el seu cas. Quan vulgui posar un lema a les teves meditacions d'aquells dies, t'ofereixo aquest: «¿Perquè en la resurrecció ni els homes prendran muller, ni les dones prendran marit; sinó que seran com els àngels de Déu en el cel» (Mateu, XXII: 30). (Torres, 2011: 203).³⁴¹

*Segons l'evangelista Lluc –em sembla,-, Jesús abans d'expirar va exclamar-se en un sospir. “Eloi, Eloi, lama sabachtani?” cosa que, si la memòria no em falla, significaria, “Déu meu, Déu meu, per què m'has abandonat?” Jesús no parlava en castellà, com deu pensar el bisbe de Barcelona, ni en llatí, com potser pensa en Pijoan, ni tan sols en hebreu pur, sinó en un dialecte d'aquesta darrera llengua, l'arameu.*³⁴²

En aquesta última carta, Màrius Torres cita les paraules que va pronunciar Jesús a la creu: «Déu meu, Déu meu, per què m'has abandonat?» (Mt, 27:46). Si tenim en compte la nota anterior que va adreçar a Mercè Figueras,³⁴³ podem saber que Màrius Torres va començar a utilitzar l'expressió de Jesús «*lama sabachtani?*» com un símil per explicar com se sentia en trobar-se lluny de Mercè Figueras. En qualsevol cas, el que posen de manifest totes aquestes citacions és que Màrius Torres està particularment familiaritzat

³³⁹ Carta a Mercè Figueras (1938-08-10) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/381> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 217.

³⁴⁰ Carta a Mercè Figueras (1937-06-20) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/54> [última consulta: 2019].

³⁴¹ Carta a Mercè Figueras (1937-08-09) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/167> [última consulta: 2019].

³⁴² Carta a Mercè Figueras (1938-01-17) inèdita, disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/359> [última consulta: 2019].

³⁴³ Nota a Mercè Figueras (1938-01-13) no disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres. Ha estat editada de manera parcial a Torres, 2011: 214.

amb els textos evangèlics, i algunes de les seves frases han estat objecte de reflexió per a ell.

4.5. La mort i el més enllà

Quant a la concepció de la mort de Màrius Torres, és revelador parlar esment en diferents composicions poètiques on la mort és el tema central. Un dels primers poemes rellevants és «Paisatge vora la mort». Tal com va precisar Margarida Prats (1986: 47), aquest poema el va escriure quan el seu avi Marià Torres, cap al febrer de 1934, va començar a mostrar símptomes de la seva mort imminent. Sota d'aquesta composició hi ha anotada la següent frase: “El padrí ens havia donat, per primer cop, senyals de la proximitat del seu traspàs” (Prats, 2005: 611).

Vora la mort hi ha una ombra clara
i un soroll d'aigua que se'n va.
La vida és lleu. Tremola encara
un gest feixuc a cada mà.

Vora la mort, la carn vençuda,
té la blancor noble del marbre.
Tenebra densa, fronda obscura,
Amagats els ocells canten als arbres.

Vora la mort hi ha una ombra clara
i un soroll d'aigua que se'n va
pels camins que la terra li prepara,
als nivells sense marges de la mar.

Vora la mort, encara
hi ha una ombra clara.³⁴⁴

Encara que es tracta d'una composició senzilla, destaca el fet que Màrius Torres, ja abans d'emmalaltir i d'ingressar al sanatori de Puig d'Olena, abordés de manera directa i des d'una gran serenitat la mort d'un familiar proper. El poema posa en relleu que Màrius Torres està avesat al tracte amb la mort.

³⁴⁴ El poema «Paisatge vora la mort» es pot consultar de manera íntegra en la tesi doctoral de Prats (2005: 611).

A finals de 1935, Màrius Torres comença a patir els símptomes de la tuberculosi. És aleshores quan poetitza, de manera força elaborada, la seva primera concepció de la mort. El poema en qüestió, «Nit de febre», del febrer de 1936, versa sobre el tipus d'existència que tindrà el mateix jo líric després de la mort física. Tenint en compte que aquesta composició és de difícil accés,³⁴⁵ la reproduïm sencera, tot i la seva extensió, tal com la va editar Margarida Prats (2005: 637-638) en la seva tesi doctoral encara inèdita:

I

Un temps m'espera més enllà de l'alba,
un temps que cada dia és menys llunyà.
Sols em fa viure aquesta vida balba
el temps que tinc, més enllà de demà.

Un temps que és per mi sol, en recompensa
del temps perdut, malalt, de cara als morts.
Un temps sens fi, com una nau immensa
on seran bells i amables tots els ports.

La vida d'ahir, que sembla perduda,
hauré oblidat, egoista i injust?
Què hi haurà entre ella i la nova vinguda,
una pausa, un abisme, un ajust?

M'és igual ben igual! si cap ombra em ve a rebre,
si cap eco no crida amb el meu crit,
sabré crear, amb paciència d'orfebre
nous ideals pel meu vell esperit.

Vestit de nou, per folgar i per riure
d'un altre cos, net de por i de mal,
l'esperit meu, altra vegada lliure,
es rentarà de por i mar, igual!

II

Que fàcilment les retrobades vies
em menaran als paisatges antics!
Com em riuré de les hores impies

³⁴⁵ El poema «Nit de febre» no s'ha inclòs en cap de les publicacions de l'obra poètica de Màrius Torres. Només s'han publicat quatre estrofes d'aquest poema en un dels estudis que va dedicar Margarida Prats al poeta (vegeu Prats, 1986: 62).

que hauran solcat el rostre dels amics!

Resseguiré, romeu sedent de joia,
el rastre de la meva joventut,
i inventaré un amor per cada noia
que, mentre jo era absent, haurà crescut.

Seran caiguts els vellards de la vila,
els nens i els arbres s'hauran enfilat.
Hi haurà una pols reposada i tranquil·la
al meu casal obert de bat a bat...

Serà sollada la blancor dels murs.
El portal farà olor de santuari.
Que trobaria en els racons absurds?
Tremolaré un moment abans d'entrar-hi.

Com en una joiosa primavera
els jardins reverdeixen, i els conreus,
tots els records que vaig deixar enrere
reverdiran, novament als meus peus...

III

Tots els records! –I sento una veu ferma,
la meua veu d'abans, que em diu –No es perd
aquell tresor que en els somnis s'aferma,
baldament creguis, que és perdut, despert.

Somniava, doncs? –La freda nit m'envolta
com un llençol d'innumerables plects.
Hi ha una pregària i un clam de revolta
En un racó dels meus llavis ressecs.

Viuré! Algun dia. Trencaré la porta
d'aquell castell de febre i de repòs.
Sa, deslligat de la bavada morta
on, poc a poc, es corcarà el meu cos.

Què importa, que en el somni, una veu digui,
–la vida és recordar, no descobrir–?
Viuré un instant només, sigui com sigui,

Que no és pas mort, com em plaurà morir!

Un temps m'espera més enllà de l'alba.
un temps que cada dia és menys llunyà
No assassineu aquesta fe que em salva!
Jo tinc un temps més enllà del demà!

En aquest poema, es posa de manifest el plantejament dualista cos-esperit, la fe en la possibilitat de viure altres vides i, encara més, la confiança que aquestes noves vides seran millors; l'amor haurà crescut mentre ell era absent, és a dir, esperit. Per tant, no és només en l'últim període vital de Màrius Torres que concep la mort com una experiència alliberadora i de plenitud. Aquesta composició demostra que Màrius Torres, durant els primers mesos de la malaltia, té ben present la reencarnació que es defensa en el si de l'espiritisme i és aquesta creença el que l'ajuda a «salvar-se», a ser capaç de suportar la idea que podria deixar de viure.

La crisi anímica que es desencadena quan ingressa al sanatori arriba al seu punt límit el setembre de 1936 (Prats, 1986: 80). És aleshores quan escriu l'elegia «Dolç àngel de la mort, si has de venir, més val...» [6], en la qual expressa de forma ben explícita el desig de morir. No és l'única vegada que el jo líric manifesta aquesta voluntat, com havia sostingut Boixareu (1967: 48). Com acabem de veure, també a «Nit de febre» el jo líric expressa «com em plaurà morir!» (v. 16, III). Tanmateix, en aquesta elegia es tracta d'un prec que se superposa a qualsevol esperança ultraterrenal: «I, gairebé, donaria, per morir ara, / –morir per sempre!– una ànima immortal» (vv. 20-21), perquè «Més que el dolor sofert, el dolor que es prepara, / el dolor que m'espera em fa mal...» (vv. 19-20). Pel patiment i la tristesa que transmeten aquests versos, s'han vist com una expressió de la “debilitat espiritual [...] producte d'un moment difícil de debò” (Sargatal 1983: 12) i s'ha dit que aquest anhel de morir és degut “no pas a una actitud religiosa, sinó a la por de viure” (Boixareu, 1968: 162). Ara bé, tot i que, certament, en aquest poema les creences familiars no consolen el jo líric, en certa manera, continuen exercint el seu pes, si bé d'una altra manera. El fet que s'adreci directament a la mort i la concebi com un àngel dolç que el pot alliberar dels dolors no deixa de ser molt significatiu. Torna a revelar la capacitat del poeta per mirar de fit a fit i amb serenitat la mort, de la mateixa manera que es contemplava en el seu clos familiar. Encara que la mort es presenti en

aquesta composició com una realitat eminentment cruel, també hi ha certa esperança en ella.

D'altra banda, com hem pogut veure abans,³⁴⁶ en aquesta obra poètica la mort no només apareix com el terme final de l'existència, sinó que es concep en interrelació amb la vida, com una realitat que té una important presència en el decurs de tota la trajectòria vital, esdevenint un estímul constant i molt fort de vida. És una idea que també queda ben reflectida en els seus escrits en prosa. A finals de 1936 anota en el seu «Dietari del tombant de l'any»: “Fins que he pensat molt en la mort, no m'ha semblat que hagi viscut gaire” (Torres, 2011: 193).³⁴⁷ Així mateix, en una carta a la seva cosina Consol Gili, de finals de 1942, expressa: “Si la mort fos un mal, és que ja ho seria la vida; si no ens fa por viure, tampoc ens hauria de fer por morir. (Torres, 2011: 227).³⁴⁸

Aquesta imbricació entre la vida i la mort es continua mantenint activa fins i tot després que hagi tingut lloc la mort física, perquè aquesta també comporta vida, la que s'inicia amb l'esperit deslliurat del cos. És per això que en poemes com «Arbor Mortis» [45], «El Temple de la Mort» [48] o «Això és la joia» [71] el jo poètic segueix parlant de vida en finir la vida física. És cert que aquestes composicions són tardanes –daten d'entre el 1939 i el 1942, els tres últims anys de la vida de Màrius Torres–, però, com acabem de comprovar amb el poema «Nit de febre», que és de principis de 1936, també hi ha poemes molt més anteriors que revelen la creença en l'eternitat de l'esperit.

A la vegada –ho hem anat veient al llarg d'aquest estudi– trobem molts comentaris en prosa en els quals Màrius Torres manifesta aquesta idea, i des de tons molt diferents. Així, per exemple, en una carta a Mercè Figueras del febrer de 1937, expressa:

Tot el que ara puguem sofrir no serà res davant la felicitat que ens espera.
Potser serem feliços d'ací a un any. Potser no.
Però, oh!, d'ací a mil anys ho serem absolutament, i triarem flors per cadascú d'un jardí
meravellós que deu haver-hi. On? Allí on sigui. (Torres, 2011: 197).³⁴⁹

³⁴⁶ Vegeu *supra*, 2.2 «La unió de contraris».

³⁴⁷ Entrada del 31 de desembre de 1936 al «Dietari del tombant de l'any».

³⁴⁸ Carta a Consol Gili (1942-11-18), disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/68> [última consulta: 2019]. Com hem indicat en el cos del text, citem aquest fragment tal com ha estat editat a Torres, 2011: 227. Tanmateix, en aquesta edició figura una datació errònia. S'ha datat aquesta carta el 18 de febrer de 1942, i no el 18 de novembre de 1942, tal com li correspon.

