

LA PRINCESA SÀVIA

**Les pintures de santa Caterina
de la Seu d'Urgell**

Museu Nacional d'Art de Catalunya
2 de desembre de 2009 - abril de 2010

Museu Episcopal de Vic
20 de març - 5 de juliol de 2010



X 22202

Catàleg

Direcció científica

Manuel Castiñeiras
Cap de la Col·lecció d'Art Romànic del MNAC

Judit Verdaguer
Conservadora del Museu Episcopal de Vic

Estudis

Michele Bacci
Università degli Studi di Siena, Itàlia

Manuel Castiñeiras
Cap de la Col·lecció d'Art Romànic del MNAC

Carles Gascón Chopo
Consell Comarcal de l'Alt Urgell

Cristina Giannini
Seconda Università degli Studi di Napoli, Itàlia

Mireia Mestre
Cap de l'Àrea de Restauració i Conservació Preventiva del MNAC

Judit Verdaguer
Conservadora del Museu Episcopal de Vic

Fitxes raonades

Manuel Castiñeiras
Cap de la Col·lecció d'Art Romànic del MNAC (M.C.)

Joan Duran-Porta
Adjunt de conservació de la Col·lecció d'Art Romànic del MNAC (J. D.-P.)

Montserrat Pagès i Paretas
Conservadora de la Col·lecció d'Art Romànic del MNAC (M.P.)

Documentació i bibliografia

Col·lecció d'Art Romànic del MNAC

Joan Duran-Porta
Laia Pérez

Àrea de Registre d'Obres d'Art i Documentació del MEV
Anna Homs

Coordinació editorial i de producció

Àrea Editorial del MNAC
Montse Gumà
Núria Giralt
Nèstor Sagimon

Correcció i traducció

Àrea Editorial del MNAC
Susanna Méndez
Silvia Farrés

Disseny i maquetació

Àrea Editorial del MNAC
Mireia Almirall
Mireia Planas

Fotomecànica

Script

Impressió

SYL

Exposició

Organització

Museu Nacional d'Art de Catalunya
Museu Episcopal de Vic

Comissariat

Manuel Castiñeiras
Cap de la Col·lecció d'Art Romànic del MNAC

Adjunta al comissariat

Judit Verdaguer
Conservadora del Museu Episcopal de Vic

Documentació

Col·lecció d'Art Romànic del MNAC

Joan Duran-Porta
Laia Pérez

Àrea de Registre d'Obres d'Art i Documentació del MEV
Anna Homs
Maria Genís

Coordinació tècnica

Susana López
Cap de l'Àrea de Registre i Exposicions del MNAC

Anna Izquierdo
Àrea de Registre i Exposicions del MNAC

Judit Verdaguer
Conservadora del Museu Episcopal de Vic

Restauració

Àrea de Restauració i Conservació Preventiva del MNAC

Mireia Mestre
Soraya Alcalá
Pere de Llobet
Vicenç Martí
Paz Marquès
Antoni Morer
Teresa Novell

Àrea de Restauració i Conservació Preventiva del MEV
Francesc Tornero

Beat Fischer, Atelier Beat
Fischer, Sarn, Suïssa

Disseny i direcció del muntatge

Lluís Pera amb la col·laboració de Laura Salvador

Disseny gràfic

Ana de Tord

Audiovisual "Les pintures de santa Caterina de la Seu d'Urgell i la tècnica de l'arrencament de la pintura mural a Catalunya"

Bisgràfic

Comunicació i Activitats

Carme Comas
Cap de l'Àrea de Difusió i Acció Cultural del MEV

Damià Martínez
Cap de l'Àrea d'Activitats i Relacions Externes del MNAC

Sergi Torres
Cap de Comunicació del MNAC

Prestadors

Abegg-Stiftung, Riggisberg, Suïssa
Arxiu Diocesà de la Seu d'Urgell

© de l'obra editorial

Museu Nacional d'Art de Catalunya
Palau Nacional. Parc de Montjuïc
08038 Barcelona. www.mnac.cat

Museu Episcopal de Vic
Plaça bisbe Oliba,3
08500 Vic. www.museuepiscopalvic.com

© dels textos, els seus autors

© de la traducció, els seus autors
Tots els drets reservats

Primera edició: desembre 2009

ISBN: 978-84-8043-211-5

Dipòsit legal: B-43.461-2009

Llocs de la memòria de Caterina d'Alexandria

Michele Bacci

Com passa sovint amb les grans figures que han fascinat innumbrables generacions de fidels, Caterina d'Alexandria és per a l'historiador contemporani poc més que un fantasma. Igual (o més) que altres grans sants mediterranis, com Nicolau, Bàrbara o Jordi, les seves coordenades d'espai i temps presenten tal grau d'incertesa i vaguetat que avui ens resulta incompreensible que la seva popularitat arribés a superar tan fàcilment les fronteres i barreres religioses i culturals. Malgrat tot, el desconcert de l'observador modern per força ha de constatar que les dinàmiques subjacents al naixement, l'afirmació i la difusió d'un culte poques vegades es veuen estimulades per la reconstrucció filològica d'una personalitat concreta, ans al contrari: es diria que reben un impuls de la mateixa indefinició històrica. En el fons, al devot li interessa menys saber qui va ser tal o qual personatge sagrat, a quina època va viure i on es va desenvolupar la seva activitat que comprendre, parlant sense embuts, en quina virtut destaca, quin tipus de beneficis pot obtenir del Totpoderós i, en conseqüència, de quina utilitat pot ser en aquesta vida o la següent.

