

El llenguatge sexual i la vergonya femenina segons Francesc Eiximenis

Sexual language and female shame according to Francesc Eximenis

XAVIER RENEDO
xavier.renedo@udg.edu

Universitat de Girona

Resum: Anàlisi dels consells i les observacions de Francesc Eiximenis en relació amb el llenguatge sexual; la vergonya corporal, amb especial atenció a la vergonya femenina; les paraules obscenes i els eufemismes, els circumloquis i les perífrasis per substituir-les; la mesura del plaer sexual o el flux menstrual. Al final s'analitza un curiós cas de censura, que és potser a causa de l'aplicació d'aquestes idees, en uns capítols d'un manuscrit del *Terç del Crestià*.

Paraules clau: Francesc Eiximenis, sexe, vergonya corporal, mots obscens, eufemismes

Abstract: This paper analyses Francesc Eiximenis' advice and commentary with regards to sexual language: modesty, particularly concerning women; obscene language as well as euphemisms, circumlocution and periphrasis to avoid it; the measure of sexual pleasure; or the menstrual flow. Finally, a case of censorship in one of the manuscripts witnessing Eiximenis' *Terç del Crestià* is discussed as possibly triggered by the application of these concepts.

Keywords: Francsc Eiximenis, sex, corporal shame, obscene words, euphemism

DATA PRESENTACIÓ: 15/05/2014 ACCEPTACIÓ: 03/06/2014 · PUBLICACIÓ: 12/06/2014

*Molte cose sono del matrimonio
che non si potrebonno dire in predicatione*
Bernardino da Siena

Jorge Luis Borges va dir algun cop que la teologia era una branca de la literatura fantàstica.¹ No sé si quan va fer aquesta afirmació pensava en sant Agustí, un autor que, per descomptat, havia llegit i que cita més d'una vegada. El cas és que les especulacions de sant Agustí sobre com hauria pogut ser la vida al paradís terrenal abans del pecat original es poden llegir com un episodi de literatura fantàstica. Segons s'explica a *La Ciutat de Déu* (XIV, 23-26), si Adam i Eva no haguessin menjat el fruit prohibit, l'home hauria pogut viure sense haver de patir el conflicte entre la carn i l'esperit i, en conseqüència, els òrgans sexuals haguessin estat en tot moment controlats per la voluntat. La llibido, que Agustí defineix com la retribució per haver comès el pecat original, tampoc no hauria existit.² Adam i Eva haurien pogut controlar, per tant, els seus òrgans sexuals amb la mateixa naturalitat i innocència amb què movien les mans, els peus o els ulls. I com que en el moviment natural de les mans o dels peus no hi ha cap mena d'obsenitat, tampoc no hi hagués hagut –en un paradís no contaminat pel pecat original– ni actes obscens ni, per tant, tampoc paraules obscenes. Segons *La Ciutat de Déu*, per fer possible el 'Creixeu i multipliqueu-vos', l'home i la dona s'haguessin unit sempre sota un control ferri de la voluntat i amb una tranquil·litat impertorbable. Ras i curt, en el paradís imaginat per sant Agustí, en un magnífic exercici, com volia Borges, de literatura o teologia fantàstica, la llibido no existia, el llenguatge obscè tampoc i la sexualitat estava del tot domesticada, de manera que fer l'amor era un acte tan trivial com gratar-se l'orella.

En el món, però, en què sant Agustí, Eiximenis o Vicent Ferrer van viure la realitat era una altra: hi havia actes obscens, paraules obscenes, i no hi faltava la retribució per haver comès el pecat original, és a dir la llibido. El pecat original va trencar, segons la teologia cristiana, l'estat d'innocència en què l'home vivia –o hauria viscut– en el paradís i li va encomanar el que Eiximenis va anomenar «la desordonada cobejança qui neix amb nós» (Barcelona-Ordal 1929: 63). Segons la teologia escolàstica, aquesta cobejança desordenada era, al costat de la ignorància, la malícia i la flaqueza a fer el bé, un dels «quatre principis corruptius de natura» que, després del pecat original, Adam i Eva van transmetre, per via de la generació, a tots els seus descendents, fins i tot els infidels. Segons Eiximenis, la «corrupta cobejança» era una nafra que afectava alhora el cos i l'esperit i li feia desitjar de forma desordenada i pecaminosa «riquees, honors, e carnalitats, e delits, e venjances o fama» (Barcelona-Ordal 1929: 190). Per tant, la cobejança de què parlava Eiximenis com a teòleg no era carnal *sensu stricto*, a diferència del sentit que aquesta paraula ja tenia, com ell mateix reconeixia, en el català col·loquial de la seva època. Ara bé, si la cobejança podia ser tant de sexe, com de diners o de venjances, el lloc on s'expressava amb més violència, i on es resistia amb més força a l'imperi de la raó, era en els òrgans sexuals. Eiximenis ho diu de forma ben clara:

1 Aquest treball forma part del projecte de recerca FFI2011-27844-C03-02 finançat pel MEC.

2 «Si libido non fuisset, quae peccato inoboedientiae retributa est» (*De Civitate Dei* XIV, 23).

solament los membres generatius són desobedients a l'hom, car no es mouen, ne reposen per manament de la volentat de l'hom, mas los altres membres tots se mouen e reposen segons lo manament e voler de l'hom (Martí de Barcelona 1929: 193).

Eiximenis va justificar aquest fet amb diversos arguments. Només en citaré un, manllevat de la *Summa teològica* (II,16) del franciscà Alexandre d'Hales, que expressa molt bé les prevencions de la teologia medieval contra la sexualitat. Segons Alexandre d'Hales, la cobejança es manifestava amb més intensitat en els «membres generatius» per donar a entendre que és justament a través de l'acte sexual que Adam l'havia transmesa a tota la seva descendència.