³⁴⁹ Carta a Mercè Figueras (1937-02-21) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/30> [última consulta: 2019].

En una altra carta a la mateixa destinatària, del març de 1938, Màrius Torres la consola així per la mort recent d'una seva amiatat: “*Seria ociós tot el que pogués dir-te per a induir-te a la calma i a la resignació. Ni ho necessites, ni m'escau. Tu saps prou que a ell no el cal plànyer i que tu, algun dia, seràs al seu costat.*”³⁵⁰ Alhora, en aquesta mateixa carta, es refereix a Mercè Figueras com “*un esperit creient, tendre i habitant d'un cos exigent.*”³⁵¹

Cal recordar, d'altra banda, les al·lusions que fa Màrius Torres als «esperits protectors», que són especialment freqüents en el «Dietari per al Víctor» i el «Dietari del tombant de l'any». Com hem vist anteriorment, la fe en aquets esperits envigoreix la seva esperança i l'ajuda a acceptar el destí.³⁵²

Això sí, el profund respecte que mostra pels esperits no el va privar d'ironitzar i fer humor al voltant del món dels mèdiums i les materialitzacions que es portaven a terme en les sessions espiritistes. Es posa especialment de manifest en la seva peça teatral *Una fantasma com n'hi ha poques*, enllestida l'any 1935, abans d'ingressar al sanatori. En aquesta obra, l'argument de la qual ha estat resumit per part de Margarida Prats (1986: 55) i Miquel M. Gibert (2007: 9), apareixen uns lladres que tenen com a objectiu robar el collar d'un aristòcrata vidu. L'estratègia que posen en pràctica per aconseguir-ho consisteix a fer veure que l'esperit de la seva esposa morta es materialitza, la qual cosa permet que pugui entaular una conversa amb la difunta. D'aquest engany crida l'atenció que un dels lladres parli de la seva professió com a “mèdiu” (Torres, 2007: 43-44), a la qual qualifica d’“inversemblant, fantàstica” (Torres, 2007: 43). I que el suposat esperit encarnat expressi que “les coses d'aquest món s'obliden tan fàcilment a l'altra banda de frontera!” (Torres, 2007: 49), que “en l'esforç d'esdevenir terrena, per humanitzar-me, no puc controlar les meves paraules” (Torres, 2007: 49) i que ell és “un espectre que ha pogut prendre cos per les facultats psíquiques d'un mèdiu” (Torres, 2007: 50). A banda, però, del tractament burlesc d'aquesta comunicació mediúmnica, és interessat observar que Màrius Torres està molt familiaritzat amb el vocabulari i les idees espiritistes.

³⁵⁰ Carta a Mercè Figueras (1938-03-02) inèdita, disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/363> [última consulta: 2019].

³⁵¹ Carta a Mercè Figueras (1938-03-02) inèdita, disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/363> [última consulta: 2019].

³⁵² Vegeu *supra*, 3.2, «L'esperança»; i 3.3, «L'acceptació del destí».

Dos anys més tard, el 7 d'agost de 1937, Màrius Torres adreça una carta a Mercè Figueras en la qual fa referència a aquesta obra de teatre, i expressa el seu entusiasme per les pràctiques que es porten a terme per explorar les presències fantasmals.

Adoro els castells amb fantasmès. Un temps, vaig escriure una farsa sobre aquest tema. “Una fantasma com n’hi ha poques”. Com que el tema encara no em desagrada, és possible que el repregui.

He llegit en una revista “especialitzada”, que a Anglaterra, l’hivern passat, es va fer una curiosa temptativa. Hom va provar de retransmetre per ràdio la veu i el soroll de les cadenes d’un fantasma que es passejava cada nit, melangiosament, pel castell de X. Hom va instal·lar micròfons, altaveus, màquines fotogràfiques, càmeres cinematogràfiques. Qui sap si hi havia noies que volien demanar-li un autògraf?

El fantasma, és clar, va tenir por i no es presentà. Els fantasmès són unes bestioletes molt tímides. Tanmateix, la retransmissió frustrada va tenir un gran èxit. Fou lamentable que el fantasma no s’hagués decidit a pronunciar uns breus mots davant micròfon, com un intel·lectual qualsevol.

– Senyores i Senyors, la pau sigui amb vosaltres!

*Quantes solterones ximples, quantes velles histèriques, no s’haurien mort de l’emoció!*³⁵³

Seguint aquesta mateixa línia humorística, uns dies més tard, el 15 d'agost, Màrius Torres, torna a endinsar-me en el món dels fantasmès en una altra carta a Mercè Figueras. Aquesta vegada imagina, amb tota mena de detalls, que es transforma en un fantasma, la qual cosa li permet accedir a l’habitació de Mercè Figueras sense que ningú li ho pugui impedir:

Un fantasma entra i surt d’on li dóna la gana, no hi ha reglaments que puguin barrar-li el pas, i és molt més poètic que un visitant de carn i ossos. A més, jo seria un fantasma tan distingit –i perdona la vanitat.

Gairebé em sembla que ja ho sóc. No duc pas el pijama “temptador”, sinó aquell de color de vori que duia l’hivern passat. Els fantasmès hem de parar molta cura amb els corrents d’aire. Si agafem una pulmonia i ens morim, tornem a trobar-nos simples mortals. M’enfundo en la bata estelada. El teixit de la mateixa encara s’ha fet més *souple*, els pics blancs prenen una fosforescència opalina, els plecs de la roba branden i prolonguen cada gest dels meus membres espectrals. No sé si camino, o llischo per l’aire d’una manera aèria (com diria Joan Sales). Els cordons de Sant Francesc s’han tornat una elegant cadena de galalith marró. M’acompanya un esbart d’ones sonores que fan cantar “Lorsque tout est fini...”, un vals que jo tocava quan tenia quinze anys i tot just començava. Deixo darrera meu una estela d’olor de nard. Encara que no sigui mitjanit, m’arrisco a sortir. Trobo el Sr. Clapés. No diu res, però bada la boca, i li cau el brot de romaní. En materialitzo un altre amb un gest esotèric, l’hi poso a la boca, i l’home es retorna. En arribar a la primera escala, topo amb la Srta. Conxita, que em pregunta:

– Amb quin cotxe se n’ha de tornar vostè?

Jo adopto llavors la meua actitud més fantasmal, perquè compregui amb qui està parlant. Ho compren i rectifica.

– Ai, dispensi. M’havia pensat que era la Sra. Riera.

La continuo avançant impertèrrit. En arribar davant de casa teva em faig del tot invisible. Entro, filtrant-me per la paret naturalment, i m’assec als peus del teu llit. [...].

Quan he arribat al quarto, m’he adonat que ja hi era. M’he posat dins meu, i m’he trobat que t’estava escrivint. (Torres & Figueras, 2017: 121).³⁵⁴

³⁵³ Carta a Mercè Figueras (1937-08-07) inèdita, disponible a l’edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/166> [última consulta: 2019].

Màrius Torres es delecta descrivint aquesta seva transformació en fantasma. És un altre exemple que prova que les materialitzacions formen part de l'imaginari de Màrius Torres, i que també són vistes des de l'òptica més humorística.

Amb tot, segurament la prova que mostra de manera més nítida la influència de les idees espiritistes en la concepció de la mort de Màrius Torres rau en un fet pròpiament biogràfic: la petició que va fer en el moment de la seva mort. Gràcies a la minuciosa crònica que va escriure Mercè Figueras dels darrers moments de Màrius Torres, no només sabem que va mantenir la mateixa actitud de serenor que havia expressat en la seva obra per parlar de la mort, sinó també que va sol·licitar un mirall per poder veure si la seva ànima transmutava. Reproduïm, tot seguit, un dels fragments d'aquesta crònica, tal com la va editar Joan Sales (1964: 34):

Mentre en Josep Saló li donava una de les infinites injeccions, en Màrius va sentir que les llàgrimes d'aquell li queien sobre el braç:

– Hem de ser més valents, Josep!

Va besar repetidament les mans a la Maria, a la germana Josefina (la monja que el cuidava i per la qual sentia una veritable adoració) i a mi; i girant-se a la Maria digué:

– El que queda, Maria, ben senzill.

La pobra Maria, desfeta de pena, li va demanar si patia molt i si estava content d'acceptar-ho.

– Sí, Maria, contentíssim, i de tot cor dono gràcies a Déu de tot el que m'ha enviat. Estigui tranquil·la que no sofreixo en absolut.

Va donar gràcies a tots, va demanar perdó a tots, i prenent resoltament el meu cap em va besar.

Tot s'anava acabant, i ell en tenia una perfecta coneixença. Va demanar un mirall i anava vigilant si trasmudava. Es prenia el pols sovint i comprovava la moradesa de les ungles; em feia notar la fredor de les mans. Poc a poc perdia la vista:

–¿És que heu tancat les persianes, o es fa fosc... o ja no m'hi veig?

Un sol moment va lamentar que fos tan llarg; amb insistència anava demanant l'hora que era. En veure que ja no podia durar massa, ens va mirar dolçament a tots, besà repetidament el crucifix que tenia a la mà; i molt suau, com un bleix, va dir per dues vegades:

– Pobre pare!

Ja no pogué dir res més. D'aquí al final hi va haver escassament sis minuts, sense cap agonia.

Finava a les dues i pocs minuts de la tarda.

(Sales, 1964: 34).

El fet que Màrius Torres, que en cap moment va perdre la consciència, demanés un mirall per veure aquest fenomen en els minuts que van precedir la seva mort té un significat molt rellevant. Malgrat que aquest episodi de la seva biografia no ha cridat l'atenció, no és gens superflu. Possiblement és un dels fets més simptomàtics de l'efecte que va tenir en Màrius Torres l'espiritualitat de la seva família, atès que en aquest darrer moment la creença arribava a l'extrem de voler experimentar en si mateix el traspàs del seu propi esperit.

³⁵⁴ Carta a Mercè Figueras (1937-08-15) disponible a l'edició digital de la Biblioteca Virtual Màrius Torres, <https://fonsespecials.udl.cat/handle/10459.2/171> [última consulta: 2019]. El fragment que citem també ha estat editat a Torres, 2011: 136.

Conclusions

En aquest treball he analitzat a fons els fonaments religiosos i espiritistes de Marià Torres i Humbert Torres per mirar d'erigir aquell pont invisible pel qual les inquietuds religioses i espiritistes de l'avi i el pare van passar al fill i al net, i que apareixen soterrades en alguns poemes i escrits de Màrius Torres. M'he centrat, sobretot, a cercar i portar a la llum les activitats del pare i de l'avi en el camp religiós i espiritista, que he mostrat en la primera part de la investigació, per veure després, en la segona, com emergeix aquesta espiritualitat en l'obra de Màrius Torres i de quina manera el poeta la transcendeix.

La fundació l'any 1873 del *Círculo Cristiano Espiritista*, el primer centre espiritista de la ciutat, va ser una fita important per a la consolidació del moviment espiritista a Lleida. Va contribuir a reunir els lleidatans interessats en aquest camp, així com personalitats influents en el marc de l'espiritisme espanyol. A la vegada, gràcies al fet d'haver-se constituït formalment com a centre espiritista, els membres d'aquest grup local van poder participar a les assemblees de la *Unión espiritista Kardeciana de Cataluña* i la *Liga Espiritista Española*, i en diferents congressos espiritistes internacionals, entre els quals destaquen els dos que es van celebrar a Barcelona (1888, 1934).

Les principals publicacions espiritistes del *Círculo Cristiano Espiritista* posen de manifest que els membres d'aquest grup es van mantenir molt fidels a l'obra d'Allan Kardec, el principal teoritzador de l'espiritisme modern. El fet que entenguin l'espiritisme com un reflex del cristianisme més genuí i que pretenguin reformar el catolicisme d'acord amb les ensenyances de l'espiritisme demostra fins a quin punt eren partidaris de la proposta kardeciana. També ho prova el fet que concebin el coneixement revelat en la comunicació mediúmnica com una valuosa font de coneixement per a la regeneració i el progrés de la societat. Com hem vist, l'espiritisme desperta grans expectatives envers al futur, perquè hi hagi importants canvis en el camp social, polític i religiós. D'altra banda, en les publicacions d'aquest grup espiritista, sobresurt la reivindicació de la llibertat de pensament, i la importància que s'atorga al fet de qüestionar les creences heretades i reflexionar sobre la fe que es professa. Aquestes

idees revelen l'estreta relació que hi va haver entre l'espiritisme i el moviment lliurepensador.