En aquest sentit, no ens ha d'estranyar que dins l'amplíssima producció literària que va fructificar a l'edat mitjana al voltant d'aquesta figura no es posés un afany especial a concretar l'època en què va viure, i fins i tot s'arribés a posar en dubte la localització de les seves proeses. Allò que mai van passar per alt els textos hagiogràfics, des de la *Passio* grega més antiga, escrita entre finals del segle VI i finals del VIII,¹ va ser la seva pertinença a l'època heroica de les grans persecucions contra els cristians, en la qual els cruels emperadors (que en el cas de Caterina van adoptar les identitats de Maxenci o Maximí Daya), no contents amb sotmetre als pitjors suplicis clergues i confessors de la més absoluta integritat, van arribar a l'extrem d'acarnissar-se amb una rudes morbositat en cossos bells i fràgils de joves devotes, de noble casa i de tan insòlita, com insultant, intel·ligència.

¹ WALSH, Ch., *The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe*, Aldershot, 2007, p. 7-21, per a la datació del text i un balanç del debat historiogràfic. Els principals estudis sobre les fonts hagiogràfiques són els de VARNHAGEN, H., *Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien*, Erlangen, 1891; VITEAU, J., *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anyisia*, París, 1897; MANGER, K., *Die französischen Bearbeitungen der Legende der hl. Katharina von Alexandrien*, Zweibrücken, 1901; BRONZINI, G.B., «La leggenda di s. Caterina d'Alessandria. Passioni greche e latine», *Memorie dell'Accademia nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche*, [1960], VIII, 9, p. 257-416; TSAMI, D. G.; KATSANI, K. A., *To Martyrológion tou Siná*, Tessalònica, 1989, p. 35-133; ORBÁN, A.P., *Vitae sanctae Katharinae*, Turnhout, 1992 (*Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 119).

En general, s'accepta com a data del martiri l'any 305, i se situa a la ciutat egípcia d'Alexandria, tot i que no manquen tradicions que estableixen cronologies i escenaris alternatius; pel que fa a la seva caracterització, no acostuma a anar més enllà de l'estereotip que la descriu com una noia bonica, filla d'un alt mandatari o príncep, la qual rebutja el matrimoni per conservar la seva castedat, i es nega a fer sacrificis als ídols. Tot i això, hi ha un tret que distingeix Caterina de les màrtirs en general, i és que, més enllà de l'elogi de les virtuts conegudes de virginitat, singular devoció i menyspreu a la mort, posseeix el do de la saviesa, d'inspiració celest, i com a corol·lari, l'habilitat retòrica, que no només li permet rebatre els sil·logismes dels filòsofs alexandrins als quals es veu obligada a enfrontar-se en debat públic, sinó convèncer-los de la lògica ineludible de la conversió al cristianisme. L'exalçament de les seves dots intel·lectuals, que en altres temps va donar peu a suposar-li vincles amb filòsofs famoses de l'antiguitat, com l'alexandrina Hipàtia,² explica que tingués tant d'èxit com a protectora dels estudiants, del món universitari, i en general d'aquells que es dediquen a l'estudi, a la vegada que la seva facúndia la va fer ser considerada patrona dels advocats; pel que fa a la seva associació tradicional amb altres categories, com ara les filadores o els carreters, que treballen amb objectes circulars i giratoris, es basa en el detall més peculiar del seu martiri, el terrible suplici de les quatre rodes dentades a què va ser sotmesa, però del qual va sortir indemne per intervenció divina.³

Als relats hagiogràfics, els perseguidors que s'afanyen a construir instruments de tortura cada vegada més complicats i refinats ignoren que en realitat són instruments de la divina providència, la qual els utilitza per posar a prova els seus herois bo i impeding que arribin al martiri si no és en una modalitat molt més digna, com és la decapitació amb espasa. A la versió més antiga de la *Passio* de la santa, aquest moment crucial arriba després de dues declaracions importants per part de la jove; a la segona, que reprendrien tots els textos successius, Caterina anuncia l'eficàcia extraordinària de la seva activitat com a intercessora, que permetrà obtenir la gràcia a qui invoqui el Senyor pronunciant el seu nom; a la primera, omesa intencionadament per la tradició posterior, aconsella amagar el seu cos i impedir que sigui fragmentat, perquè no es creï cap culte a les seves relíquies.

Aquesta darrera preocupació s'ha interpretat com una prova de la proximitat cronològica del text a l'època de les polèmiques iconoclastes, ja que sembla plasmar-s'hi la crítica general contra els objectes de culte que amb tanta vehemència van formular els detractors de les imatges. Tot i això, ben mirat ja trobem comportaments similars en algunes de les màximes figures de la santedat antiga, en què la integritat i inaccessibilitat del cos constituïen els indicadors d'una sacralitat intensificada, emuladora de l'absència física deixada per Crist i la Mare de Déu a la terra, i basada en els grans models bíblics d'Elies, pujat al cel a un tron de foc, i Moisès, de qui està escrit al llibre del Deuteronomi (34, 6): «Ningú fins avui no ha conegut la seva tomba.»⁴ Amb aquest darrer, concretament, hi ha molts elements en comú: tant a ell com a Caterina el Totpoderós els concedeix accedir a la saviesa divina mitjançant una revelació; tria ambdós com a heralds, i tots dos mantenen amb Déu una relació privilegiada de dedicació absoluta, que en el cas de la santa alexandrina, dins les tradicions que van quallar a finals de l'edat mitjana a Occident, es manifesta a l'episodi del *Matrimoni místic*, pel qual se suposa que la jove, molt devota, un dia en què meditava davant una icona mariana, regal d'un ermità, va rebre l'anell nupcial de mans del mateix Nen Jesús, que se li va aparèixer als braços de la seva Mare.⁵