1. Vergonya corporal i paraules obscenes

El «principi de corrupta cobejança» va alterar la relació de l'home amb el seu cos amb l'aparició, per exemple, del fenomen de la vergonya corporal. Segons Eiximenis, la «vergonya d'anar nuus» era una «passió general de la natura humana» que, un cop trencada, per culpa del pecat original, la relació harmònica de l'home i la dona amb els seus cossos, actuava com un mecanisme de coerció per impedir que la carn es rebel·lés contra l'esperit. La relació de causa i efecte entre el pecat original i la vergonya corporal era, segons Eiximenis, tan segura que qualsevol religió, com, per exemple, la musulmana, que no sentís la vergonya de la carn nua era considerada brutal i bestial. I el mateix es podia dir, sempre segons el discurs d'Eiximenis, d'alguns filòsofs musulmans que havien gosat afirmar que la vergonya no era una pena de la natura humana, sinó un mer costum i que sostenien que

és solament així per costuma de les gents, car dien que, si les gents acostumaven anar nuus, que així com no han vergonya de portar la cara e les mans nues, que aitampoc s'haurien vergonya de mostrar tot lo cos nu (Renedo 1992: ccxc).³

La vergonya corporal va dividir el cos entre les parts honestes i les deshonestes. El llenguatge amb què Eiximenis parla d'aquesta qüestió és sempre d'una pulcritud extrema. Les parts honestes, com el cap o les mans, són aquelles que per si mateixes «no són inhonestes ne per mal ús comú», mentre que les deshonestes són aquelles que «natura ensenya que deuen estar cobertes» i que, encara que Eiximenis no ho digui, cal suposar que eren «per mal ús comú». És cert que els òrgans sexuals també es podien fer servir, tenint fills dins del matrimoni, per a un bon ús comú, però això no passava cada dia. El més corrent era, segons sembla, el «mal ús comú».

La vergonya corporal afectava també el sentit de l'oïda. No pas perquè les orelles poguessin ésser considerades parts deshonestes del cos humà, sinó per la seva vinculació amb el llenguatge. En el paradís, com ja hem vist, no hi haurien hagut paraules obscenes, però, després del pecat original, el llenguatge es va corrompre no només amb la introducció de paraules obscenes, sinó també amb la seva conversió en un esquer per caure en els pecats de la carn. Per retornar el llenguatge a la seva puresa original calia

3 Capítol 718 del *Terç del Crestià* (Tots els fragments inèdits del *Segon* i del *Terç del Crestià* que cito en aquest treball provenen de la meua tesi doctoral).

evitar no només l'ús de paraules obscenes, sinó qualsevol ocasió en què se'l pogués posar, encara que fos sense voler, al servei de la sensualitat. Aquesta norma implicava, segons Eiximenis, el rebuig de la poesia tant folklòrica com culta, i també de la música profana, sobretot de l'*ars nova* i dels seus «cants trencats e dissoluts, et provocants a luxúria, et a rialles e a dissolució» (Naccarato 1981: 501). Des d'aquesta perspectiva el cant femení també podia ser molt perillós, perquè, amb el suport de la música, podia resultar massa sensual. Per aquesta raó en alguns llocs d'Itàlia estava prohibit, segons explica Eiximenis en el *Tractat de luxúria* (Renedo 1992: ccxcix), el cant de les monges en els oficis litúrgics. I, per descomptat, també es rebutjaven, segons el *Tractat de luxúria*, les narracions, escrites o orals, sobre «viltats o històries d'amors carnals o de lleugeria de fembres» (Renedo 1992: ccxcix).

La por a les paraules col·loquials relacionades amb la sexualitat està molt ben recollida en un exemple que s'explica, en dues versions molt similars, primer en el *Terç del Crestià* i després en el *Llibre de les dones* (Naccarato 1981: 121-122). La versió del *Terç*, la més interessant i més extensa, diu el següent:

Reconta Eutropius *in sua Cronica* que un hom volia forçar sa muller de dir per amor d'ell alscunes llegees, així com era anomenar les parts vergonyoses de l'hom e de la dona per los noms comuns entre seglars. E volia que anomenàs l'acte carnal la pus hòrreament per què es pot dir, e així de moltes altres viltats. E com la dona aquella fos fort vergonyosa e fort casta e per res ella no volgués anomenar aquelles turpituds per amor de Déu e de sa honestat, diu que lo marit la començà de mal a tractar e de perseguir fins a desesperació, per la qual cosa ella consultà lo bisbe què faria sobre aquest fet.

E lo bisbe, qui era hom sant e gran doctor, diu que respòs-li així: –Filla, neguna persona lligada en matrimoni no és tenguda en for de consciència d'estar ne de perseverar amb l'altre amb què és acompanyada, si l'altre la força de fer ne de dir res contra Déu. Per què, filla, com dir aqueixes turpituds sia cosa fort lleja en si mateixa, e vedada per lo sant apòstol de part de Déu, així com apar *Ad Ephesios* V,⁴ per tal vos consell que de present, feita protestació a vostre marit, que per açò vos partirets d'ell e estats honestament sens ell on vos plàcia, e us sia pus segur e pus honest. (E diu que així ho féu de continent).