Marià Torres va ser un dels membres més destacats del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida. Va escriure articles per la revista *El Buen Sentido*, va ser nomenat vicepresident del centre i va ser un dels delegats d'aquest grup a les assemblees de la *Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña*. D'aquesta manera, el seu nom va ser conegut més enllà de l'àmbit local, i cal subratllar que va assolir un remarcable prestigi dins dels cercles espiritistes. Se'l va proposar com a candidat a la presidència de la *Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña* i com a director de la revista espiritista *Luz y Unión*. També va ser reconegut com un dels cinc membres del Comitè d'Honor del *V Congrés Espiritista Internacional* que es va celebrar a Barcelona el 1934. En aquest congrés, se'l va considerar una persona molt rellevant en el context de l'espiritisme espanyol. No és d'estranyar, doncs, que en un dels números de la revista *Luz y Unión*, el seu nom figuri al costat de la cèlebre Amalia Domingo Soler.

La rellevància de Marià Torres s'explica pel fet que va ser una figura pionera de l'espiritisme, i va ser molt actiu a l'hora de dinamitzar i difondre aquest corrent religiós. Ara bé, la meua investigació qüestiona l'atribució que s'ha fet a Marià Torres d'haver introduït la metapsíquica a Catalunya. Això no sembla gens plausible, perquè en cap dels seus escrits fa referència a la metapsíquica ni a l'obra de Charles Richet, el qual va encunyar aquest terme i va donar unes bases a aquesta disciplina. A més, no va ser fins al 1923 que la metapsíquica va començar a popularitzar-se en el context espanyol i no disposem de cap text de Marià Torres que sigui posterior al 1923. Ja hem vist que el llibre *La Religión Futura. Ensayo de Espiritualismo científico y racional* no és de l'any 1934, sinó del 1906.

Humbert Torres va seguir cultivant i desenvolupant l'ideari religiós del seu pare. En els seus escrits, s'observa una clara continuïtat amb les idees i els arguments que havia expressat Marià Torres. Ara bé, en el cas d'Humbert Torres, la seva aproximació a l'espiritisme està molt condicionada per les aportacions que, en aquell moment, s'estaven fent des de la metapsíquica, és a dir, des de la disciplina encarregada d'estudiar científicament els fenòmens considerats extraordinaris o paranormals. Això s'explica, sobretot, perquè la trajectòria d'Humbert Torres coincideix amb el període de màxim desenvolupament d'aquest tipus d'investigacions científiques, molt vinculades

als avenços que s'estaven realitzant en el camp de la psicologia experimental, i que eren seguits amb interès per part dels metges. La implicació d'Humbert Torres amb la metapsíquica no és susceptible a dubtes: va pronunciar conferències sobre els fenòmens espiritistes i metapsíquics, es va fer membre de l'*Institut Métapsychique International*, es va cartejar amb eminents personalitats d'aquest àmbit, com Charles Richet, Gustave Geley o Ernesto Bozzano, i va escriure una obra, *Mi libro de Metapsíquica. Los puntos cruciales*, que constitueix un treball d'investigació molt exhaustiu i rigorós del camp de la metapsíquica. Amb tot, el nucli dur de les seves creences religioses seguia sent el mateix que el de Marià Torres: ambdós assumeixen la doctrina espiritista kardeciana, posant èmfasi en la idea d'un Déu deista i inabastable per a la raó humana.

L'espiritualitat que van cultivar Marià i Humbert Torres va impregnar l'atmosfera de la llar en la qual va créixer el poeta. El seu perible biogràfic també es va veure molt determinat per les conegudes circumstàncies vitals i històriques: l'esclat de la tuberculosi, la impossibilitat d'exercir de metge, la seva estada al sanatori durant els set últims anys de la seva vida, i el context bèl·lic. Ara bé, de tota la seva biografia, un dels episodis més significatius és el descobriment que fa Màrius Torres un any i escaig abans de morir. A la tardor de 1941, després de llegir l'opinió de Carles Riba sobre els seus poemes, s'adona que la poesia constitueix la principal font de sentit en la seva vida; és la seva justificació vital. Per comprendre bé el lloc central que la poesia va atènyer a la seva vida, cal fer prevaldre i esclarir el sentit metafísic de la seva poètica i, especialment, d'aquells poemes que va considerar «fills legítims».

Més enllà de l'ampli coneixement de Màrius Torres de la tradició poètica europea, el seu nucli d'interessos gira, especialment, al voltant d'aquells autors que es veuen empesos a transcendir els límits de la realitat corpòria i visible, i s'atreveixen a endinsar-se en una recerca existencial i metafísica. Tant les traduccions líriques que va realitzar, els epígrafs que va escollir pels seus propis poemes, com les referències poètiques que hi ha en la seva correspondència, reflecteixen clarament l'admiració de Màrius Torres per aquestes veus, moltes de les quals pertanyen al moviment romàntic, simbolista i postsimbolista.

Pel que fa a la seva concepció de la poesia, cal subratllar que entén la creació poètica com un mitjà per aprofundir en un mateix i comprendre el jo més íntim, així com un vehicle per alliberar l'excés de càrrega emocional. La poesia es converteix, per tant, en

un acte genuí de la personalitat del seu creador. L'objectiu del poeta és aconseguir connectar amb l'autenticitat humana a través de la indagació en el seu propi món interior, i transmetre aquesta autenticitat en el «combat per la Bellesa», la qual cosa passa per «una llarga preparació tècnica» i per dominar el màxim el llenguatge, «la seva única arma». A tot això, cal afegir que «el sobrenatural», «el més enllà», es troba, justament, en el lloc més profund del món interior, en «la capa més subterrània de l'ésser del poeta». És per això que el poeta que se sent cridat a aprofundir en l'àmbit religiós, en la seva vinculació amb el misteri i els grans interrogants de l'existència, es veu doblement empès a endinsar-se en ell mateix. D'aquesta manera, la poesia lírica s'erigeix com un camp òptim per explorar el desconegut.

La religiositat de Màrius Torres cristal·litza en la seva obra poètica de maneres diverses. Primer de tot, són molt reveladors els diàlegs lírics, especialment freqüents en aquesta poesia. Hi ha una recerca insistent de destinataris en aquest corpus poètic, com evidencien els múltiples senyals de receptors. Molt sovint el jo líric es dirigeix i s'aferma en ell mateix per mitjà d'un altre interlocutor poètic. És com si no pogués prescindir d'aquestes alteritats, tot i que abstractes, per a trobar els fonaments de la seva identitat, des de la qual alça la seva veu. Però és gràcies al fet que, en darrer terme, no hi ha ningú a qui adreçar-se, que la veu poètica es pot expressar amb la màxima llibertat i gratuïtat. D'entre els interlocutors als quals es dirigeix el jo líric, destaca Déu, al qual s'invoca de manera explícita o bé emprant diferents figures al·legòriques. Ara bé, tant Déu com els altres destinataris que apareixen en aquesta poesia solen exercir un rol eminentment espiritual. No hi ha diferències substancials entre els diàlegs lírics en funció del receptor poètic, de manera que la identitat del jo líric torressià és força unitària i homogènia en el conjunt de l'obra. Sovint el jo poètic troba un fonament en els interlocutors des del qual verbalitzar anhels i imaginar altres escenaris possibles, amb els quals s'eixamplin els límits de la realitat física. La importància del component desideratiu en aquesta poesia es tradueix en el gran ús que es fa del «si» condicional i dels temps verbals en mode subjuntiu i condicional. Així mateix, el jo poètic s'adreça a diferents interlocutors per reflexionar sobre preguntes metafísiques que alimenten la seva recerca espiritual, i per fressar nous camins interiors. Finalment, els receptors poètics exerceixen una funció alliberadora; actuen com a «vàlvules» amb les quals el jo líric pot expandir-se i neutralitzar els seus neguits i temors, tot generant efectes vivificants i balsàmics. Des d'una perspectiva antropològica del fet religiós, hi ha una

autèntica necessitat existencial i religiosa en els motius que empenyen el jo poètic a expressar-se a un tu poètic.

A part del rol que desenvolupen els interlocutors figurats en els poemes, també és simptomàtic de l'anhel religiós torressià l'ús freqüent d'expressions que posen l'accent en la dimensió interior, com ara «al fons del meu cor», «dins meu» o «endins». I cal remarcar que, en diferents ocasions, s'identifica l'espai interior amb el lloc de Déu i del misteri. La introspecció que hi ha en aquest corpus poètic palesa la voluntat d'autoconeixement, però també es presenta com un itinerari cap a Déu. La poesia de Màrius Torres entronca, per tant, amb la línia de pensament de la tradició cristiana que troba amb sant Agustí i sant Joan de la Creu –autors admirats pel poeta– alguns dels seus màxims exponents.

Una altra constant de l'expressió poètico-religiosa de Màrius Torres rau en la unió de contraris; en el fet d'expressar aspectes antitètics d'una mateixa realitat. Sobresurten tres binomis: tristesa-alegria, vida-mort i paraula-silenci. El primer es pot explicar per la voluntat del jo poètic d'assolir un estat d'ànim superior, més estable i constant en el temps, i resultat d'un treball d'acceptació i transformació del dolor. El binomi vida-mort és tractat des de diferents prismes, però, principalment, des de la paradoxa de la mort entesa com a terme final d'una vida finita i, alhora, com a començament d'una nova vida exclusivament espiritual, alliberada del cos. Finalment, el dualisme llenguatge-silenci mostra l'irresoluble problema de les mediacions religioses: la insuficiència de la paraula per dir a Déu i, alhora, la profunda necessitat de fer-ne ús.

L'entramat de símbols i imatges que configura aquesta poesia és un altre element cabdal. D'entre els molts símbols que apareixen en aquesta obra poètica, prenen especial rellevància els que acumulen una important càrrega d'espiritualitat: la nit, la música, els ulls closos, la llum, l'aigua, el moviment ascensional, el silenci i l'àngel.

D'altra banda, si ampliem el camp d'estudi i considerem no només la seva producció poètica, sinó també tot el seu corpus d'escrits en prosa, podem identificar diferents actituds davant la vida que són molt reveladores de la seva sensibilitat religiosa. Cal assenyalar l'actitud de contemplació i admiració que es desprèn de molts poemes i de diferents fragments en prosa. Màrius Torres trasllada a la paraula la fascinació que li susciten determinades escenes i ho fa des d'un to especialment intimista i pausat, tal

com és habitual en els seus versos. Així mateix, es detecta un sentiment esperançador que dota de força els seus missatges. A vegades, també aflora el decaïment anímic i els pensaments descoratjadors, però les fluctuacions que hi ha no solen ser gaire accentuades, és a dir, tenen lloc dins d'un marc relativament limitat, la qual cosa explica el significatiu equilibri anímic i espiritual que transmet aquesta obra. Val a dir que l'esperança en Màrius Torres va acompanyada de la voluntat per percebre el món des de la màxima lucidesa i, per tant, des d'una mirada freda i serena, que té en consideració tant els aspectes agradables com els que no ho són. L'actitud esperançadora es veu, alhora, molt marcada per la importància que Màrius Torres atorga a l'acceptació del destí, sigui de la naturalesa que sigui. Aquesta visió es fonamenta, particularment, en la fe del poeta en Déu i en els esperits. Per altra banda, destaca el seu gran sentit de la ironia, sobretot en relació amb el fet religiós. L'humor s'activa davant de les qüestions que més el preocupen i actua com un mecanisme per prendre distància, relativitzar i, en alguns casos, també desdramatitzar situacions que l'afecten i l'interpel·len de prop. A la vegada, aquest humor posa en relleu la dimensió autocrítica de Màrius Torres. Una de les mostres més singulars d'aquesta actitud és l'ús de la categoria d'heretge per definir-se a ell mateix, al seu pensament o a allò que escriu.