La relació amb Moisès té com a ratificació definitiva un episodi que ja trobem a la *Passio* més antiga: complint el desig de la santa que no es dividís el seu cadàver, aquest darrer va ser traslladat per ministeri angèlic a un dels cims més majestuosos del massís del Sinaí, que, com a màxim, a partir del segle XIV, va ser assimilat amb l'agut perfil del Jebel Katrin (fig. 1), elevació que amb els

seus 2.642 metres supera fins i tot el mont Horeb, situat al davant, on el patriarca hebreu va rebre les taules de la Llei. D'aleshores ençà, a ulls dels pelegrins que es desplaçaven fins al Sinaí per visitar els llocs descrits al llibre de l'Èxode, ambdós cims esdevingueren pols de culte, entre els quals s'establí una subtil competició. A la vall desèrtica que s'estenia als seus peus, llar de molts ascetes des dels primers segles, es trobava l'antic monestir (fig. 2) erigit per Justinià a mitjan segle VI, consagrat successivament al Salvador i a la Mare de Déu, i molt més tard conegut, sobretot pels visitants occidentals, sota la dedicació de santa Caterina. La titularitat esmentada, els primers testimonis de la qual no són anteriors al segle XIV, no va arribar-ne mai a substituir totalment les antigues, com demostra el fet que encara avui aparegui a les actes oficials escrites en llengües occidentals, mentre que en grec s'esmentí més aviat com «Monestir del sagrat mont del Sinaí trepitjat per Déu».

Malgrat que la tradició situa cap a l'any 800 el descobriment de les relíquies, com a resultat de la revelació en somnis a un dels monjos, no hi ha proves suficients per establir l'antiguitat de la veneració a santa Caterina al Sinaí. Si bé la referència textual a la translació angèlica des d'Alexandria s'ha d'interpretar com un artífici retòric, no deixa de ser plausible que l'autoritat de la tradició hagiogràfica, sumada a la incorporació de la santa als costums litúrgics bizantins (que es pot considerar com a definitiva cap al segle X, amb la seva inserció al *Menologi* de Simeó Metafrast), afavorissin la localització del miracle a una muntanya concreta, la *inventio* del cos sant i la seva exposició en un sarcòfag, dins l'església monàstica o *katholikón*. Com que els testimonis més antics sobre el tema gairebé són tots en llatí, alguns estudiosos han formulat la hipòtesi que el desenvolupament del culte va tenir com a principal objectiu satisfer les necessitats de devoció dels pelegrins d'Europa occidental.⁶

A Occident, el prestigi de la màrtir egípcia va rebre un gran impuls al segle XI, quan a l'abadia de Sainte-Trinité-au-Mont de Ruan (Normandia) van ser exposats a la veneració dels fidels alguns fragments de tres dels seus dits, donats al duc Ricard II, pel que diuen les fonts, per un monjo del Sinaí, un tal Simó a qui s'acostuma a identificar amb sant Simeó de Tréveris (m. el 1035), la *Vita* del qual, obra de l'abat Eberwin, refereix una estada al Sinaí i una visita a Ruan cap al 1020, tot i que no conté cap referència a la santa.⁷ Al context normand, Caterina, que fins aleshores havia estat venerada quasi exclusivament als centres religiosos que mantenien contactes més forts amb el món bizantí (com ara Roma o les ciutats del sud d'Itàlia), sembla adquirir una nova fisonomia, a casusa entre d'altres coses, al paper de les imatges en el procés de consolidació del seu culte. Així ho acredita molt especialment un dels *Miracles* escrits cap al tercer quart del segle XI per celebrar les virtuts de les santes relíquies, en què es narra la història d'un home torturat per horribles visions de diables, inspirades (com reconeix el mateix text) en la tradició iconogràfica (de fet, corresponien a allò que podia veure «a les pintures»). El protagonista troba la pau mirant molt intensament l'efígie de Caterina que adornava el reliquiari dels seus ossos, imatge que, seguint les pautes de les estàtues d'or i plata de la santa, la representava com una noia jove. En un tràngol tan difícil, a l'home li semblava que dels seus dits fins i tot brollava l'oli miraculós traspuat per les seves relíquies.⁸

El tema de l'oli denota la pertinença de santa Caterina a la categoria dels sants «myroblytoi», el representant màxim dels quals era sant Nicolau. Charles W. Jones recalca especialment l'analogia entre els dos personatges, a partir d'això va suposar que la fisonomia llegendària de la santa egípcia, reelaborada a Normandia a partir del model del bisbe de Mira, va acabar tenint un gran impacte al Sinaí mateix, on l'exsudació d'un ungüent miraculós dels ossos de la màrtir es recull des de principis del segle XIII, sobretot per part de pelegrins llatins.⁹ Si aquesta hipòtesi sembla poc probable, cal reconèixer, tanmateix, que l'extraordinària difusió del culte a l'Europa occidental al llarg dels segles XII i XIII, i la presència cada vegada



fig. 1 Mont Sinaí, cim del Jebel Katrin.

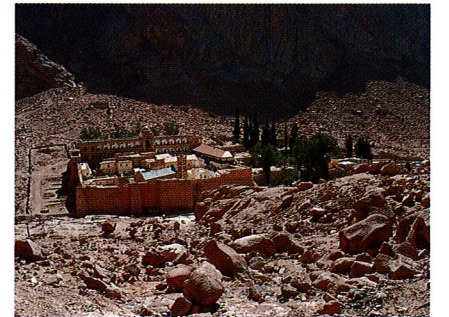


fig. 2 Mont Sinaí, monestir de Santa Caterina.

2 La interpretació de Caterina com a versió cristianitzada de la filòsofa Hipàtia es remunta a JAMESON, A.B., *Sacred and Legendary Art*, Londres, 1848, II, p. 87-88.

3 Sobre el culte i la iconografia de la santa en general, cfr. ASSION, P., «Katharina, hl.», KIRSCHBAUM, E. (dir.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Roma/Friburg/Basilea/Viena, 1968-1976, VII, p. 289-297; BALBONI, D.; BRONZINI, G. B., «Caterina d'Alessandria», *Bibliotheca sanctorum*, Roma, 1961-2000, III, col. 954-975.