Els protagonistes d'aquest exemple són una dona honesta i un marit pervers, que intenta forçar la seva esposa a dir en veu alta tot el vocabulari col·loquial relacionat amb l'acte carnal i els òrgans sexuals de la manera més grollera possible, és a dir fent servir els termes més vulgars, «los noms pus comuns entre seglars». Com que, per una banda, l'esposa s'hi nega i, per l'altra, el marit hi insisteix i la maltracta, l'esposa acaba portant el cas al bisbe de la diòcesi. Si el marit persisteix, el pecat es pot convertir, sentència el bisbe, en una causa justa de separació del matrimoni, que és el que acaba passant al final (L'exemple d'Eiximenis té una certa semblança amb el curiós cas de dret canònic protagonitzat per un matrimoni català del segle XIV que, a partir d'una cita de Montaigne, va estudiar Joan Fuster (1989) en un article tan savi com amè).

Si, com acabem de veure, les «parts vergonyoses» són aquelles que «natura ensenya que deuen estar cobertes», els predicadors i els moralistes ensenyaven que tampoc no s'havien de descobrir en tota

4 «Que ni la fornicació ni cap mena d'impuresa o de cobdícia no siguin ni tan sols esmentades entre vosaltres, tal com escau a sants, ni tampoc obscenitats, bajanades, o plagasitats, que són coses que no estan bé; sinó més aviat accions de gràcies» (5, 3-4).

la seva cruesa a través del llenguatge, sinó que s'havien de tapar, com veurem més endavant, amb el vel de les perífrasis, els circumloquis i els cultismes. Prohibir les paraules obscenes, i substituir-les per eufemismes i perífrasis, era una manera de domesticar la sexualitat i de sotmetre-la a l'imperi de la raó.

L'esposa virtuosa protagonista –i heroïna– de l'*exemplum* d'Eiximenis podria ser, encara que només fins a un cert punt, el doble català de la «demoiselle» francesa protagonista del fabliau «La Demoiselle qui ne pooit oïr parler de foutre» («La donzella que no suportava sentir parlar de fotre»). La «demoiselle» és tan honesta, virtuosa i vergonyosa que no suporta sentir «los noms pus comuns entre seglars» i es posa malalta a la més mínima al·lusió.⁵ Per aquesta raó a casa seva no sol haver-hi criats, mestres, segons el *fabliau*, en l'ús d'aquesta mena de llenguatge. El punt de partida de tots dos relats és, per tant, similar, però el final del *fabliau* és diferent, perquè la «demoiselle» és també tan innocent que un criat o, segons les versions del *fabliau*, un estudiant, la sedueix amb summa facilitat palpant sensualment les seves «parts vergonyoses», i, fingint-se tan innocent com ella, preguntant-li com es diuen. La «demoiselle» acaba sucumbint sense ni tan sols adonar-se'n mentre usa metàfores botàniques com ara 'prat' per referir-se al pubis, o 'fontana' per a la vagina. La donzella, doncs, tan estricta en aparença quan sent els «noms pus comuns entre seglars», no té problemes a l'hora de parlar-ne amb llenguatge metafòric ni a passar dels dits al fet. L'esposa de l'exemple del *Terç del Crestià*, en canvi, és tan severa i inflexible al principi com al final: no només no accedeix a les peticions del marit, sinó que posa el cas en coneixement del bisbe i, seguint els seus consells, acaba separant-se'n. És la distància que separa l'*exemplum* del *fabliau*, la defensa a fons de la moral sexual tradicional de la burla d'aquesta mateixa moral i dels models que proposa.

2. Falses sordes i dones vergonyoses

Tant a la literatura medieval com a la folklòrica és ben conegut el tema de l'amant que es fingeix mut per poder tenir relacions sexuals amb dones que es pensen que no ho podrà explicar a ningú. Només cal pensar en el *fabliau* «Farai un vers pos mi sonelh» de Guilhem de Peitieu, o en Masseto de Lamparecchio, l'hortolà del convent de la primera novel·la de la tercera jornada del *Decameron*. A les planes del *Dotzè del Crestià* hi ha una curiosa variant d'aquest tema, protagonitzada no pas per un home, sinó per una dona que, a més, no es fa passar per muda, sinó per sorda. Aquesta variant té alguns punts de contacte tant amb l'esposa virtuosa del *Terç* com amb la «demoiselle» del *fabliau*. Es tracta de l'esposa del rei Onoctato, que escolta amb plaer, al costat de les seves filles i de les seves dames de companyia, les històries procaces que li explica un joglar. Quan el bon rei Onoctato, que en aquest punt no té res a veure amb el marit pervers del *Terç*, se n'assabenta, demana explicacions a la seva esposa, que, per sortir del pas, fingeix que és sorda, i assegura que quan el joglar recita els

5 El seu pare la defineix de la manera següent: «Je ai una fille donjereuse,/ qui vers hommes es trop honteuse/ qant parolent de lecherie» (Rossi 1992: 96), és a dir «Jo tinc una filla de tracte difícil,/ que es comporta de manera molt vergonyosa amb els homes/ quan parlen dels pecats de la carn».

poemes només riu perquè ningú no s'adoni de la seva sordesa. El bon rei Onoctato s'ho creu, però no es pot creure que les seves filles també siguin sordes. La reina, que s'esmuny com una anguila a cada problema que se li planteja, contesta dient-li que té les filles tan ben educades que ignoren els dobles sentits i les paraules obscenes. Aquest cop Onoctato es resisteix a creure-s'ho, però la seva esposa el repta a fer-ne la prova.

E diu la *Història oriental* que lo rei respòs així: –Fort me'n meravell jo que això sia ver!
Dix la reina: –Provats-ho e veurets-ho.
E diu que llavors lo rei apellà una de ses filles e dix-li així: –Volries tu conèixer hom?
Respòs aquella: –Pare, hom e fembra e tota res qui bo sia me plau conèixer.
Dix lo rei: –Ara conec que ver se diu la reina que aquestes donzelles no saben gens de mall!
(Wittlin 1987: 494)

El «bon de badoc» del rei, com l'anomena Eiximenis, s'ho creu de nou, però, com a mínim, pren la precaució de prohibir l'entrada dels joglars a les cambres privades de la reina. Així s'acaben, tallades de socarel, les rialles i els problemes d'oïda de la reina.