Màrius Torres va expressar per escrit, sobretot en la seva correspondència amb Mercè Figueras, el que pensava sobre diferents temes vinculats amb la religió. Alguns d'aquests temes també havien estat motiu de reflexió per part de Marià Torres i Humbert Torres, la qual cosa invita a establir-hi comparacions. En primer lloc, la concepció de Déu del poeta manté molts punts en contacte amb els plantejaments que havien fet els seus predecessors. També ells van remarcar la impossibilitat de comprendre i explicar Déu i per això tendien a referir-s'hi amb fórmules o expressions més aviat abstractes. Marià Torres el definia com «la Ciència, el Poder i l'Amor infinit, causa única de tot el que existeix», així com un «ésser infinitament bo, savi, amorós, misericordiós i omnipotent». Humbert Torres, per la seva banda, el descrivia com una «intel·ligència universal», un «principi intel·ligent, infinit i etern» i «Causa Suprema de tot el que existeix». Les fórmules que utilitzen mantenen deutes amb la imatge bíblica de Déu, de la qual també fan ressò els llibres d'Allan Kardec i els textos del *Círculo Cristiano Espiritista* de Lleida. Pel que fa a Màrius Torres, a banda dels nombrosos epítets que utilitza en la seva poesia per referir-s'hi, quan argumenta per escrit la seva concepció de Déu, el defineix com un «ésser infinitament bo, just, bell i savi», i que no

pot comprendre. Ara bé, tot i que el qualifiquen de maneres semblants, el poeta es distància en gran mesura dels seus familiars quant a les especulacions teològiques, filosòfiques o científiques sobre l'existència de Déu, que critica en diverses ocasions. Els seus recels cap als teòlegs es contraposa a la seva admiració pels místics. Considera que són els que s'atansen més a Déu sense intentar explicar i definir com és.

D'altra banda, Màrius Torres es qüestiona reiteradament i mostra la seva preocupació per la providència, el destí i el lliure albir. L'anàlisi dels diferents passatges en què hi reflexiona ens porta a concloure que, si bé la seva opinió es pot veure influïda pel seu estat anímic, no té una posició definida respecte a aquest àmbit. Sovintegen les vacil·lacions i l'alternança entre uns i altres plantejaments. Un dels motius que explica aquesta ambivalència rau en el fet que es distingeix entre el que es pensa i el que se sent, és a dir, entre les idees i els sentiments. Aquesta distinció també apareix en els textos de Marià i Humbert Torres, pels quals Déu és més un sentiment que una idea.

En el problema del mal també es detecta una important continuïtat intergeneracional. De maneres diverses, tots ells argumenten que allò que ens sembla el mal és, en el fons, un bé que no coneixem. D'aquesta manera, es qüestiona l'existència real del mal. Tanmateix, mentre que Marià Torres i Humbert Torres fonamenten aquesta idea en el sistema de reencarnacions característic de l'espiritisme, el poeta només insisteix en la importància de mantenir l'esperança en Déu malgrat les desgràcies que succeeixen en el món i, per un altre cantó, planteja com a hipòtesi que la percepció del mal sigui una conseqüència de la impuresa de l'ànima humana. A la vegada, cal considerar l'apologia del dolor que fa Màrius Torres, d'acord amb la qual el patiment és un camí cap al perfeccionament personal i la pau interior. Aquesta concepció també està en sintonia amb les idees del seu avi i el seu pare, per qui els dolors són un instrument per a l'ascensió de l'esperit.

El rebuig envers l'àmbit eclesiàstic és un altre dels temes en els quals conflueixen tots ells. Màrius Torres, seguint la línia del seu avi i del seu pare, manifesta els seus recels respecte al món de l'Església, els dogmes i els rituals normatius. Aquestes reticències l'allunyen, en part, del cristianisme, en tant que religió institucionalitzada, però no el priven de sentir-se molt pròxim a aquesta tradició. De la mateixa manera que Marià i Humbert Torres, expressa la seva admiració per la figura de Jesús i dona un gran valor als Evangelis. Això sí, mentre que el seus familiars valoren els textos evangèlics,

bàsicament, com a document històric, el poeta, en canvi, n'aprecia la seva bellesa estilística i l'efecte emotiu que produeixen alguns dels seus passatges.

Amb tot, el principal teló de fons que comparteixen les obres de tots ells és la mort i el més enllà. L'ideari religiós de Marià i Humbert Torres té una incidència directa en el poeta, que sol afrontar el tema de la mort sense subterfugis i des d'una gran tranquil·litat d'esperit. Els seus versos evidencien que estava avesat al tracte amb la mort. De tots els seus poemes, el que més exemplifica la influència de la religió familiar és «Nit de febre», escrit el febrer de 1936, dos mesos després que el poeta hagués ingressat al sanatori. Aquesta composició, a banda de posar èmfasi en el plantejament dualista cos-esperit, mostra la fe en la possibilitat de viure altres vides i que aquestes vides siguin millors. El jo poètic es recrea imaginant el tipus d'existència que tindrà després de la mort física. Ara bé, una de les proves més reveladores de l'efecte que va tenir l'espiritualitat familiar en Màrius Torres és la petició que va fer en el moment de la seva mort, és a dir, el fet que sol·licités un mirall per poder veure si la seva ànima transmutava. Tenint en compte que Màrius Torres es va mantenir molt lúcida en el moment de la seva mort, aquest episodi té un significat molt rellevant: demostra que la seva creença era ferma i serena fins a l'extrem de voler experimentar en si mateix el traspàs del seu propi esperit.

La present tesi doctoral contribueix en el coneixement sobre la religiositat de Màrius Torres i de la seva família, a la vegada que obre nous camins per recórrer. Mostra documentalment el sòl on arrela la seva religiositat i permet, a partir d'aquest punt de partida, que nous estudis eixamplin i enriqueixin l'aportació espiritual pròpia de Màrius Torres en el context de la seva època. Caldria buscar elements referencials del primer terç del segle XX per mostrar l'originalitat de la seva veu, és a dir, per veure fins a quin punt la seva proposta és avançada respecte a la seva època. En aquest sentit, seria oportú comparar-lo amb poetes religiosos coetanis al seu temps, com ara Josep Maria López Picó, Carles Cardó o Josep Maria Boix i Selva. Per altra banda, s'hauria d'analitzar de manera aprofundida la poesia de Màrius Torres en relació amb la tradició poètica espiritual que s'ha desenvolupat en les lletres catalanes. Aquesta contextualització seria una aportació cabdal en els estudis sobre el poeta. Així mateix, seria molt interessant tenir en compte altres poetes i pensadors que arriben a la cultura catalana en les primeres dècades del segle XX i que són reflex del fervor espiritual d'aquest període,

ahora que actuen de referents pels autors locals interessats en indagar en la dimensió religiosa. Tots aquests són camins que deixo oberts amb el meu treball amb el desig que algú els recorri per continuar aprofundint en l'obra d'un dels poetes més singulars i enigmàtics que ha donat la literatura catalana.

Bibliografia

AA. VV. (2011). *Benvingudes la joia i la tristesa. Poemes del romanticisme anglès* (trad. Marià Manent). Barcelona: Alpha.

ABEND, Lisa (2004). Specters of the secular: spiritism in nineteenth-century Spain. *European History Quarterly*, 34(4), pp. 507–534.

ABRAMS, M. H. (1971). *The Mirror and The Lamp: Romantic Theory and the critical tradition* (Primera edició original: 1953). Londres, Oxford & Nova York: Oxford University Press.

ABRAMS, Sam (2018). Pròleg: «El Déu sempre és». Dins Agustí Bartra, *Ecce homo* (pp. 7-30). Barcelona: Lleonard Muntaner.

AGUAROD, Àngel (1900). Las fiestas de la «Unión». *Luz y unión*, I(5), pp. 41-49.

AGUSTÍ D'HIPONA (2007). *Confessions* (trad. Miquel Dolç). Barcelona: Proa.

AJUNTAMENT DE LLEIDA (ed.). (1982). *Humbert Torres*. Lleida: Ajuntament de Lleida.

ALEGRET, Joan (2003). Lectura personal dels tanka de Màrius Torres. Dins *Actes del dotzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Universitat de París IV-Sorbonne, 4-10 de setembre de 2002) (Vol. 1) (pp. 198-210). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

AMENGUAL, Gabriel (2011). *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme.

AMIGÓ, Josep (1874). *Roma y el Evangelio*. Lleida: Círculo Cristiano-Espiritista.

_____ (1879). *Nicodemo o la Inmortalidad y el Renacimiento. El Génesis de la Tierra y la Humanidad Terrestre. Precedido de algunas consideracions críticas sobre el cristianismo*. Lleida: Círculo Cristiano-Espiritista.

ANGLADA, Marià Àngels (1993). La música a la poesia de Màrius Torres. *URC: monografies literàries de Ponent*, (7), pp. 82-87.

ARNAU, Carme (1982). Els autors. Dins *Joan Salvat-Papasseit, Bartomeu Rosselló-Pòrcel i Màrius Torres. Poesia* (pp. 7-13). Barcelona: Edicions 62 & La Caixa.

ASAMBLEA DE LA UNIÓN (1901). Asamblea de la «Unión». *Luz y unión*, II(42), pp. 224-226.

CENTRO BARCELONÉS (1901). Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos. *Luz y unión*, II(42), pp. 239-240.

BADIA, Andratx (2011). La narrativa de Màrius Torres. Dins Joan R. Veny-Mesquida (ed.), *I Simposi Màrius Torres* (pp. 139-167). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

BADIA I CARDÚS, Montserrat (1983). *Estudi lingüístic de la metàfora en Màrius Torres*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

_____ (1987). Algunes observacions sobre els diferents tipus de poesies en Màrius Torres. Dins *Estudis de llengua i literatura catalanes, Miscel·lània Badia i Margarit-6* (pp. 367-386). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

_____ (desembre, 1992). Deu poesies de Màrius Torres i deu moments de la seva vida (I). *Serra d'Or*, (396), pp. 28-31.

_____ (gener, 1993a). Deu poesies de Màrius Torres i deu moments de la seva vida (II). *Serra d'Or*, (397), pp. 41-43.

_____ (octubre, 1993b). El Llenguatge poètic de Màrius Torres. *Revista de Catalunya*, 78, pp. 113-119.

BALAKIAN, Anna (1969). *El movimiento simbolista* (Primera edició original en anglès: 1967, trad. José-Miguel Velloso). Madrid: Guadarrama.

BALCELLS, Albert. (1977). *Cataluña Contemporánea I (Siglo XIX)*. Madrid: Siglo veintiuno.

BALLART, Pere (13 de desembre de 1992). Del misteri a la forma. *Regió 7. Idees. Suplement de cultura*, pp. 6-7.

BALLART, Pere & JULIÀ, Jordi (2010). Pròleg: Màrius Torres, traductor de poesia europea. Dins Jordi Julià & Pere Ballart (eds.), *Versions de poesia europea per Màrius Torres* (pp. 7-41). Lleida: Pagès Editors.

_____ (2011a). Pròleg: Les coses tal com són, o l'autèntica dimensió intel·lectual de Màrius Torres. Dins Jordi Julià & Pere Ballart (eds.), *Les coses tal com són* (pp. 9-70). Barcelona: Acontravent.

_____ (2011b). La prosa de Màrius Torres. Les bases per a una investigació. *Ponències, Anuari del Centre d'Estudis de Granollers*, (2011), pp. 63-81.

_____ (eds.). (2012). Màrius Torres. *Paraula encesa. Antologia de poesia catalana dels últims cent anys* (pp. 191-194). Barcelona: El Far de Viena.

_____ (2013). Escriure contra l'adversitat. La prosa de Màrius Torres. *Ponències, Revista del Centre d'Estudis de Granollers*, 17, pp. 51-76.