4 Segons va observar per primer cop RENDEL HARRIS, J., «A New Christian Apology», *Bulletin of the John Rylands Library*, [1922-1923], 7, p. 355-384, esp. 360.

5 Sobre aquest tema, vegeu ara HODNE, L., *Sponsus amat sponsam. L'unione mistica delle sante vergini con Dio nell'arte del Medioevo*, Roma, 2007, p. 155-165. Sobre el paper de la taula regalada per l'ermità, cfr. SCHMIDT, V.M., «Painting and Individual Devotion in Late Medieval Italy: The Case of Saint Catherine of Alexandria», *Visions of Holiness: Art and Devotion in Renaissance Italy*, Atenes, 2001, p. 21-36.

6 ŠEVČENKO, N.P., «St. Catherine of Alexandria and Mount Sinai», ARMSTRONG, P. (ed.), *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, Londres, 2006, p. 129-143; ŠEVČENKO, N.P., «The Monastery of Mount Sinai and the Cult of Saint Catherine», BROOKS, S.T. (ed.), *Byzantium: Faith and Power (1261-1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, Nova York, 2006, p. 118-137.

7 Sobre el culte a Ruan, vegeu sobretot WALSH, Ch., *cit. supra*, n. 1, p. 63-96.

8 PONCELET, A., «Sanctae Catharinae virginis et martyris translatio et miracula Rotomagensia saec. XI», *Analecta Bollandiana*, [1903], 22, p. 423-438, esp. 436.

9 JONES, Ch.W., «The Norman Cult of Saints Catherine and Nicholas», CAMBIER, G. (ed.), *Hommages à André Bautemy*, Brussel·les, 1976, p. 216-230; JONES, Ch.W., *Saint Nicholas of Myra, Bari and Manhattan. Biography of a Legend*, Chicago-Londres, 1978, p. 144-154.



fig. 4 Iconostasi amb la Santa Caterina de Ieremias Palladas, s. XVII. Mont Sinaí, monestir de Santa Caterina, Katholikón.

10 Sobre la pelegrinació al Sinaí en general, cfr. LABIB, M., *Pèlerins et voyageurs au Mont Sinaï*, el Caire, 1961; JACOBY, D., «Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century», NELSON, R.S.; COLLINS, K.M. (ed.), *Holy Image, Hallowed Ground. Icons from Sinai*, Los Angeles, 2006, p. 78-93 [catàleg d'exposició].

11 PRINGLE, D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, Cambridge, 1993-2009, II, p. 52-53.

12 WALSH, CH., cit. *supra*, n. 1, p. 44, amb referència a BROUSSILLON, B. DE, *La maison de Craon 1050-1480: étude historique accompagnée du Cartulaire de Craon*, Paris, 1893, I, p. 101.

13 MAGISTER THIETMAR, *Peregrinatio*, TOBLER, T. (ed.), *Magistri Thietmari iter ad Terram Sanctam anno 1217*, St. Galli et Bernae, 1851, p. 42-43.

14 ŠEVČENKO, N. P., cit. *supra*, n. 6, p. 132.

15 GALÁVARIS, G., «I Agía Aikaterína se eikónes tis I. Monís Siná», *To Siná dia méson ton aiónon*, [Actes del congrés (Atenes, 25-28 de novembre de 1998)], Atenes, 2002, p. 1-38, esp. 3-5.

16 ŠEVČENKO, N. P., «The Vita Icon and the Painter as Hagiographer», *Dumbarton Oaks Papers*, [1999], 53, p. 149-165, que suggereix una associació entre aquesta tipologia i el context religiós especial del Sinaí; la lectura de PAPAMASTORÁKIS, T., «Zografisménos zoés. Afígiseis se viografikés eikónes tou 13ou aióna», *Mouseío Benáki*, 2007, 7, p. 33-65, que considera plausible un origen molt més antic de la fórmula compositiva de la Vita-icon.

17 WEITZMANN, K., «Icon Programs of the Twelfth and Thirteenth Centuries at Sinai», *Deltion tis christianikís arhaiologikís etairías*, [1984], IV, 12, p. 63-116, esp. 95. Cfr. DRANDÁKIS, A., «The Sinai Monastery from the 12th to the 15th Century», DRANDÁKIS, A. (ed.), *Pilgrimage to Sinai. Treasures from the Holy Monastery of Saint Catherine*, Atenes, 2004, p. 27-45, esp. 38 [catàleg d'exposició]. Sobre la icona de Palladas, cfr. DRANDÁKIS, N., «Metavyzantinés eikónes (Kritikí scholí)», MANÁFIS, K.A. (ed.), *Siná. Oi thisavroí tis I. Monís Agías Aikaterínis*, Atenes, 1990, p. 125-134, esp. 134.

18 DRANDÁKIS, A., «Through Pilgrims' Eyes: Mt Sinai in Pilgrim Narratives of the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Deltion tis christianikís arhaiologikís etairías*, 2006, IV, 27, p. 491-503, esp. 501-502.

més gran de pelegrins occidentals al monestir del Sinaí, tant durant l'època de las croades com més tard, empenyessin els monjos a promoure la veneració de les relíquies de la màrtir alexandrina en formes cada vegada més elaborades.¹⁰