Aquest exemple, que he analitzat amb més detall en un altre lloc (Renedo 2007: 25-27), sembla una versió humorística de l'*exemplum* del *Terç*, però amb els papers canviats, perquè en aquest cas el personatge més o menys virtuós és el marit, mentre que la seva esposa, la falsa sorda, és el personatge proçaç. La reina també està molt a prop de la «demoiselle» del fabliau. Fa veure que no sent els «noms pus comuns entre seglars», i que només riu per no posar en evidència la seva sordesa, però, en realitat, li agrada sentir-los, burlant la vigilància del marit, en boca dels joglars enmig d'històries jocoses i picants de la mena del *fabliau* de Guilhem de Peitieu. L'esposa del bon rei Onoctato és una falsa sorda, mentre que la «demoiselle» és, en realitat, una falsa innocent.

L'exemple del *Terç* té també l'interès de presentar un contrast entre els models de la sexualitat masculina i de la sexualitat femenina dissenyats per l'Església. En principi, la iniciativa –tant en els fets com en el llenguatge, tant en la pràctica de la virtut com fins i tot en la del vici– l'ha de portar l'home. De la dona s'espera una actitud passiva que només pot i ha d'esdevenir activa a l'hora de rebutjar, com passa amb la protagonista de l'exemple del *Terç del Crestià*, les propostes deshonestes que se li facin. En la vida matrimonial, posem per cas, solien ser els marits, segons explicava Eiximenis, els qui demanaven la realització del deute conjugal, ja que «demanar aital cosa és a la fembra de major càrrec e vergonya, e de major dificultat».⁶ Es tracta de la mateixa vergonya i de la mateixa dificultat que impedia a les dones usar «los noms comuns entre seglars» de l'àmbit de la sexualitat. I es tracta també de la mateixa vergonya i dificultat que, com reconeix un personatge tan poc sospitos de compartir el discurs clerical sobre el sexe com Plaerdemavida, censurava que les dones diguessin que sí de seguida, i de bon grat, a les peticions amoroses dels galants. «Cosa és lleja a les donzelles –diu Plaerdemavida–, com són requestes d'amor, no hagen a dir aquell espantable mot: –Bé em plau. O com me par mal mot per a donzella!» (Hauf 2004: 845).

6 Capítol 988 del *Terç del Crestià* (Renedo 1992: ccci).

Aquesta mateixa vergonya, però, podia tenir fins i tot la conseqüència nefasta de frenar la llengua de les dones quan volien revelar els seus pecats davant del confessor:

E si ho confessen dien-ho així cobertament e falsa que, si no era per indústria de bon confessor que ja conega què volen dir, qui les faça parlar clar, tota llur confessió no valdria res del regle, ans n'hi ha moltes així orades que, si han feta jamés qualque llegea carnal de si mateixes, null temps no la volen confessar fins que moren. E tostemps s'estogen a aquell pas, e a vegades troben-se'n enganades, car sovint Déus no els dóna temps de confessar-ho.⁷

Segons Eiximenis, les dones podien tenir seriosos maldecaps a l'hora de confessar els pecats carnals. O bé, si és que gosaven parlar-ne, ho feien d'una manera tan obscura i tortuosa que només la bona indústria i l'enginy del confessor era capaç de treure'n l'aigua clara; o bé eren del tot incapaces de parlar-ne. *Tertium non datur*. El bon confessor –en certa manera el revers del marit malparlat de l'exemple del *Terç del Crestià*– era el que sabia formular les preguntes pertinents i alhora el que sabia interpretar els silencis i les respostes tortuoses, confuses i vergonyoses de les dones. El confessor industriós, amb la seva intel·ligència i el seu control del llenguatge, podia parlar de les matèries sexuals «au-dessus de la mêlée», però a les dones els costava Déu i ajuda de parlar-ne fins i tot en la solitud del confessional i amb les millors intencions.

3. Luxúria femenina i flux menstrual

Per poder explicar l'origen d'aquests models de comportament tan desiguals entre l'home i la dona hem de remuntar-nos de nou, de la mà d'Eiximenis, al Paradís Terrenal i a la gran falta que van cometre Adam i Eva. Com ja hem vist al principi d'aquest article, es creia que hi havia una relació molt estreta entre el «principi de corrupta cobejança» i el pecat original.

I com que, seguint una lògica un bon tros perversa, Eva hauria tingut, segons «alguns teòlegs» que Eiximenis no esmenta, un paper superior al d'Adam en el pecat original –és a dir, com que Eva, segons aquests teòlegs, va ser més culpable–, el càstig havia de ser superior i, per tant, el «principi de corrupta cobejança» s'havia de manifestar encara amb més intensitat en Eva i en les seves descendents. Una il·lustració molt singular d'aquesta tesi es troba en el debat, alimentat per metges i teòlegs de l'edat mitjana, sobre quin dels dos sexes experimentava més plaer en el coit. Un autor enciclopèdic com Eiximenis ni podia quedar-se al marge d'aquest debat, ni podia donar, malgrat la natura, segons la ciència mèdica medieval, freda i humida de les dones, una resposta diferent de la següent:

Segons que posen alguns, jatsia que la fembra comunament de sa natura sia freda et abunda en fleuma, emperò quan s'inflama e s'encén és ja molt pus calda que l'home, així com llenya verd ret lo foc pus cald quan és encesa que la llenya seca [...] Diu-se així mateix d'un que havia cascun instrument natural d'home e de fembra ensems, e aquests són aquells qui s'apellen per los gramàtics *hermafroditi*, dix aquest que molt major sentiment tenia en l'instrument fembril que no en lo masculí.⁸