_____ (2017a). Introducció a la prosa de Màrius Torres. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 13-38). Barcelona: Universitat de Barcelona.

_____ (2017b). Columnisme en temps de República: de l'art a la política. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 41-55). Barcelona: Universitat de Barcelona.

_____ (2017c). Entre l'experiència i la invenció: la narrativa curta. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 87-107). Barcelona: Universitat de Barcelona.

_____ (2017d). El diari inacabat d'un metge jove: una novel·la. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 145-191). Barcelona: Universitat de Barcelona.

_____ (2017e). Dos dietaris, dues maneres. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 247-279). Barcelona: Universitat de Barcelona.

_____ (2017f). El diàleg epistolar de Màrius Torres. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 337-388). Barcelona: Universitat de Barcelona.

_____ (2017g). Filosofia, literatura, història: la inquietud humanística. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 437-448). Barcelona: Universitat de Barcelona.

_____ (2017h). Topografia i etopeia: viatges, paisatges i retrats. Dins Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres* (pp. 461-497). Barcelona: Universitat de Barcelona.

BALLTONDRE, Mònica (2016). La práctica de la metapsíquica: un marqués investigando la clarividencia. Dins Annette Mülberger (coord.), *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)* (pp. 193-225). Madrid: CSIC.

BALLTONDRE, Mònica & GRAUS, Andrea (2015). The city of spirits. Secular alternatives practices in Barcelona. Dins Oliver Hochadel & August Nieto-Galan (eds.), *Barcelona (1888-1929): an urban history of science and modernity* (pp. 136-157). Hampshire & Burlington: Ashgate.

BARRERA, Florentino (1980). *Auto de fe de Barcelona*. Buenos Aires: Vida Infinita.

BARRERA, Heribert (25 de desembre de 1945). Màrius Torres, poeta de l'esperança i de la mort. *La Humanitat*, (32), p. 3.

BARRULL, Jaume (2004). Classe obrera i catolicisme social a la Lleida de la Restauració. Dins *Josep Fontana. Història i projecte social. Reconeixement a una trajectòria* (Vol. II) (pp. 135-1330). Barcelona: Crítica.

_____ (2009a). *Humbert Torres. Metge, filòsof, polític*. Lleida: Alfazeta.

_____ (2009b). El primer terç del segle XX: el poder i la glòria. Dins Manuel Lladonosa (coord.), *Arrels Cristianes*, (Vol. IV) (pp. 103-130). Lleida: Pagès Editors & Bisbat de Lleida.

_____ (2009c). La Joventut Catòlica: de l'Integrisme al Fejocisme (de la darrerria del segle XIX a la Guerra Civil). Dins Manuel Lladonosa (coord.), *Arrels Cristianes* (Vol. IV) (pp. 131-142). Lleida: Pagès Editors & Bisbat de Lleida.

_____ (2011). La Lleida de Màrius Torres: tradició, modernitat i derrota (1910-1939). Dins Joan R. Veny-Mesquida (ed.), *I Simposi Màrius Torres* (pp. 19-46). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

BASEVI, Claudio (2013). *Introducción a los escritos de San Pablo. Su vida y su teología*. Madrid: Palabra.

BATALLA, Josep (2002). Agustí d'Hipona. Dins Pere Lluís Font (coord.), *Història del pensament cristià. Quaranta figures* (pp. 175-203). Barcelona: Proa & Fundació Joan Maragall.

BAUDELAIRE, Charles (2003). Enrique López Castellón (ed.), *Obra poética completa* (trad. Enrique López Castellón). Madrid: Akal.

BÉGUIN, Albert (1993). *El alma romántica y el sueño*. (Primera edició original en francès: 1939, trad. Mario Monteforte Toledo). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

BENSAUDE-VICENT, Bernadette & BLONDEL, Christine (eds.), (2002). *Des savants face à l'occulte, 1870-1940*. París: Éditions La Découverte.

BIBLIOTECA VIRTUAL MÀRIUS TORRES. Servei de Biblioteca i Documentació Universitat de Lleida (ed.). Disponible a: <https://repositori.udl.cat/handle/10459.1/27> [última consulta: 2019].

BLADÉ, Artur (1982). El doctor Humbert Torres a l'exili. Dins Ajuntament de Lleida (ed.), *Humbert Torres* (pp. 23-28). Lleida: Ajuntament de Lleida.

_____ (2006a). *Cicle de l'exili i. L'exiliada*. Valls: Cossetània Edicions.

_____ (2006b). *Francesc Pujols per ell mateix*. Barcelona: Brau.

BLANCH, Antonio (1976). *La poesía pura española. Conexiones con la cultura francesa*. Madrid: Gredos.

BLANCHOT, Maurice (1992). *El espacio literario* (Primera edició en francès: 1955, trad. Vicky Palant i Jorge Jinkis). Barcelona: Espasa Libros.

BLÀVIA, Màrius (2017). *La flama d'or*. Vilanova i la Geltrú: El Cep i la Nansa.

BOFILL, Jaume & COMAS, Antoni (eds.). (1968). *Un segle de poesia catalana* (pp. 847-856). Barcelona: Destino.

BOIXAREU, Mercè (1968). *Vida i obra de Màrius Torres*. Barcelona: Selecta.

_____ (1983). Màrius Torres, mitjançant Bachelard, comentari a les Tannkas d'Entre l'herba i els núvols. *Quaderns de Ponent: revista de llengua i literatura*, (3/4), pp. 27-38.

_____ (1993a). Màrius Torres i la poesia francesa contemporània. *URC: monografies literàries de Ponent*, (7), pp. 33-39.

_____ (1993b). *Lectures de Carles Riba i Màrius Torres*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

_____ (1993c). Màrius Torres. El diàleg amb la mort i la divinitat. Dins Carles Albesa, Jordi Mir & Maria Isabel Pijoan (eds.), *Màrius Torres en el record. Recull d'homenatge* (pp. 54-61). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

BORRELL, Josep. (2017). Paraules de la nit. Dins Josep Camps & Imma Farré (eds.), *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes de Màrius Torres* (pp. 37-41). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

BOU, Enric (1987). Màrius Torres. Dins Joaquim Molas (dir.), *Història de la literatura catalana* (Vol. x) (pp. 327-333). Barcelona: Ariel.

_____ (2018). Situació de Màrius Torres en el context de la poesia europea de la primera meitat del segle XX. Dins Josep Camps, Imma Farré & Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps* (pp. 15-34). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

BOWRA, Cecil Maurice (1967). *The Heritage of Symbolism*. Londres: Macmillan.

_____ (1972). *La imaginación romántica* (Primera edició original en anglès: 1969, trad. José Antonio Ballbotín). Madrid: Taurus.

BOZZANO, Ernesto (1939a). Carta a Humbert Torres. 7 de desembre de 1939. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

_____ (1939b). Carta a Humbert Torres. 24 de desembre de 1939. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

- BRAUDE, Ann (1989). *Radical spirits. Spiritualism and women's right in nineteenth-century America*. Boston: Beacon Press.
- BROCH, Àlex (ed.). (1985). *Poesia catalana. Antologia 1939-1968*. Barcelona: Edicions 62.
- BROWER, M. Brady (2010). *Unruly spirits: the science of psychic phenomena in modern France*. Urbana: University of Illinois Press.
- CACCIARI, Massimo (1989). *El ángel necesario* (Primera edició en italià: 1986, trad. Zósimo González). Madrid: Visor.
- CAMPS, Manuel & CAMPS, Manuel (2007). L'alcalde de Lleida Humbert Torres i Barberà (1879-1955). *Gimbernat*, 47, pp. 167-184.
- CAMPS, Josep & FARRÉ, Imma (eds.). (2017). *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes de Màrius Torres*. Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.
- CAMPS, Josep; FARRÉ, Imma & VENY-MESQUIDA, Joan R. (eds.). (2018). *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps*. Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.
- CARBÓ, Ferran (1995). Couperin, a l'hivern: una interpretació musical en la poesia de Màrius Torres. Dins Narcís Garolera (ed.), *Textos literaris catalans. Lectures i interpretacions* (pp. 149-160). Barcelona: Columna.
- CARDÓ, Carles (1964). Prefaci (De la 2a edició). Dins Màrius Torres, *Poesies* (pp. 73-79). Barcelona: Ariel.
- CARRERAS I ARTAU, Tomàs, & CARRERAS I ARTAU, Joaquim (2001). *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- CARRETÉ, Ramon (octubre, 1991). Espiritistes a la Santa Cova, *Dovella: revista cultural de la Catalunya Central*, (39), pp. 13-16.
- CASALS, Quintí (2013). *Modernització i Renaixença a la Lleida del segle XIX*. Lleida: Pagès Editors.

CASALS, Montserrat (2017). Epíleg. Dins Margarida Prats & Meritxell Guimet (eds.), *Cartes a Mahalta* (pp. 285-310). Barcelona: Club Editor.

CASASÚS, Josep Maria (2015). La premsa en català de 1868 a 1939. *Catalan Historical Review*, (8), pp. 161-170.

CASTELLET, Josep Maria & MOLAS, Joaquim (1963). *Poesia catalana del segle xx*. Barcelona: Edicions 62.

CELDONI, Fonoll (1986). *Nou segles de poesia als Països Catalans* (pp. 314-324). Barcelona: Edicions del Mall.

CENTRO BARCELONÉS (1901). Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos. *Luz y unión*, II(42), pp. 239-240.

CERDÀ, Mariàngels (1993). Sonoritats i silencis. Dins Carles Albesa, Jordi Mir & Maria Isabel Pijoan (eds.), *Màrius Torres en el record. Recull d'homenatge* (pp. 75-79). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

CERULLO, John James (1982). *The secularization of the soul: psychical research in modern Britain*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

CHEVALIER, Jean & Gheerbrant, Alain (1986). *Diccionario de los símbolos*. (Primera edició original en francès: 1969, trad. Manuel Silvar & Arturo Rodríguez). Barcelona: Herder.

CIRLOT, Juan Eduardo (1997). *Diccionario de símbolos*. (Primera edició original: 1958). Madrid: Siruela.

CLARA, Josep (1981). Gironins Heterodoxos: Els espiritistes. *Revista de Girona*, (95), pp. 93-97.

COLOMINES, Joan (desembre, 1967). Màrius Torres, més que una mort, un somni, *Serra d'Or*, (12), pp. 73-75.

COMISIÓN LIQUIDADORA DE RESPONSABILIDADES POLÍTICAS (1939). Documentació de la «Comisión liquidadora de Responsabilidades Políticas», amb menció de la sentència

condemnatòria d'Humbert Torres, del 21 de novembre de 1939. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

COPLESTON, Frederick (2011). *Historia de la filosofia* (Vol. 2) (trad. Juan Carlos García Borrón). Barcelona: Ariel.

CRISTÒFOL, Josep Martí (2005). *Lectura metafísica-teològica de la poesia d'en Màrius Torres*. Lleida: Institut Superior de Ciències Religioses de Lleida.

CUCHET, Guillaume (2012). *Les voix d'Outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle*. París: Éditions du Seuil.

CUESTA ABAD, José Manuel (2018). La palabra más efímera. Dins José Manuel Cuesta Abad & Amador Vega, *La Novena Elegía. Lo decible y lo indicible en Rilke* (pp. 129-213). Madrid: Siruela.

ORS, Eugeni d' (2017). *Els fenòmens de l'atenció*. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum.

DESCLOT, Miquel (s. d.). Introducció al col·loqui sobre Màrius Torres i el sentiment religiós. Document d'arxiu, Fons Màrius Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

_____ (ed.). (1979). *Dotze poetes catalans contemporanis* (pp. 113-140). Barcelona: Laia.

DUARTE, Àngel (2004). *Història del republicanisme a Catalunya*. Lleida: Pagès Editors & Eumo Editorial.

_____ (2006). Humbert Torres i Barberà: El científic que creia en els esperits. Dins *Republicans. Jugant amb foc. De Lluís Companys a Josep Tarradellas* (pp. 165-176). Barcelona: L'esfera dels llibres.