Un índex de tot això ens el dona el creixent nombre de textos on es parla de fragments del cos de la santa, i d'altres restes rebudes de mans de l'arquebisbe del Sinaí: en una carta que es pot datar cap al segon quart del segle XII, un monjo de Grandmont, Guy de Blond, diu haver rebut una ampolla de l'oli de Caterina,¹¹ i el 1169, pocs anys després d'haver visitat personalment la muntanya sagrada, el senyor franc de Transjordània, Philippe de Milly, va enviar una relíquia de la santa a Maurici II, senyor de Craon, a Anjou.¹² Poc després, el 1217, el pelegrí alemany Thietmar va tenir ocasió de veure el petit sarcòfag de marbre que contenia el cos de la màrtir, dels ossos de la qual brollava un líquid d'aspecte semblant al de la suor; sarcòfag que encara avui ocupa un lloc destacat al cor del *katholikón*, al costat sud.¹³ Més o menys a la mateixa època, segons el *typikón* del monestir redactat per l'igumè Simeó el 1214, la tomba de la santa s'incloïa a la litúrgia estacional que practicaven els monjos amb motiu de la festivitat de Moisès, fet que implica que en aquestes dates ja constituïa una referència espacial important, tot i que el mateix text no faci referència a cap cerimònia especial per a la solemnitat de santa Caterina, el 25 de novembre.¹⁴

Resulta interessant observar que per aquestes mateixes dates, a partir de les primeres dècades del segle XIII, la santa també comença a adquirir una fisonomia en què es fa explícita la seva relació amb el Sinaí en l'àmbit iconogràfic. Va ser en aquest marc cronològic que, a diferència dels dos segles anteriors (en què se la representava sense cap èmfasi especial dins una icona menologi amb els sants del mes de novembre, així com a algunes taules de petit format on apareixia juntament a altres sants, amb l'abillament genèric de cort que li atribuïa la iconografia bizantina),¹⁵ es va començar a recórrer, per tal d'enaltir-la, a una tipologia especial d'imatges commemoratives que acostuma a rebre el nom d'«icona hagiogràfica». Aquesta tipologia, en què l'efígie del personatge sagrat està envoltada d'una selecció dels episodis més significatius de la seva vida i els seus miracles, es va fer servir al monestir a partir del segle XII per honorar els representants més egregis de la santedat, com ara Nicolau, Jordi, Pantaleó i Joan Baptista.¹⁶ Devem a Kurt Weitzmann la hipòtesi que la icona de finals del segle XII (o principis del XIII) que segueix aquest esquema representatiu (fig. 3) tenia com a funció evocar la presència de la santa mitjançant la seva ubicació pròxima a la tomba, més o menys com ho fa actualment la icona del segle XVII del pintor cretenc Ieremias Palladas a l'iconostasi de l'església monàstica, procedent del *metochion* de Santa Caterina del Sinaí a Candia (fig. 4).¹⁷ És molt probable que l'obra, tal com es desprèn de les seves dimensions i solemnitat, es fes servir sobretot en pràctiques públiques de devoció, com per exemple l'exposició al *proskynítarion* amb motiu de la seva festivitat; durant la resta de l'any, és possible que es conservés al santuari, prop de l'altar, com es podria deduir de la referència de fra Niccolò da Poggibonsi, el 1346, a una efígie de Caterina situada a la paret absidal, juntament amb icones del Salvador i de la Mare de Déu.¹⁸

Al llarg del segle XIII, i sobretot als dos successius, època de màxima expansió de la pelegrinació al Sinaí, el protagonisme cada vegada més pronunciat de la santa en la vida religiosa del monestir es va plasmar en imatges que la representaven al costat de Moisès i la Mare de Déu, dins l'Esbarzer Ardent,¹⁹ a la nova *mise-en-scène* del sarcòfag, amb recursos com la canalització de l'oli miraculós per conductes daurats, el recobriment amb teles precioses i la seva il·luminació amb làmpades i ciris,²⁰ sense oblidar l'anell d'or amb una pedra vermella que se li va posar a un dit, referència òbvia a la tradició occidental del *Matrimoni místic*.²¹ Probablement també haguem de relacionar amb aquesta última el costum monàstic —que s'ha perpetuat fins a l'actualitat— de repartir entre les mosses núbils petits anells posats en contacte amb les relíquies de la màrtir. En aquest mateix



fig. 3 Artista bizantí, Santa Caterina i escenes del seu cicle hagiogràfic, finals del segle XII o principis del XIII. Mont Sinaí, monestir de Santa Caterina.

període es va produir la seva integració definitiva en la topografia sagrada del Sinaí, amb la promoció del Jebel Katrin com a nou lloc de culte, al cim del qual els devots estaven convençuts de reconèixer les petjades del minúscul cos de la màrtir, i dels àngels que durant segles l'havien custodiat.²² La roca on es reconeixien aquestes siluetes d'origen miraculós era d'un admirable color blanc. Es considerava beneficis tombar-se dins, per tal de «mesurar-se» amb el cos gloriós de la santa, i cobrir-lo de petons per obtenir una benedicció de gran eficàcia.

Dins la competició simbòlica amb l'Horeb, el Jebel Katrin va tenir una posició privilegiada en l'experiència dels pelegrins occidentals, entre els quals s'observa una tendència general a interpretar en clau «cateriniana» altres elements tradicionals del paisatge sacralitzat del Sinaí. Així, per posar un exemple, les petjades fòssils de plantes prehistòriques visibles a les roques del *wadi*, que acostumaven a atribuir-se a les flames de l'Esbarzer Ardent, van acabar sent identificades amb les palmes del martiri de la santa (fig. 5).²³ Tot i que aquest últim detall no figurés en les icones tradicionals fetes per al monestir (on la pertinença a la cohort dels qui havien donat testimoni amb la seva sang de la fe en Crist s'acostumava a in-

19 Cit. *supra*, n. 15, p. 11-15; COLLINS, K. M., «Visual Piety and Institutional Identity at Sinai», R.S. NELSON; COLLINS, K.M. (ed.), *Holy Image, Hallowed Ground. Icons from Sinai*, Los Angeles, 2006, p. 94-119, esp. 44 [catàleg d'exposició].

20 Cfr. especialment la descripció de NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, cap. CCXIII, LANZA, A.; TRONCARELLI, M. (ed.), *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Florència, 1990, p. 132-133.