7 Capítol 168 del *Segon del Crestià* (Renedo 1992: cccii).

8 Capítol 157 del *Segon del Crestià* (Renedo 1992: cccxl).

Per poder entendre bé aquest passatge cal tenir en compte que, des de la perspectiva en què es plantejava aquest problema fa un grapat de segles, experimentar més plaer sexual –que és el que vol dir Eiximenis quan parla de tenir «major sentiment» en l'«instrument» sexual– volia dir tenir el «principi de natura corrupta» més desenvolupat o arrelat. Per tant, el que ara alguns considerarien un avantatge, aleshores molts, entre ells Eiximenis, ho consideraven un greu defecte, una victòria del «principi de corrupta cobejança» sobre l'esperit.

L'hermafrodita d'Eiximenis dóna la mateixa resposta, tot i que no tan matisada, que donarà poc anys més tard el Tirèsias de *Lo Somni* en afirmar que «la luxúria de la fembra sobrepuja tres vegades aquella de l'hom» (Badia 1999: 125). Tirèsias és molt més savi que l'hermafrodita i pot quantificar, per dir-ho a la manera de Mary F. Wack (1986), la 'mesura del plaer'. A més, defineix amb més precisió el que podríem anomenar el *corpus delicti*, perquè sentir «major sentiment» en l'«instrument fembril» era, en realitat, pura luxúria. I, per descomptat, sentir tres vegades més plaer volia dir ser tres vegades més luxuriós. Tirèsias era pagà i, per tant, no podia enllaçar la luxúria, els homes i les dones amb el pecat original. Eiximenis, en canvi, com que era cristià, podia fer aquest enllaç i, tot citant l'opinió d'«alguns» teòlegs, que no especifica mai, podia afirmar que si la «cobejança carnal» de les dones –la luxúria de què parla Tirèsias– era superior a la dels homes era perquè el paper d'Eva en el pecat original va ser superior al d'Adam. A major responsabilitat, major pena i, per tant, una corrupció més gran de la cobejança, sobretot de la carnal. Tot això és el que hi ha darrere de les paraules no només del pobre hermafrodita d'Eiximenis, sinó també del Tirèsias de *Lo Somni*.

No va ser aquest l'únic càstig suplementari que va rebre la dona, segons Eiximenis, pel paper decisiu que va jugar en el pecat original. N'hi ha alguns més, per exemple la menstruació, un càstig duríssim si tenim en compte la força maligna que se solia atribuir al flux menstrual, capaç, segons s'explica a les *Etimologies* (XI,1, 140-141) d'Isidor de Sevilla, d'ennegrir el bronze, de fer que els arbres perdessin els seus fruits, o de fer tornar rabiosos els gossos que haguessin menjat alguna cosa que hi hagués estat en contacte. Eiximenis deixa ben clar el paper de la menstruació com a càstig suplementari pel paper jugat per Eva en el pecat original al principi del *Llibre de les dones*:

E diu Ciprianus en la lletra que tramès *ad Filibertum* monge que, per tal quan la fembra s'ergullà tant que ella desijà d'ésser egual amb Déu, la volc Déus humiliar [...] E per açò [...] li estec dat lo càrrec vergonyós qui els dura tostemps en esta vida, ço és flux de sang tots mesos, del qual vénen, ço diu, males odors, per les quals males odors han a recórrer sovint a perfums e a altres odors precioses qui les males apaguen (Naccarato 1981: 19).

Si la líbido, com hem vist que deia sant Agustí, era la retribució que el gènere humà havia rebut per haver comès el pecat original, el flux menstrual era l'escreix o suplement que la dona havia rebut en el seu propi cos, al costat del llarg catàleg de defectes que la tradició medieval considerava propis de la condició femenina. La menstruació era, doncs, un càstig suplementari, com ho era també la «cobejança carnal» descontrolada. Dos exemples molt significatius de com es podia passar de la diabolització del cos, o del sexe, a la «diabolisation de la femme» (Delumeau: 398-449), o viceversa.

4. Els noms i els usos comuns entre clergues i bons ciutadans

Hi havia àmbits, però, en què, prenent totes les precaucions possibles, calia parlar de matèries sexuals, i en què hi havien d'intervenir fins i tot les dones, bé limitant-se a escoltar, bé tenint un paper una mica més actiu. Aquest és el cas, com acabem de veure, de la confessió, però també el dels sermons, els judicis o les visites mèdiques. Pel que fa als homes la norma general que dóna Eiximenis per a tots aquests casos era la següent:

Diu ací Eutropius que tot hom polític, si de ses vergonyes o parts secretes ha a parlar a cort, o a metge o per quina que manera, que ja deu haver llenguatge e térmens e vocables especials amb los quals, cobrent-ho, ho diga e, dient-ho, ho cobra.⁹

L'home polític de què parla Eiximenis és el bon ciutadà, ben educat i de llenguatge refinat, però també el predicador o el confessor. Tots plegats tenen dos grans recursos per esquivar l'ús dels «noms comuns entre seglars»: les perífrasis i els circumloquis –el «llenguatge» de què parla Eiximenis– i els vocables especials, és a dir els cultismes i els eufemismes. Eiximenis va donar, reforçada amb exemples, una variant d'aquest mateix consell aplicada a la confessió:

E diu aquí Eutropius que aquells qui es volen confessar que han dites aitals lletgees no les deuen nomenar per propi nom, car seria gran viltat e gran lletgea dir-les en pròpia forma, mas deuen-les nomenar per térmens e paraules generals, així com si la persona, confessant-se, deia així: –Sényer, o pare, confés-me a Déu e a vós que he ma boca sullada per moltes vils e sùtzees paraules que he dites en pròpia forma nomenant les parts sùtzees de l'hom, o de la fembra, o l'acte carnal.¹⁰

La regla general, vàlida tant en les visites mèdiques com en els confessionaris era, doncs, que només es podia fer referència als actes carnals i als òrgans sexuals cobrint-los amb el vel dels «térmens e paraules generals».