DUCH, Lluís (1992). Introducció. Dins Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religió* (Primera edició original en alemany: 1799, trad. Lluís Duch) (pp. 7-41). Barcelona: Proa.

_____ (1984). *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

_____ (2001). *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana, 4.1*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

_____ (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.

_____ (2010). *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta.

_____ (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.

EDELMAN, Nicole (2006). Lo oculto y las terapéuticas espiritistas del espíritu y del cuerpo en Francia (1850-1914): de la creencia al saber y vuelta, *Asclepio*, 58(2), pp. 39-62.

EDITORIAL LA JORNADA (11 de desembre de 1934). Marià Torres i Barberà. *La Jornada*, (404), p. 1.

ESTEVA GRAU, Jacint (1908a). Sección oficial de la «Liga Espiritista Española». *Luz y Unión*, IX(5), pp. 130-131.

_____ (1908b). Las fiestas en honor á Kardec y Vives en Tarrasa. *Luz y Unión*, IX(6), pp. 162-184.

ESTRADA, Juan Antonio (1997). *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.

_____ (2015). *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*. Madrid: Trotta.

FAIVRE, Antonie (2000). Introducción I. Dins Antonie Faivre & Jacob Needleman (coords.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* (Primera edició original en anglès: 1992, trad. Agustín López & María Tabuyo) (pp. 9-26). Barcelona: Paidós.

FARRÉ, Xavier (2018). *L'auditori de Görlitz*. Mallorca & Barcelona: AdiA Edicions & Cafè Central.

FEDERACIÓN ESPIRITISTA INTERNACIONAL (1934). *Libro resumen. V Congreso Espiritista Internacional. Barcelona, 1 al 10 de septiembre 1934*. Barcelona: Tipografía Cosmos.

FERRANDO, Àngel Lluís (2013). Cap a una bibliografia musical de Màrius Torres. *Revista de Filologia*, (4), pp. 229-248.

FERRER, Josep (desembre, 1999). Màrius Torres: a través del dolor, la joia, *Revista d'Igualada*, (3), pp. 100-113.

FOGUET, Francesc (2018). El pensament polític de Màrius Torres (1934–1942). Dins Josep Camps, Imma Farré & Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps* (pp. 75-87). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

FONS HUMBERT TORRES. Servei de Biblioteca i Documentació Universitat de Lleida (ed.). Disponible a: <https://repositori.udl.cat/handle/10459.1/62290> [última consulta: 2019].

FRIEDRICH, Hugo (1959). *Estructura de la lírica moderna. De Baudelaire hasta nuestros días* (Primera edició original en alemany: 1957, trad. Juan Petit). Barcelona: Seix Barral.

FUSTER, Joan (1956). Últimes promocions. Dins *La poesia catalana* (Vol. II) (pp. 171-184). Palma de Mallorca: Editorial Moll.

_____ (1971). Una generació sacrificada. Dins *Literatura catalana contemporània* (pp. 339-346). Barcelona: Curial.

GABANCHO, Patricia (2017). *Amalia i els esperits. La vida de la cèlebre espiritista a la Barcelona de l'Exposició Universal de 1888*. Barcelona: Arpa.

GALLEGOS, Cristian (2006). Aportes a la teoría del sujeto poético. *Espéculo*, (32). Disponible a: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/sujepoet.html> [última consulta: 2019].

GARCÍA RODRÍGUEZ, Óscar (2006). «Periodismo espiritista en España». Disponible a: <https://grupospiritaisladelapalma.wordpress.com/2010/01/03/historia-del-periodismo-espiritista-en-espana/> [última consulta: 2019].

_____ (2014). «Bibliografía espiritista española, 1857-1936. (y x)». Disponible a: <https://grupospiritaisladelapalma.wordpress.com/tag/libros-espiritistas/> [última consulta: 2019].

GARCÍA SANTOS, Juan Felipe (1980). *Léxico y política de la Segunda República*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

GELEY, Gustave (1919). Carta a Humbert Torres. 18 d'octubre de 1919. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

_____ (1920). Carta a Humbert Torres. 7 de setembre de 1920. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

GIBERT, Miquel M. (2007). Presentació. Dins Màrius Torres, *Una fantasma com n'hi ha poques. Farsa en tres actes*, Lleida: Ajuntament de Lleida & Aula Màrius Torres.

_____ (2011). Una fantasma com n'hi ha poques: més que una provatura. (Notes sobre Màrius Torres i el teatre català d'entreguerres). Dins Joan R. Veny-Mesquida (ed.), *I Simposi Màrius Torres* (pp. 87-97). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

GILI Y GAYA, Samuel (1963). *Tres poetas de Lérida*. Lleida: A. G. Ilerda P. Guimet.

GIMFERRER, Pere (1977). Pròleg. Dins Màrius Torres, *Poesies* (pp. 9-24). Ariel: Barcelona.

GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel. (2003). El hipnotismo en la España del primer tercio del siglo XX. Dins Luis Montiel & Ángel González de Pablo (eds.), *En ningún lugar, en parte alguna: estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo* (pp. 229-299). Madrid: Frenia.

_____ (2006). Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica. *Asclepio*, LVIII(2), pp. 63-69.

_____ (2008). La hipnosis médica española y sus contextos (1887-1934). Dins José Martínez Pérez, Juan Estévez, Mercedes del Cura & Luis Víctor Blas (eds.), *La gestión de la locura: conocimiento, prácticas y escenarios: España siglos XIX y XX* (pp. 485-506). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

GORDIN, Michael D. (2016). Espiritismo ruso: ciencia y conocimiento público. Dins Annette Mülberger (coord.), *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)* (pp. 247-282). Madrid: CSIC.

GRAUS, Andrea (2015). *La ciencia del médium. Las investigaciones psíquicas en España (1888-1931)*. Tesi doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, Cerdanyola del Vallès. Disponible a: <http://hdl.handle.net/10803/287901> [última consulta: 2019].

HAAS, Alois Maria (2009) *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* (Primera edició original en alemany: 1924, trad. Jorge Seca). Barcelona: Siruela.

HEMEROTECA DIGITAL DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA. Disponible a: <http://hemerotecadigital.bne.es/index.vm> [última consulta: 2019].

HANEGRAAFF, Wouter J. (2014). *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Nova York: Cambridge University Press.

HATEM, Jad (2013). L'eternitat com a enigma i devorament. Sobre un poema de Màrius Torres. Dins Jad Hatem, *El temps en la poesia catalana contemporània* (trad. Josep Batalla) (pp. 89-103). Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum.

HEIDEGGER, Martin (2012). ¿Y para qué poetas? Dins Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Primera edició original en alemany: 1984, trad. Helena Cortés & Arturo Leyte) (pp. 199-238). Madrid: Alianza.

HORTA, Gerard (2001). *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu*. Barcelona: Proa.

_____ (2004). *Cos i revolució: L'espiritisme o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984.

JIMÉNEZ, José (1982). *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

JOSSUA, Jean-Pierre (2000). *Literatura i absolut. Per a una teologia literària* (trad. Joan Llopis). Barcelona: Cruïlla.

JULIÀ, Jordi (1999). *Al marge dels versos. Estudis sobre la forma i la percepció poètiques*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

_____ (2016). *Poesia i identitat. Formes de despersonalització en la lírica moderna*. València: Institució Alfons el Magnànim & Diputació de València.

KARDEC, Allan (2006). *Le livre des esprits* (Primera edició original: 1857). Le Pecq: Philman.

_____ (1924). *L'Évangeli selon l'espiritisme*. (Primera edició original: 1864).

_____ (2009). *El libro de los médiums* (Primera edició original en francès: 1861). Capellades: Hojas de luz.

_____. (2011) *El cielo y el infierno*. (Primera edició original en francès: 1865). Londres: Plaza editorial.

KLEIN, Irene (2018). Edició i anàlisi de les composicions musicals de Màrius Torres. Dins Josep Camps, Imma Farré & Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps* (pp. 217-240). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

LACHAPELLE, Sofie (2011). *Investigating the supernatural: from spiritism and occultism to psychical research and metapsychics in France, 1853-1931*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LAMONT, Peter (2013). *Extraordinary beliefs. A historical approach to a psychological problem*. Cambridge: Cambridge University Press.

LANTIER, Jacques (1976). *El espiritismo* (Primera edició en francès: 1971, trad. M. Bofill i E. Petit). Barcelona: Martínez Roca.

LE MALÉFAN, Pascal (1999). *Folie et spiritisme: histoire du discours psychopatologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars: 1850-1950*. París & Montreal: L'Harmattan.

LLADONOSA, Josep (gener, 1976). Ara fa un segle. Espiritistes a Lleida. *Serra d'or*, (196), pp. 9-11.

_____ (1980). *Història de la ciutat de Lleida*. Barcelona: Curial.

LLEÓ, Mireia (2018). Màrius Torres: entre el barroc i el lied. Dins Josep Camps, Imma Farré & Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps* (pp. 241-254). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

LLIBRETA DE COMPTABILITAT (1939-1941). Llibreta de comptabilitat, relativa a l'ajuda internacional als espiritistes espanyols refugiats a França. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

LLIMONA, Jordi (1993). Màrius Torres: Del silenci de Déu a la paraula inacabada. Dins Carles Albesa, Jordi Mir & Maria Isabel. Pijoan (eds.), *Màrius Torres en el record. Recull d'homenatge* (pp. 105-111). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

LLULL, Ramon (2012). Albert Soler (ed.), *Llibre d'amic e amat*. Barcelona: Barcino.

MACQUARRIE, John (1975). *El pensamiento religioso en el siglo XX* (Primera edició original en anglès: 1971, trad. Juan Estruch). Barcelona: Herder.

MALLOFRÉ, Joaquim (1993). Les traduccions de Màrius Torres. Versions de poesia anglesa. *URC: monografies literàries de Ponent*, (7), pp. 40-46.

MARAGALL, Joan (2010). Glòria Casals & Lluís Quintana (eds.), *Poesia completa*. Barcelona: Edicions 62.

MARÍN, Dolors (2018). *Espiritistes i lliurepensadores. Dones pioneres en la lluita pels drets civils*. Barcelona: Angle.

MARMIN, Nicolas (2001). Métapsychique et psychologie en France (1880-1940). *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 4(4), pp. 145-171.

MARRUGAT, Jordi (2015). *Josep Carner 1914. La poesia catalana al centre de la modernitat europea*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

MARTÍN VELASCO, Juan (2010). Fenomenología de la religión. Dins Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión* (pp. 67-87). Madrid: Trotta.

MARTÍNEZ, Txema & AGUADO, Miquel Àngel (2011). Sobre la publicació de Màrius Torres tradueix (Alfazeta, Lleida, 2010). Dins Joan R. Veny-Mesquida (ed.), *I Simposi Màrius Torres* (pp. 101-112). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

- MATEU, Vicenç (2012). Invitació a la lectura de Mircea Eliade. Dins Mircea Eliade, *El sagrat i el profà* (trad. Júlia Argemí) (pp. 11-57). Barcelona: Fragmenta.
- MELÉNDEZ, Luis Gustavo (2017). *Octavio Paz: el poema y sus epifanías. De camino a una teopoética*. Tesi doctoral. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Disponible a: <http://hdl.handle.net/10803/399301> [última consulta: 2019].
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (2007). Artes mágicas y espiritismo. Dins *Historia de los Heterodoxos Españoles II* (pp. 1021-1027) (Primera edició: 1956). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MÉNDEZ BEJARANO, Mario (1929). El espiritismo. Dins *Historia de la filosofía (hasta el siglo XX)* (pp. 515-533). Madrid: Renacimiento.
- MESTRES, Albert (2017). Tot és lluny, en la nit. I la distància... Dins Josep Camps & Imma Farré (eds.), *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes de Màrius Torres* (pp. 163-164). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.
- MILLÀS-RAURELL, Josep Maria (1980). *Xandí. Tragèdia gitana en un acte*. Dins Carles Soldevila & Millàs-Raurell, *Teatre* (pp. 125-155) (Primera edició original: 1931). Barcelona: Edicions 62 i La Caixa.
- MIQUEL, Dolors (2017). Un poema místic. Dins Josep Camps & Imma Farré (eds.), *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes de Màrius Torres* (pp. 71-75). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.
- MONROE, John Warne (2008). *Laboratories of faith. Mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*. Ithaca & Londres: Cornell University Press.
- MONTERDE, Alberto (1953). *La poesía pura en la lírica española*. Mèxic: Imprenta Universitaria.
- MOORE, Robert Laurence (1977). *In search of white crows: spiritualism, parapsychology, and American culture*. Nova York: Oxford University Press.
- MORALES, Mercè (2008). *La Generalitat de Josep Irla i l'exili polític català*. Barcelona: Base.