21 Tal com va observar un pelegrí anònim francès el 1486; DANSETTE, B., «Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la "Dévotion moderne" à la fin du Moyen Âge?», *Archivum Franciscanum Historicum*, [1979], 72, p. 106-133, 330-428, esp. 414.

22 DRANDÁKIS, A., cit. *supra*, n. 18, p. 494. Sobre las petjades dels àngels, vegeu especialment els testimonis dels segles XIV-XV de RUDOLPH VON FRAMEYNSPERG (CANISIUS, H.; BASNAGE, J. (ed.), *Itinerarium in Palaestina, Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive Henrici Canisii Lectiones antiquae, ad saeculorum ordinem digestae variisque opusculis auctae*, Amstelaedami, 1725, IV, p. 358-360), NICCOLÒ DA POGGIBONSI (LANZA, A.; TRONCARELLI, M. (ed.), *Libro d'Oltremare, Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Florència, 1990, p. 138), SEBALD RIETER EL JOVEN (RÖHRICHT, R.; MEISNER, H. (ed.), *Reisebuch, Das Reisebuch der Familie Rieter*, Tübingen, 1884, p. 104) i BERNHARD VON BREYDENBACH (BERTOLINI, C.; CAPORALI, G. (ed.), *Peregrinationes*, Roma, 1999, p. 214).

23 BACCI, M., «Epigoni orientali e occidentali dell'immagine di Cristo "non fatta da mano d'uomo"», FROMMEL, Ch.L.; WOLF, G. (ed.), *L'immagine di Cristo dall'acheropita alla mano d'artista. Dal tardo medioevo all'età barocca*, Ciutat del Vaticà, 2006, p. 43-60, esp. 52-53.



fig.5 Mont Sinaí, pedra amb empremtes vegetals fòssils.

dicar amb una creu), els visitants «francs» no van deixar de projectar la seva pròpia tradició visual als punts focals de les seves fites de culte; segons un relat datat entre els segles XIV i XV, quan un grup de canonges llatins estaven a punt de marxar del Sinaí, se'ls va aparèixer la santa amb les característiques iconogràfiques pròpies de la tradició occidental, això és, «amb la forma d'una molt bella senyora, coronada i vestida de blanc, amb una palma a la mà dreta».²⁴

La percepció del Sinaí com a principal santuari de la màrtir egípcia es va consolidar definitivament en el transcurs del segle XIII, probablement a causa de la presència llatina a Terra Santa, i de la millora de les condicions d'accessibilitat del monestir. Per als pelegrins de finals de l'edat mitjana, visitar el lloc sant equivalia a complir el «camí de santa Caterina», que els feia posseïdors d'una indulgència significativa, així com del dret de portar el símbol de la roda dentada. Aquest privilegi, s'ha de dir tot, no es conqueria sense un viatge ardu i perillós, en què sempre estava present el risc de morir de set, per infecció d'aigües contaminades o a mans dels saltejadors. El mèrit d'arribar sans i estalvis només podia ser que de Caterina i la seva intercessió celestial, encara que per això fes falta recórrer a alguna invocació particular, com els va passar el 15 de febrer de 1331 a un grup de pelegrins que, després d'implorar l'ajuda de la santa amb plors i sanglots, van tenir la sort de trobar just a temps un petit pou d'aigua potable; en agraïment a la gràcia rebuda, un d'ells, mercader de Piacenza, va fer el vot que en tornar a Itàlia faria pintar un cicle complet d'històries de la santa a l'església dels frares menors de Cremona.²⁵

Per manifestar la devoció a Caterina al mateix Sinaí, els pelegrins recorrien sovint a objectes figuratius. Es creu que el cenobi va disposar (sinó sempre, en determinades èpoques com la de les croades) d'un taller de pintors al qual es podien comprar icones ja acabades, o encarregar-ne d'altres de noves. Una altra hipòtesi és que una part considerable de les obres fos portada pels visitants des dels seus països d'origen.²⁶ No hi ha millor il·lustració d'aquesta segona possibilitat que una taula de la santa pintada el 1387, obra d'un tal Martín de Villanueva, de qui només se'n coneix el nom; aquesta obra, d'excel·lent factura i estil italianitzant, va ser enviada com a donatiu pel cònsol català a Damasc, i encara es conserva a la col·lecció del monestir (fig. 6).²⁷ No es tracta d'un episodi aïllat, sinó tot el contrari: un altre testimoni de l'àmplia circulació de pintures catalanes sobre taula usades com a exvots als grans santuaris d'Orient és una obra de principis del segle XV que representa santa Bàrbara, i que antigament es podia veure a l'església copta del Vell Caire, temple al qual acudien els pelegrins per venerar el cos de la màrtir poc abans d'emprendre el camí de santa Caterina (fig. 7).²⁸ Els objectes votius transportats pels pelegrins podien ser de diverses menes; així, per exemple, Anselmo Adorno, que va arribar a Gaza sa i estalvi després d'un recorregut ple de peripècies pel nord del Sinaí, ens informa que va manar enviar una «oració pintada» amb el seu escut de família (potser una miniatura sobre pergamí) perquè fos fixada al sepulcre de la santa.²⁹

Entre els segles XIV i XV, la consolidació del Sinaí com a lloc sagrat d'excepció va ser l'esperó perquè es formés una xarxa de llocs sants secundaris en concordança amb les etapes que marcava obligatòriament la travessia del Mediterrani. Les relíquies de la santa estaven disseminades per les principals escales de la navegació costera. Al port d'embarcament, Venècia, ja es podia veure una ampolla del seu oli miraculós a l'església de Sant Daniel; més endavant, a Ragusa (Dubrovnik), es tenia l'oportunitat de venerar els ossos d'una de les seves cames, i una vegada a Rhodes, a la capella del Gran Mestre dels Hospitalaris, es podia admirar el seu braç dret, el qual, segons va observar un viatger italià el 1486, «és molt humit, i sembla que desprengui *liquore cum fragrante odore*».³⁰ Per als pelegrins, l'experiència d'aquestes relíquies sagrades era un gran avançament de l'anhelada fita, a part de constituir un preparatiu molt adequat per allò que els esperava als cims del Sinaí. És lògic que en desembarcar en aquella que sabien



fig.7 Artista català, Santa Bàrbara, principis del segle XV. El Caire, Museu Copte.