El confessor, o el predicador, havia de tenir la mateixa cura amb les paraules, o fins i tot encara més, que el fidel. Quan Vicent Ferrer, per exemple, parlava en els sermons de les postures sexuals solia fer servir gairebé sempre una perífrasi –«la manera per Deus ordenada»– per referir-se a la postura considerada correcta, tant des del punt de vista mèdic com del moral.¹¹

Deguna persona no vulla tastar d'aquella immundícia e pudor de luxúria, sinó marit e muller, qui n'han llicència, e encar és ops que aquests tinguen la manera que Déus hi ha ordenada. (Bé és pec qui no ho entén!) (Sanchis Sivera: 1934: 17-18).

En el *Tractat de luxúria* Eiximenis parla de la mateixa postura amb una perífrasi semblant: «aquella que Déu e natura ensenya» (Renedo 1992: cclxi), sense cap crítica als falsos necis, o pecs, que, mentre escoltaven el sermó, potser feien veure que no entenien la perífrasi del predicador i demanaven, si més no amb la mirada, un llenguatge més precís.

9 Capítol 901 del *Terç del Crestià* (Renedo 1992: cccvi).

10 Capítol 900 del *Terç del Crestià* (Renedo 1992: cccv).

11 Sobre aquesta postura, la de l'home sobre la dona, cfr. les observacions de D. Jacquart i Cl. Thomasset (1989: 134).

Parlar, però, dels pecats de la carn en els sermons i en els confessionaris també podia generar indignació o rialles malicioses. En el *Llibre de les dones* es llegeix que és convenient que els «confessors e regidors d'ànimes» coneguin bé les fronteres entre els tocaments lícits i els il·lícits entre marit i muller i facin preguntes sobre aquesta qüestió. També podem llegir, però, que hi havia qui s'ofenia si en el confessionari se li formulaven preguntes d'aquesta mena:

E ha-hi alscons folls qui, si són demanats en la confessió, que se'n rien e n'han mal eximpli del confessor dient: –O, quant mal sap aquest! Com, emperò, lo confessor sia tengut d'examinar llur consciència (Naccarato 1981: 107).

Les mateixes crítiques podia rebre un predicador que parlés d'aquestes matèries en públic, encara que sapigués fer servir les perífrasis, els eufemismes i els circumloquis adequats. Tenim documentades aquestes queixes en els sermons del franciscà Bernardino da Siena, que assegurava que per estalviar-se problemes alguns predicadors s'estimaven més no parlar d'aquestes matèries (Canarozzi 1934: 381-382). En els sermons i en les confessions hi havia, a més, un problema afegit: no només calia mirar de no ofendre, sinó també de no ensenyar, essent poc escrupulosos amb el llenguatge, nous pecats. És un consell que apareix amb certa freqüència en arts de predicació i en summes de confessió, i que fins i tot es va divulgar en forma d'*exemplum*, com podem veure en el text següent, procedent, en primera instància del *Recull d'exemples i miracles ordenats per alfabet* i, en última instància, de Cesari de Heisterbach (Ysern 2004: 270):

Eximpli que algunes vegades per interrogacions del confessor és ocasió de caure la persona en lleigs pecats.

Confessor, interrogando multis est occasio peccandi

Segons reconta Cesari, una dona d'orde, jove, confessant-se a un prevere, ell la interrogava d'alscons pecats encoberts, los quals ella jamés no havia fets ne imaginats. E après hac dels dits pecats tan gran temptació que, segons que ella dix després a altre son confessor, envides se poc guardar de caure en los dits pecats (Ysern 2004: 270).

Els «pecats encoberts» són, com és obvi, pecats de la carn, uns pecats tan encoberts que la dona, jove i innocent, gairebé ni els coneixia, però que arriba a conèixer per la imperícia del confessor, que, com ella, devia ser també jove i inexpert. La primera conseqüència d'un interrogatori tan mal portat, i d'un llenguatge tan poc controlat, va ser el naixement d'intenses temptacions pecaminoses, que amb prou feines la dona va saber resistir. La segona, la substitució, inevitable, del confessor imprudent per un de més savi i més cautelós en l'ús de les paraules.

5. Els judicis com a excepció

Hi havia un àmbit en què podia donar-se el cas que calgués prescindir, ben a contracor, d'eufemismes, circumloquis i perífrasis per dir les coses pel seu nom, és a dir fent servir els «noms comuns entre seglars». Es tracta dels judicis en què es tractaven, per exemple, casos de blasfèmia, d'amenaques o d'agressions sexuals i on convenia de reproduir amb la màxima precisió possible les paraules usades «per tal que lo testimoni sia pus lleial e l'acusat sia mills convengut de son pecat». Per a aquests

casos tan extrems no era fàcil trobar una solució que fos vàlida tant per als homes com per a les dones. Conscient d'això, Eiximenis en proposa una per als homes i una altra per a les dones. Per als homes la norma era la següent:

E llavors seria policia gran, si la cort ho permetia, que l'hom qui ho testifica ho escrivís de sa mà, e que no ho digués de boca, emperò quan a dir ho hagués, que llavors se'n deu mostrar fort vergonyós, e ho diga així gint com puixa e davant menys gent.¹²

És molt interessant en aquest passatge el paper que s'atorga a l'escriptura com a neutralitzadora de les tensions que hi ha en l'ús del vocabulari col·loquial de la sexualitat. En aquest sentit l'escriptura fa la mateixa funció que els cultismes, els eufemismes i les perífrasis, que serveixen per referir-se de forma honesta i neutra a allò que és profundament deshonest no només en ell mateix, sinó també en la seva expressió lingüística. Un home polític i civil, és a dir un home de ciutat, el lector ideal de les obres d'Eiximenis, havia de saber parlar i havia de saber escriure i, en el cas extrem que en un judici es veiés forçat a dir paraules «lletges e sutzes» havia de saber dir-les de forma honesta i vergonyosa i, si es podia, davant de la mínima gent possible.