MÜLBERGER, Annette; ASTUDILLO, Sandra; MARTOS, Merche & LORENTE, Sandra (2001). El padre Palmés contra la metapsíquica: un análisis histórico de su retórica defensiva. *Revista de Historia de la Psicología*, 22(3-4), pp. 431–438.

MÜLBERGER, Annette (2008). Marginalisation de la parapsychologie et du spiritisme dans le discours scientifique en Espagne. *L'homme et la Société*, (167/168/169), pp. 101–118.

MÜLBERGER, Annette; BALLTONDRE, Mònica; VILAPLANA, Elisabet; LEAL, María Tereza & MORENA, Vanesa (2009). La metapsíquica en la prensa diaria barcelonesa: un análisis de La Vanguardia (1923-1936). *Revista de Historia de la Psicología*, 30(2-3), pp. 269–276.

MÜLBERGER, Annette & BALLTONDRE, Mònica (2012). Metapsychics in Spain: acknowledging or questioning the marvellous? *History of the Human Sciences*, 25(2), pp. 108–130.

_____ (coord.). (2016a). *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)*. Madrid: CSIC.

_____ (2016b). Los inicios del movimiento espiritista. Dins Annette Mülberger (coord.), *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)* (pp. 27-53). Madrid: CSIC.

_____ (2016c). El espiritismo llega a España: El choque con la Iglesia y el Primer Congreso Internacional. Dins Annette Mülberger (coord.), *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)* (pp. 55-94). Madrid: CSIC.

_____ (2016d). La investigación de lo paranormal. Dins Annette Mülberger (coord.), *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)* (pp. 95-133). Madrid: CSIC.

NAVARRA, Andreu (2013). *El anticlericalismo. ¿Una singularidad de la cultura española?* Madrid: Cátedra.

_____ (2015). *El regeneracionismo. La continuidad reformista*. Madrid: Cátedra.

NOFRE, David (2005). *Una ciència de l'home, una ciència de la societat: frenologia i magnetisme animal a Catalunya, 1842-1854*. Tesi doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, Cerdanyola del Vallès. Disponible a <http://hdl.handle.net/10803/5171> [última consulta: 2019].

OLIVA, Salvador (2017). Paraules de la Mort. Dins Josep Camps & Imma Farré (eds.), *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes de Màrius Torres* (pp. 117-121). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

OLLER, Dolors (1986). Poesia catalana del segle XX. *La construcció del sentit* (pp. 91-92). Barcelona: Empúries.

OLLER, Joan (2014). *La barca d'Isis* (Primera edició original: 1933). Barcelona: Males Herbes.

OPPENHEIM, Janet (1985). *The Other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

OTTO, Rudolf (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Primera edició original en alemany: 1917, trad. Fernando Vela). Madrid: Alianza.

OVIEDO, Jordi (2018). Màrius Torres en la literatura de Vicent Andrés Estellés. Dins Josep Camps, Imma Farré & Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps* (pp. 183-204). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

OWEN, Alex (1989). *The darkened room. Women, power, and spiritualism in late Victorian England*. Londres: Virago.

PAGÈS, Josep (2001). Torres i Barberà, Humbert. Dins Enric Marín, Ramón Alquézar & Mercè Morales (coords.), *Esquerra Republicana de Catalunya: 70 anys d'història (1931-2001)* (pp. 337-338). Barcelona: Columna.

PALÀ, Albert (2015). *El lliure pensament a Catalunya (1868-1923): cultures, identitats i militàncies anticlericals en transformació*. Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, Barcelona. Disponible a: <http://hdl.handle.net/10803/353620> [última consulta: 2019].

PÀMIAS, Jordi (maig, 1982). Temes principals en la poesia de Màrius Torres, *Reduccions*, (16), pp. 71-90.

_____ (19 de desembre de 1985). Una obra modèlica: complexitat i maduresa. *Avui*, p. 38.

PANIKKAR, Raimon (2012). *El ritme de l'ésser. Les Gifford Lectures* (trad. Esteve Serra Arús). Opera Omnia Raimon Panikkar (Vol. x, Tom 1). Barcelona: Fragmenta.

PARCERISAS, Francesc (2010). Molles de pa al camí. Dins Miquel Àngel Aguado & Txema Martínez (eds.), *Màrius Torres tradueix*. Barcelona: Alfazeta.

PAROT, Françoise (2004). Honorer l'incertain: La science positive du XIXe enfante le spiritisme / Paying tribute to uncertainty: 19th century empirical science and spiritism. *Revue d'histoire des sciences*, 57(1), pp. 33-63.

PAZ, Octavio (1987). *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia* (Primera edició original: 1974). Barcelona: Seix Barral.

_____ (2015). *El arco y la lira. El poema. La revelació poètica. Poesía e historia* (Primera edició original: 1956). Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

PEREÑA, Francesc (2006). *Fenomenologia i poesia lírica. Una aproximació fenomenològica al poeta Màrius Torres*. Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XVII, pp. 193-200.

PIJOAN, Maria Isabel (1993). Quatre poetes, entre núvols. Dins Carles Albesa, Jordi Mir & Maria Isabel Pijoan (eds.), *Màrius Torres en el record. Recull d'homenatge* (pp. 162-167). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

PLAS, Régine (2000). *Naissance d'une science humaine: la Psychologie. Les psychologues et le "merveilleux psychique"*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

POE, Edgar Allan (2009). *Escritos sobre poesía y poética* (Primera edició original en anglès: 1850, trad. María Condor). Madrid: Hiperión.

PONT, Jaume (18 d'agost de 1977). Màrius Torres: Una poesia trascendente. *Destino*, p. 33.

_____ (2017). Dia clar. Dins Josep Camps & Imma Farré (eds.), *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes de Màrius Torres* (pp. 13-19). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

PONS, Pere Antoni (2017). La lucidesa del malalt contra el cor abatut. Dins Josep Camps & Imma Farré (eds.), *De poeta a poeta. 36 poetes comenten 36 poemes de Màrius Torres* (pp. 43-47). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

PRATS, Margarida (1983). Fonaments religiosos de Màrius Torres. *Quaderns de Ponent: revista de llengua i literatura*, (3/4), pp. 61-69.

_____ (1984). *Aportacions a la vida i a l'obra de Màrius Torres*. Tesi de llicenciatura inèdita. Universitat Autònoma de Barcelona, Cerdanyola del Vallès.

_____ (1986). *Màrius Torres, l'home i el poeta*. Barcelona: Edicions del Mall.

_____ (1992a). Recuperació d'un text de Rovira i Virgili sobre les poesies de Màrius Torres, en el L aniversari de la mort del poeta, *Revista de Catalunya*, (61), pp. 125-135.

_____ (desembre, 1992b). Variacions sobre un mateix tema, *Serra d'Or*, (396), pp. 27-28.

_____ (1993). Recepció de l'obra de Màrius Torres. *URC: monografies literàries de Ponent*, (7), pp. 13-22.

_____ (1995). Màrius Torres: la poesia com a destí. *Llengua & Literatura*, (6), pp. 89-132.

_____ (2005). *Poesies de Màrius Torres. Edició Crítica*. Tesi doctoral inèdita. Universitat de Barcelona, Barcelona.

_____ (2010a). Introducció. Dins Margarida Prats (ed.), *Poesies de Màrius Torres*. Lleida: Pagès editors.

_____ (2010b) Llegir Màrius Torres avui. Dins el cicle de conferències «El Gust per la Lectura (2010-2011)». Subdirecció General de Llengua i Plurilingüisme. Departament d'Educació – Generalitat de Catalunya, Barcelona.

_____ (2011). Lectures de Màrius Torres: 1940-1960. Dins Joan R. Veny-Mesquida (ed.), *I Simposi Màrius Torres* (pp. 169-197). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

_____ (2013). El procés de revisió textual de l'obra poètica de Màrius Torres. Notes sobre tipologia de variants i estadis de redacció. Dins Joan R. Veny-Mesquida & Jordi Malé (eds.), *La filologia d'autor en els estudis literaris. Textos catalans dels segles XIX i XX* (pp. 197-213). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

_____ (2017). Pròleg. Dins Margarida Prats & Meritxell Guimet (eds.), *Cartes a Mahalta* (pp. 7-24). Barcelona: Club Editor.

PRATS, Margarida; BARRULL, Jaume & ESCUDÉ, Salvador (2010). *La Lleida de Màrius Torres*. Lleida: Edicions La Clamor.

PRATS, Margarida & ESCUDÉ, Salvador (2011a). Estudi preliminar. Dins Margarida Prats & Salvador Escudé (eds.), *Com un foc invisible. Antologia poètica* (pp. 9-39). Barcelona: Edicions 62.

_____ (2011b). Comentaris de text. Dins Margarida Prats & Salvador Escudé (eds.), *Com un foc invisible. Antologia poètica* (pp. 83-123). Barcelona: Edicions 62.

PRATS I SOBREPÈRE, Joan (1993). Cupidó aparia la sageta. Dins Carles Albesa, Joan Mir & Maria Isabel Pijoan (eds.), *Màrius Torres en el record. Recull d'homenatge* (pp. 183-190). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

PREVOST, Antoni (1993). Meditacions sobre un sonet. *URC: monografies literàries de Ponent*, (7), pp. 70-82.

PRIMER CONGRESO (1888). *Primer Congreso Internacional Espiritista: septiembre 1888 Barcelona: representaciones, adhesiones, sesiones públicas, etc.* Barcelona: Imprenta de Daniel Cortezo y Ca.

PUJALS, Joan Maria (abril, 1994). Màrius Torres en el record. *Serra d'Or*, (412), pp. 45-46.

_____ (1993). Màrius Torres i la música. Dins Carles Albesa, Joan Mir & Maria Isabel Pijoan (eds.), *Màrius Torres en el record. Recull d'homenatge* (pp. 191-196). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

PUIGVERT, Antoni (1988). Màrius Torres i Perenya. Poeta. Dins Josep Maria Ballarín Monset, Josep Maria Ainaud de Lasarte & Marià Busquets (dirs.), *La nostra gent. Història de Catalunya* (Vol. 4) (pp. 301-313). Esplugues de Llobregat: Plaza & Janés.

RABASEDA, Joaquim (2018). Contra la banalitat: les crítiques musicals de Màrius Torres. Dins Josep Camps, Imma Farré & Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps* (pp. 255-268). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

RAYMOND, Marcel (1983). *De Baudelaire al surrealismo* (Primera edició original en francès: 1933, trad. Juan José Domenchina). Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

RICHET, Charles (1923). *Tratado de metapsíquica*. (Primera edició original en francès: 1922). Barcelona: Araluce.

_____ (1919). Carta a Humbert Torres. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

RIPOLL, José Ramón (2011). La música intemporal de Màrius Torres (presentación del nº 34 de *Revista Atlántica de poesia*, dedicado a Màrius Torres). Dins Joan R. Veny-Mesquida (ed.), *I Simposi Màrius Torres* (pp. 199-212). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

ROCA, Antoni (1986). Los ecos de un debate internacional. Dins Josep Comas i Solà, *El espiritismo ante la ciencia: estudio sobre la mediumnidad* (pp. v-xxvii). Barcelona: Alta Fulla.

_____ (coord.). (2004). *Josep Comas i Solà: astrònom i divulgador*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

RUÉ, Neus (1995). Humbert Torres i Barberà. Dins Manuel Lladonosa (dir.), *Biografies de Lleidatans il·lustres*. Lleida: Edicions de la Clamor.