que era la ciutat natal de la santa (Alexandria), fessin tot el possible per localitzar els episodis més celebrats de la seva vida i martiri entre les runes dels monuments antics. Així, van començar a situar el lloc del seu empresonament en un espai subterrani que havia pertangut a un lloc militar romà, i es van imaginar que dues columnes reutilitzades en una vivenda privada havien servit per donar-li fuetades, o com a suport per a les rodes dentades; paral·lelament, a la catedral grega de Sant Sabas, assimilada de vegades a la casa natal de la santa, s'oferia a la seva devoció el bloc de marbre en què havia recolzat el cap abans de ser decapitada.³¹

Sembla que en aquest últim cas, igual que en el del monestir del Sinaí, el culte dels records del martiri també va sorgir en resposta a les expectatives dels visitants llatins, que en alguns casos van començar a atribuir a l'església una dedicació «oficiosa» a santa Caterina. Tot i això, la visita als llocs sants d'Alexandria sempre va revestir un caràcter episòdic, probablement perquè la competència deslleial de l'escala immediatament anterior, la ciutat de Famagosta, a l'illa de Xipre, va constituir un dels obstacles per evitar que el port egipci s'erigís com a segon centre del culte a la santa. Als pelegrins que desembarcaven a Famagosta, i hi restaven uns dies abans de salpar cap a Egipte,



fig.6 Martín de Villanueva, Santa Caterina, 1387. Mont Sinaí, monestir de Santa Caterina.

²⁴ ANÒNIM FRANCÈS, *Pèlerinage* [c. 1419-1425]. MORANVILLE, H. (ed.), «Un pèlerinage en Terre Sainte et au Sinaï au XV^e siècle», *Bibliothèque de l'école des chartes*, [1905], 66, p. 70-106, esp. 94.
²⁵ FRA ANTONIO DE' REBOLDI DA CREMONA, RÖHRICHT, R. (ed.), *Itinerarium ad sepulchrum Domini*, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, [1890], 13, p. 153-174, esp. 169-170.
²⁶ Quant a aquest tema, cfr. sobretot les observacions de CORMACK, R., *Icons*, Londres, 2007, p. 69-83.
²⁷ Sobre aquesta obra, cfr. COLLINS, K., «Ficha 57», NELSON, R.S.; COLLINS, K.M. (ed.), *Holy Image, Hallowed Ground. Icons from Sinai*, Los Angeles, 2006, p. 268-269 [catàleg d'exposició]. Vegeu també: ALCOV, R., «Taula de Santa Caterina», *Art Català al món*, Barcelona, 2007, p. 64-67.
²⁸ VAN MOORSEL, P. et al., *Catalogue général du Musée Copte. The Icons*, el Caire, 1994, p. 141, núm. 158.
²⁹ ANSELMO ADORNO, *Itinerarium Terrae Sanctae* [1470-1471], DE HEERS, J.; DE GROER, G. (ed.), *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, París, 1978, p. 242-246.
³⁰ ANTONIO DA CREMA, [NORI, G. (ed.)], *Itinerario al Santo Sepolcro 1486*, Pisa 1996, p. 141; per a les altres relíquies, recordades també per altres autors, vegeu les p. 138 i 139.

³¹ Entre els diversos testimonis dels segles XIV-XV, cfr. sobretot la detallada descripció d'Anselmo Adorno, *cit. supra*, n. 29, p. 164. Sobre Sant Sabas, cfr. FAIVRE, F., «L'Eglise Saint-Sabas et le Martyrium de Saint-Marc», *Bulletin de l'Association des amis de l'art copte*, [1937], 3, p. 60-67, i MOSCONAS, TH. D., «L'Eglise de Saint-Saba à travers les siècles», *Revue des conférences françaises en Orient*, [1947], 11, p. 452-463.

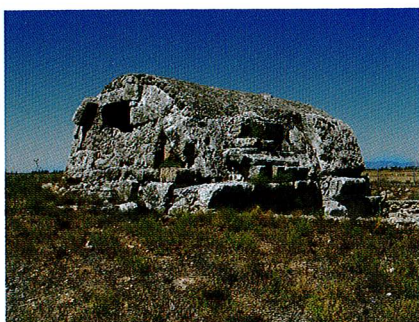


fig. 8 Presó de santa Caterina, tomba xipriota arcaica, segle VII aC, Salamina (Xipre), necròpoli.

se'ls aconsellava visitar les ruïnes de l'antiga ciutat de Salamina/Konstantia, situades just als afores. Basant-se en una etimologia fantasiosa que associava aquest topònim a Costo, el pare de santa Caterina, els habitants de Famagosta presentaven la màrtir com oriünda de la seva ciutat, i deien que no se'n va anar a viure a Alexandria fins als tretze anys; segons ells, la petita illa situada a l'entrada del port havia estat l'escenari de la trobada entre Caterina i el piadós ermità que li havia regalat la icona de la Mare de Déu i el Nen, i a partir del segle XIV van localitzar entre les ruïnes dels edificis de l'antiguitat tant el palau del rei Costo com la casa natal de la santa, la seva escola i el pou on acostumava a refrescar-se; més tard, entre els segles XV i XVI, es van atrevir a localitzar-hi, fins i tot, també els últims moments de la seva vida, i van atribuir a una tomba del segle VII aC el paper de presó de la màrtir (fig. 8): a imatge d'una autèntica presó, s'hi va afegir una reixa de ferro, i el seu significat com a lloc de memòria de la santa es va traduir en la presència, dins la tomba, de dues taules que representaven, respectivament, *Santa Caterina a la presó* i el *Matrimoni místic*. Als pelegrins que la visitaven se'ls permetia incorporar a la seva roba una insígnia amb mitja roda, que passava a ser completa si allargaven el viatge fins al monestir del Sinaí.³²