En el cas de les dones, donada la seva natura fràgil i vergonyosa, calia seguir, però, un altre procediment per evitar de totes passades que haguessin de pronunciar unes paraules tan «lletges e sutzes»:

E majorment, si dona ho ha a dir, en aital cas la cort hi deu molt fixar per servir l'honestat e la vergonya de la dona. E llavors seria mills fet que davant la dona la cort faés nomenar aquelles coses lleges a un hom, e que l'hom aquell nomenant les llegees aquelles, que hom interrogàs la dona així: – És estada dita aital paraula per aital? E basta llavors al testimoni de la dona que ella respona «Hoc» o «No».¹³

Cal llegir aquestes observacions tenint present l'exemple del marit que volia obligar la seva esposa a dir unes determinades paraules «lletges e sutzes». Hi trobem la mateixa distinció entre els models eclesiàstics de la sexualitat masculina i de la sexualitat femenina. En principi ningú no ha d'usar aquestes paraules «lletges e sutzes», però en circumstàncies excepcionals l'home les pot dir, o les pot escriure, prenent precaucions de tota mena. La dona, en canvi, per poder preservar «la (seva) honestat e la (seva) vergonya», no les pot dir mai, ni tan sols les pot escriure. Un home, un funcionari, les havia de dir en el seu lloc perquè la dona es pogués limitar a dir o bé «Hoc» o bé «No». I no em sembla fora de lloc suposar que la passivitat que Eiximenis proposa per a les dones en aquestes observacions és el reflex, en l'àrea del llenguatge, de la passivitat i la vergonya de la dona en les relacions amoroses.

12 Capítol 901 del *Terç del Crestià* (Renedo 1992: cccvii).

13 *Ibidem*.

6. Un manuscrit del *Terç del Crestià* com a possible exemple de tot plegat

A la Biblioteca Nacional de Madrid es conserva una còpia en tres volums del *Terç del Crestià*, els manuscrits 1792, 1793 i 1794. La història de la transmissió d'aquesta còpia és molt complicada, perquè a finals del XIV, quan estava en mans del ciutadà barceloní Ramon Savall, el seu primer posseïdor, era un manuscrit enorme –l'obra conté ni més ni menys que 1.058 capítols– en un sol volum. El 1417, quan Agnès Savall, la viuda de Ramon, va vendre aquest exemplar del *Terç* als frares de sant Jeroni de la Vall d'Hebron, el manuscrit ja s'havia dividit en dos, sens dubte per fer-lo més manejable. En el segle XVI un frare de la Vall d'Hebron va dividir el segon manuscrit en dos volums més i va tancar el procés de transformació d'una obra en principi concebuda per ser transmesa en un sol volum en una obra dividida en tres volums.

A banda d'aquest gran canvi de caràcter codicològic, que va obligar a fer noves taules de rúbriques, el manuscrit primitiu del *Terç* va sofrir també d'altres canvis de menys volada que em sembla que tenen a veure amb el contingut d'aquest article. El canvi més important va ser la desaparició de dos folis, el final del cinquè quadern i el primer del sisè quadern de l'actual manuscrit 1793. Si consultem la taula de rúbriques podrem llegir els títols dels capítols continguts en aquests dos folis arrencats:

Capítol DCXXIII. Per què tots naturalment havem vergonya d'anar nuus.

Capítol DCCXXIII. Com vergonya d'ensenyar-se nuu e ses parts vergonyoses sia passió natural e per què les gents n'han tanta vergonya.

Capítol DCCXXV. Com cascú deja anar cobert, majorment en ses parts vergonyoses.

Capítol DCCXXVI, qui posa història esquivant tot immune tocament de sa persona.

Capítol DCCXXVII, que negú no deja tenir llits excessius ne molls.

Vist el contingut d'aquests capítols, no costa gaire suposar que els dos fulls que els contenien devien ser arrencats per raons morals. Tot i que el seu autor era ni més ni menys que Eiximenis i que, per tant, el seu contingut estava lliure de tota sospita, els fulls arrencats devien ser considerats, malgrat tot, massa pujats de to. És molt possible que la desaparició dels dos fulls tingués lloc a finals del segle XIV, quan el manuscrit era propietat d'Agnès i Ramon Savall. Permet de suposar-ho el fet que en la taula de rúbriques primitiva l'espai destinat als títols d'aquests cinc capítols ja es va deixar en blanc.

Hi ha un segon cas de censura, en aquest cas d'extensió molt més reduïda, en el capítol 354 del *Terç*, que conté una de les planes més celebrades de la prosa narrativa d'Eiximenis: la carta del clergue golafre al seu metge. Es tracta d'unes frases que fan referència a les llibertats que el clergue, fent cas del proverbi medieval *Semen retentum, venenum est*, es permetia per mantenir-se bo i sa:

E per conservar sanitat ús amb fembres sovint e, per tal que no faça a negun injúria, faç-les-me cercar fadrines e trop que mills me'n sent (Hauf 1983: 143-144).