SALA-CORNADÓ, Anton (1993). Màrius Torres tria l'esperança. *URC: monografies literàries de Ponent*, (7), pp. 89-92.

SALES, Joan (1964). Notícia biogràfica (de la 3a edició). Dins Màrius Torres, *Poesies* (pp. 7-35). Barcelona: Ariel.

_____ (1964). Afegit a la 4a edició. Dins Màrius Torres, *Poesies* (pp. 35-71). Barcelona: Ariel.

_____ (2012). *Incerta glòria* (Primera edició: 1956). Barcelona: Club Editor.

_____ (2013). *Viatge d'un moribund*. Barcelona: Club Editor.

SAN JUAN DE LA CRUZ (2014). Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

SANAHUJA, Eduard (1993). Màrius Torres: Versions de poesia francesa. *URC: monografies literàries de Ponent*, (7), pp. 48-68.

SÁNCHEZ FERRÉ, Pere (2008). *La maçoneria a Catalunya (1868-1947)* (Vol. 1). Premià de Mar: El Clavel.

SANTA, Maria Àngels (1983). Accents baudelarians a la poesia de Màrius Torres. *Quaderns de Ponent: revista de llengua i literatura*. Lleida: Estudi General de Lleida. (3/4), pp. 41-45.

SANTAEULÀLIA, Josep Navarro (1989). *Qüestió de mots. Del simbolisme a la poesia pura*. Barcelona: La Magrana.

SARANYANA, Josep-Ignasi (2016). El son, la vigília i el vol astral. Dins Josep-Ignasi Saranyana, *Filosofia i Teologia a Incerta Glòria. Joan Sales repensa mig segle de cultura catalana* (pp. 77-83). Barcelona: Reial Acadèmia de Doctors.

SARDÀ, Fèlix (1972). *¿Qué hay sobre el espiritismo? Cuatro palabras sobre esta secta*. Barcelona: Tipografia catòlica.

SARGATAL, Alfred (1977). Cronologia. Dins Màrius Torres, *Poesies* (pp. 25-30). Barcelona: Ariel.

_____ (1983). El tema de la mort en la poesia de Màrius Torres. *Quaderns de Ponent: revista de llengua i literatura*, (3/4), pp. 7-25.

SERRA DE MARTÍNEZ, José M. (1934). *El espiritismo y sus relaciones con la masonería*. Barcelona: Vilamala.

SERRA I ARMAN, Joan (1995). El poder de l'església espanyola en el segle XIX? L'exemple de Sant Quintí de Mediona. Dins *Miscel·lània penedesenca*: 20 (pp. 183-199). Barcelona: Institut d'Estudis Penedesencs.

SHARP, Lynn L. (2006). *Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France*. Lanham: Lexington Books.

SOL, Romà (1982). *Joventut Republicana. 80 anys al servei de Lleida. (Notes per a una historia)*. Lleida: Artis Estudis Gràfics.

_____ (1987). Humbert Torres i Barberà. El líder carismàtic. Dins *Quatre polítics lleidatans* (pp. 65-81). Lleida: Ajuntament de Lleida.

SOLÀ, Pere (1998). Espiritismo y divulgación de la psicología científica en Cataluña (1969-1936). *Revista de Historia de la Psicología*. 19(2-3), pp. 277-290.

SOLDEVILA, Carles (2014). *Eva* (Primera edició original: 1931). Barcelona: Edicions 62.

SUÁREZ CORTINA, Manuel (2014). *Entre cirios y garrotes: Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936*. Santander: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha & Editorial Universidad Cantabria.

SUBIRANA, Jaume (1995). Més enllà és més endins. Sobre el Déu de la poesia de Màrius Torres. Dins Damià Roure, Jaume Subirana & Carles Torner, *Poesia i transcendència en Josep Carner, Màrius Torres i Salvador Espriu* (Quadern 26) (pp. 17-31). Barcelona: Fundació Joan Margagall & Editorial Claret.

SUBIRÀS, Marçal (1993). Màrius Torres i la música. Dins *Miscel·lània Jordi Carbonell: 5 (Estudis de llengua i literatura catalanes 26)* (pp. 95-112). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

TORRES, Marià (novembre, 1878). Carta al director. *El Buen Sentido*, pp. 429-430.

- _____ (novembre, 1879). La razón y la fe. *El Buen Sentido*, p. 209.
- _____ (novembre, 1880). Cuestión de nombres, *El Buen Sentido*, p. 209.
- _____ (31 d'octubre de 1898). La moralidad y la democracia. *El Ideal*, p. 1.
- _____ (27 de febrer de 1899). El reinado social de Jesucristo. *El Ideal*, p. 2.
- _____ (1906). *La Religión Futura. Ensayo de espiritualismo científico y racional*. Barcelona: Imprenta Carbonell y Esteva.
- _____ (1908). Carta de Mariano Torres. *Luz y Unión*, IX(5), pp. 185-188.
- _____ (pseudònim: Teófilo). (1912). *El pleito secular. Dominicales de cuaresma (Teófilo)*. Lleida: Imprenta Joventut.
- _____ (1934). *La Religión Futura. Assaig d'espiritualisme científic i racional*. Lleida: Imprenta Joventut.
- TORRES, Humbert (s.d.). Dé como mi padre se hizo espírita. Document d'arxiu. Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- _____ (1 de gener de 1919). Els deures actuals. *El Ideal*, p. 2.
- _____ (1923). A propòsit d'una crítica. *Anals de Ciències Mèdiques*, 17, pp. 397-398.
- _____ (1925). Un caso de locura curado por conversión del espíritu obsesor. *La Luz del Porvenir*, XII(149), 74-76.
- _____ (1926). Programa del curs d'iniciació a l'estudi de la psicologia supranormal i la personalitat humana, a l'Ateneu Lleidatà. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- _____ (25 de setembre de 1927a). Confessions (Al marge de «L'home perdurable»). *Lleida*, (56), pp. 2-4.
- _____ (10 d'octubre de 1927b). Confessions (Al marge de «L'home perdurable»). *Lleida*, (57), pp. 2-4.

_____ (10 de novembre de 1927c). Confessions (Al marge de «L'home perdurable»). *Lleida*, (59), pp. 2-7.

_____ (25 de novembre de 1927d). Confessions (Al marge de «L'home perdurable»). *Lleida*, (60), pp. 2-5.

_____ (10 de desembre de 1927e). Confessions (Al marge de «L'home perdurable»). *Lleida*, (61), pp. 2-8.

_____ (1928a). Notes del traductor. Dins Ernesto Bozzano, *La supervivència humana* (pp. 201-224). Lleida: Impremta Joventut.

_____ (10 de maig de 1928b). Davant la mort. *Lleida*, (72), pp. 2-4.

_____ (1929). *Defensa de la metapsíquica*. Lleida: Impremta Joventut.

_____ (1931a). Pròleg. Dins Ernesto Bozzano, *Els enigmes de la psicometria* (pp. 7-24). Barcelona: Lux.

_____ (10 de novembre de 1931b). Pensament i Voluntat. *La Humanitat*, (1), p. 1.

_____ (27 de novembre de 1934). Lleial dissentiment. *La Jornada*, pp. 1-2.

_____ (1946-1948). *Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales*. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

_____ (1949). Glosario espiritista. *Constancia*. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

_____ (1953). Última voluntat. 7 de febrer de 1953. Document d'arxiu, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

TORRES, Víctor (1994). *Memòries polítiques i familiars*. Lleida: Pagès Editors.

TORRES, Màrius (1964). Joan Sales (ed.), *Poesies*. Barcelona: Ariel.

_____ (1977). Joan Sales (ed.), *Poesies*. Barcelona: Ariel.

_____ (1981). Joan Sales (ed.), *Poesies*. Barcelona: Ariel.

- _____ (1993). Margarida Prats (ed.), *Poesies i altres escrits*. Barcelona: Edicions 62.
- _____ (2007). Miquel M. Gibert (ed.), *Una fantasma com n'hi ha poques: farsa en tres actes*. Lleida: Institut Municipal d'Acció Cultural de Lleida.
- _____ (2010a). Margarida Prats (ed.), *Poesies de Màrius Torres*. Lleida: Pagès editors.
- _____ (2010b). Miquel Àngel Aguado & Txema Martínez (eds.), *Màrius Torres tradueix*. Barcelona: Alfazeta.
- _____ (2010c). Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *Versions de poesia europea per Màrius Torres*. Lleida: Pagès Editors.
- _____ (2010d). Margarida Prats & Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *Reculls de poemes 1927-1936*. Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.
- _____ (2011). Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *Les coses tal com són. Apunts per a un retrat intel·lectual*. Barcelona: Acontravent.
- _____ (2017). Pere Ballart & Jordi Julià (eds.), *La prosa de Màrius Torres*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- TORRES, Màrius & FIGUERAS, Mercè (2017). Margarida Prats & Meritxell Guimet (eds.), *Cartes a Mahalta*. Barcelona: Club Editor.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés (2011). *Repensar el mal. De la ponerologia a la teodicea*. Madrid: Trotta.
- TRIADÚ, Joan (ed.). (1964). *Nova antologia de la poesia catalana (De Maragall als nostres dies)* (pp. 209-212). Barcelona: Selecta.
- _____ (1985). *La poesia catalana de postguerra*. Barcelona: Edicions 62.
- VALLMITJANA, Juli (2006). *El corb*. Dins Francesc Foguet & Albert Mestres (eds.), *Teatre* (Vol. 1) (pp. 125-143). Barcelona: Edicions de 1984.
- VALLVERDÚ, Josep (1980). Màrius Torres, sempre. Dins *De Morera i Galícia a Guillem Viladot* (pp. 37-54). Lleida: Dilagro.

_____ (1993). Màrius Torres, traductor de l'anglès. *Ressò de Ponent: revista de l'Ateneu Popular de Ponent*, (98), pp. 36-37.

VEGA, Amador (2000). «La tumba vacía»: en torno a una hermenèutica de la experiència religiosa moderna. *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, (5), pp. 319-340.

_____ (2002). *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Barcelona: Siruela.

_____ (2004). Experiència mística y experiència estètica en la modernidad. Dins Juan Martín Velasco (ed.), *La experiència mística. Estudio Interdisciplinar* (pp. 247-264). Madrid: Trotta.

_____ (2005). *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra & Càtedra Jorge Oteiza.

_____ (2012). *Passió, meditació i contemplació. Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*. Barcelona: Fragmenta.

VENTURA, Jordi (1976). L'espiritisme. Dins *Els heretges catalans* (pp. 242-248). Barcelona: Selecta.

VENY-MESQUIDA, Joan R. (ed.). (2011). *I Simposi Màrius Torres*. Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

_____ (2018). La llengua de Màrius Torres. Dins Josep Camps, Imma Farré i Joan R. Veny-Mesquida (eds.), *La ciutat d'ideals que volíem bastir. Màrius Torres i la literatura del seu temps* (pp. 309-318). Lleida: Aula Màrius Torres & Pagès Editors.

VILAPLANA, Elisabet & MÜLBERGER, Annette (2006). Espiritismo, metapsíquica y ciencia: anàlisis de tres aportacions catalanas de principis del siglo XX. *Revista de Historia de la Psicología*, 25(3-4), pp. 477-488.

VILLANGÓMEZ-LLOBET, Marià (març-abril, 1960). L'obra poètica de Màrius Torres. *Serra d'Or*, (3-4), pp. 19-21.

VILLARES, Ramón & MORENO, Javier (2009). Josep Fontana & Ramón Villares (eds.), *Restauració y dictadura. Historia de España* (Vol. 7). Barcelona: Crítica & Marcial Pons.

WEISBERG, Barbara (2004). *Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualism*. Nova York: HarperCollins.

ZAMBRANO, María (2013). *Filosofía y poesía* (Primera edició original: 1939). Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

ZIMMERMANN, Marie Claire (1993). La veu del locutor en un sonet de Màrius Torres. Dins Carles Albesa, Jordi Mir & Maria Isabel Pijoan (eds.), *Màrius Torres en el record. Recull d'homenatge* (pp. 278-287). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.