El fet que, contràriament, la visita als llocs alexandrins no donés dret a exhibir cap insígnia, demostra amb quina eficàcia va aconseguir usurpar la ciutat xipriota el paper de lloc per excel·lència de record de la gran màrtir. Com és natural, també hi havia interessos polítics i econòmics que alimentaven la competència entre els dos centres pel control dels fluxos de pelegrins, el que ja demostra per si mateix la importància i la fama excepcional que havia adquirit gradualment la santa a Occident. Tot i això, la disposició del clergat ortodox que administrava els llocs sants del Sinaí, Alexandria i probablement Famagosta³³ a fomentar el culte de la màrtir no devia ser vista del tot amb bons ulls pels ordes religiosos llatins presents a Orient, ja que a partir del segle XV s'observa entre els franciscans la tendència a proposar fites de pelegrinació alternatives a les tradicionals. Així va succeir a la ciutat xipriota, on van començar a presentar l'església del seu convent com la veritable ubicació de l'«escola» de santa Caterina,³⁴ mentre que a principis del segle XVI, com a molt tard, van dirigir els seus atacs al mont del Sinaí, i van convertir la capella dedicada a la santa que posseïa l'orde a la basílica de la Nativitat de Betlem com un lloc on podien aconseguir-se les mateixes indulgències associades al monestir, a l'Horeb i al Jebel Katrin³⁵ pel simple fet de meditar davant una imatge del Matrimoni místic.³⁶

Bé és cert que encara que el Sinaí alternatiu proposat pels frares comptés amb el benefici d'avantatges espirituals i descomptes de penes al Purgatori, difícilment podia competir amb l'original quant a experiència emocional, i de fet no va impedir que els pelegrins més motivats seguisin afrontant els enormes perills del viatge per visitar personalment la muntanya sagrada. En el fons, el benefici d'ascendir fins al cim del Mont de santa Caterina consistia en una sensació especial i única, que el 1486 va intentar descriure amb aquestes paraules el pelegrí Bernhard von Breydenbach: «En aquest lloc vam tenir la impressió d'una joia inefable, pel fet que havent arribat al final de la nostra llarguíssima i fatigosa pelegrinació, a la qual donàvem un colofó magnífic, sabíem que ja no ens quedava sinó encaminar les nostres passes al sòl patri, al qual tard o d'hora, amb l'ajuda de Déu, arribaríem.»³⁷

Més que la visita al Sant Sepulcre de Jerusalem, o a la basílica de la Nativitat de Betlem, l'àrdua escalada del Jebel Katrin es presentava com la prova més difícil d'un llarg procés de perfeccionament espiritual, que arribava al seu final davant la roca que s'havia estovat com la cera per rebre el cos de la màrtir. En emprendre el descens al monestir, el pelegrí podia donar per justificades les seves fatigues, i sentir-se satisfet per haver aconseguit un viàtic extraordinari per a la vida eterna.

³² Sobre aquest tema, cfr. BACCI, M., «"Mixed" Shrines in the Late Byzantine Period», BELJAEV, L. (ed.), *Archeologia abrahamica. Issledovanija v oblasti arheologii i xudozhestvennoj traditsii Iudaizma, Xristianstva i Islama*, Moscou, 2009, p. 433-447; BACCI, M., «Famagusta as the New Terrasanta. The Making and Setting of New Holy Places in Latin-Ruled Cyprus», CHOTZAKOGLU, Ch. (ed.), *Praktiká tou 4tou kyprologikou synedriou. Mesaionikón tmíma* [en premsa].

³³ Els testimonis dels viatgers ens informen que a la presó de santa Caterina oficiaven tant grecs com llatins, i que tenia associada una confraria; l'edifici va seguir sent utilitzat pel clergat ortodox fins a la invasió turca de Famagosta, el 1974: cfr. MITSIDIS, A., «Aikaterinis agias, fylaki», *Thriskeftiki kai ithiki enkyklopaideia*, Atenes, 1962-1968, I, col. 1041-1042.

³⁴ Cfr. els testimonis ZEEBOUT, A., *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* [1485], GASPARD, R.J.G.A.A. (ed.), *Ambrosius Zeebout. Tvoyage van Mher Joos van Ghistele*, Verloren, 1998, p. 278; HARTMANN, G., *Wilhelm Tzeweers: Itinerarius terre sancte*, Wiesbaden, 2004, p. 124; ANTONIO DE MEDINA, *Tratado de los misterios de la Tierra Santa* [1573], JONES, J. R. (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1998, p. 342-343; ANÒNIM ESPANYOL [JONES, J. R. (ed.)], *Viajeros*, p. 142.

³⁵ Un testimoni clar d'aquest procés apareix ja a DON FADRIQUE ENRIQUEZ DE RIBERA, *Viaje a Jerusalem* [1518-1520], ALVAREZ MÁRQUEZ, M. C. (ed.), *Paisajes de la Tierra prometida. El Viaje a Jerusalem de Don Fadrique Enriquez de Ribera*, Madrid, 2001, p. 249.

³⁶ Tal com especifica CASTELA, H., *Le saint voyage de Hierusalem et Mont Sinaï, fait en l'an du grand jubilé, 1600*, Bordeus, 1603, p. 288-289.

³⁷ BERNHARD VON BREYDENBACH, cit. *supra*, n. 22, p. 214.