Aquestes frases van ser raspades també pel seu contingut immoral, tot i que és prou evident que Eiximenis, amb una ironia finíssima, no feia res més que burlar-se del clergue golafre i de certs pretextos que, sota una excusa mèdica, es feien servir per justificar pràctiques sexuals més pròpies d'Arnau Albertí, el protagonista del procés que J. Riera i Sans va publicar sota el títol d'*El cavaller i l'alcajota*, que no pas d'un clergue *comme il faut*. L'operació de raspar aquest passatge devia tenir lloc

a finals del XIV o a principis del XV, quan el manuscrit pertanyia encara als Savall. És probable, doncs, que la censura tingui relació amb els dos fulls arrencats, i és indiscutible que es va fer per les mateixes raons.

A principis del segle XVI, quan el manuscrit feia molt de temps que era propietat dels frares jerònims del monestir de la Vall d'Hebron, un copista de lletra humanística, que és probable que fos un frare, va restituir al manuscrit del *Terç* tots els passatges censurats. Per una banda, va copiar de nou els dos fulls arrencats i els va afegir al manuscrit en el moment en què es va decidir dividir el segon volum en dos. (A més, va afegir a la taula de rúbriques, en l'espai que s'havia deixat en blanc, els títols dels cinc capítols desapareguts). Per altra banda, el mateix copista va rescriure el passatge censurat de la carta del clergue golafre a sobre del text raspat. En tots dos casos, l'ús de la lletra humanística en comptes de la gòtico-cursiva primitiva fa evident la intervenció d'aquest copista del segle XVI.

A sis segles de distància no és fàcil identificar el responsable o culpable d'aquest episodi de censura. En el lapse de temps que separa el moment en què el text va ser censurat del moment en què va recuperar les parts perdudes el manuscrit només va tenir dos propietaris: el matrimoni Savall i, a partir del 1417, els frares de la Vall d'Hebron. Com que en la taula de rúbriques primitiva no s'hi van arribar a copiar els títols dels cinc capítols transcrits en els dos fulls arrencats, em sembla que cal atribuir la decisió a Ramon Savall o a Agnès, la seva dona. Em sembla que, com a mínim, cal atribuir a un d'ells, o a tots dos, la responsabilitat d'arrencar, o de fer arrencar els dos fulls on s'havien copiat els capítols 723-727. I, si acceptem aquesta proposta, em sembla que també se'ls ha d'atribuir la censura d'unes frases de la carta del clergue golafre. Crec que no es pot anar més enllà, tot i que resulti temptador, encara que sigui només a tall d'hipòtesi, atribuir, sobretot, la responsabilitat a Agnès Savall, que, segons sembla, era una gran lectora d'Eiximenis, perquè va ser qui va encarregar a Guillem Fontana la traducció al català del *Psalterium devotissimum* que Eiximenis havia escrit en llatí. Agnès Savall tenia les seves raons –que, com a mínim en part, potser venien de les obres del mateix Eiximenis– per considerar excessives aquestes pàgines. L'única objecció que li hagués pogut posar Eiximenis per parar-li si no els peus, almenys les mans, era que el *Terç* no era, a diferència del *Llibre de les dones*, un llibre pensat per al públic femení. Tot plegat, però, són meres especulacions. Resulta temptador veure-hi la mà d'una dona, però alhora agosarat, perquè no en tenim cap prova.

Bibliografia

- Badia, L. (ed.) (1999) Bernat Metge, *Lo somni*. Edició i comentaris de —. Barcelona: Quaderns Crema.
- Eiximenis, F. (1929) *Terç del Crestià. Volum I*. Edició a cura dels pares Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal. Barcelona: Barcino.
- Canarozzi, C. (ed.), (1934) Bernardino da Siena, *Le prediche volgari. Quaresimale fiorentino del 1424 (I-II)*. Florència: Pacini.
- Delumeau, J. (1978) *La Peur en Occident (XIV^e-XVII^e siècles): une cité assiégée*. París: Fayard.
- Fuster, J. (1989) «Sobre un passatge de Montaigne», dins *Llibres i problemes del Renaixement*. Barcelona: Institut de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 143-155.
- Hauf, Albert (ed.), Francesc Eiximenis, *Lo Crestià (Selecció)*. Barcelona: Edicions 62.
- (ed.), (2004) Joanot Martorell (Martí Joan de Galba), *Tirant lo Blanch*. València: Tirant lo Blanch.
- Jacquart D. i Claude T. (1989) *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Labor.
- Naccarato, F. (ed.), (1981) Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*. Barcelona: Curial.
- Renedo, X. (1992) *Edició i estudi del «Tractat de luxúria» del «Terç del Crestià» de Francesc Eiximenis (I-II)*. (Tesi doctoral dirigida per Lola Badia). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2007) «Eiximenis, els exemples i l'art de riure», dins Sadurní Martí et alii (eds.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Universitat de Girona, 8-13 de setembre de 2003). Volum III*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 7-34.
- Rossi, L. (ed.), (1992) *Fabliaux érotiques. Textes des jongleurs des XII^e et XIII^e siècles*. Edició de — i Richard Straub. París: Librairie Générale Française.
- Sanchis Sivera, J. (ed.), (1934) Sant Vicent Ferrer, *Sermons. Volum segon*. Barcelona: Barcino.
- Wack, M. F. (1986), «The Measure of Pleasure, Peter of Spain on Men, Women, and Lovesickness», *Viator*, 17, 173-196.
- Wittlin, C. (ed.), Eiximenis, F. (1986) *Dotzè llibre del Crestià. Segona part, volum segon*. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona.
- Ysern Lagarda, J.-A. (ed.), Lieja, A. de (2004) *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet (I-II)*. Barcelona: Barcino.